Göttingen /

J. S. Black
July 1869

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi.

Zweiter Theil.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

von den ältesten Zeiten

bis auf die neueste dargestellt

von

Dr. J. A. Dorner.

Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der Person Christi vom Ende des vierten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Berlin.

Verlag von Gustav Schlawitz.

1853.

Gedruckt bei K. Fr. Hering & Comp. in Stuttgart.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

vom

Ende des vierten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1853.

Vorwort.

Nach einer leider nur zu langen Unterbrechung erscheint hiemit des zweiten Theiles erste Hälfte, welche die Geschichte der Lehre von der Person Christi v. J. 381 bis zur Reformation fortführt, also einen Zeitraum von mehr als tausend Jahren umfaßt. Der Schluß des Buches soll, so Gott will, binnen Jahresfrist in den Händen der Leser sein. Haben sich mir gleich auch bei diesem Theil der Geschichte die Grundgedanken meiner früheren Auffassung bei fortgesetzter Forschung bestätigt, so ist doch im Einzelnen so Vieles verbessert und ergänzt, daß das Werk ein neues ist. Die Methode anlangend, so suchte ich auch hier die Christologie der einzelnen Hauptlehrer im Zusammenhange ihres ganzen Denksystems zu präcis geschichtlicher Anschauung zu bringen, die christologischen Richtungen aber sich aus dem Ganzen der dogmengeschichtlichen Bewegung so hervorheben zu lassen, daß deutlich würde, wie jede Zeit in ihrer Christologie sich spiegele und umgekehrt, damit der christologische Theil der Dogmengeschichte und das Ganze sich gegenseitig erhellen.

Unter den manchen Arbeitern auf diesem Gebiete, denen ich zu Dank verpflichtet bin, muß ich in besondern Ehren des ausgezeichneten Forschers Heinr. Ritters und seiner Geschichte der christlichen Philosophie gedenken, eines Werkes, das sich auch um die Theologie wesentliche Verdienste erworben hat. Obwohl es nach seinem Plan die Christologie unmittelbar nicht behandelt, so ist doch besonders seine Darstellung der natürlichen Theologie der Scholastik für mich fruchtbar und anregend gewesen.

Auf fast allen ökumenischen Concilien bis ans Ende des siebenten Jahrhunderts steht die Christologie im Vordergrund. Die Gestalt, die

sollen, sondern auch als treue und genügende Bekenntnisse der Wahrheit gelten können, die der Glaube an den Gottmenschen in sich schließt.

Mit dieser gleichsam zuwartenden Stellung, in welche hienach auf längere Zeit unser Dogma einzutreten hat, scheint nun freilich im Widerspruch, daß eine so rastlose Thätigkeit für dasselbe sich immer neu entzündet, daß bis ins siebente Jahrhundert herab die größesten schismatischen und politischen Bewegungen sich an dieses Dogma anschließen, und die Conciliengeschichte bis 681 sich fast allein um dasselbe bewegt. Allein hätte auch der dogmatische Proceß in diesen Jahrhunderten einen reineren Verlauf gehabt, als er hatte, so darf doch nicht übersehen werden, daß in diesen Jahrhunderten noch die griechische Kirche es ist, welche die dogmatische Initiative übt, wenn auch nicht die Entscheidung gibt, während im Abendland doch frühe Anderes sich ankündigt. Die griechische Kirche fällt aber vornemlich auch deßhalb in solche Convulsionen und Kämpfe, von denen das Abendland ziemlich frei blieb, weil sie in der Christologie gleichsam ihre ganze Dogmatik hat und nach ihrer bis jetzt bewahrten Art die andern Dogmen, die Anthropologie, die Gotteslehre und die Lehre von der Erlösung nicht zu selbständiger Entfaltung will gelangen lassen, sondern den Gang des Abendlandes fast nur in Form christologischer Forschungen über göttliche und menschliche Natur selbständig zu begleiten weiß, dieses aber auch mit allen Kräften zu thun sucht.

Steht uns nun aber fest, daß vor jedem wesentlichen christologischen Fortschritt der Kirche eine tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes und des Menschen gegeben sein mußte, so fragt sich: welches von diesen beiden war das Erste, das an die Reihe kam? Eine Zeit lang gewann es den Anschein, als ob der dogmabildende Trieb sich von der Christologie und Trinitätslehre hinweg zunächst der Anthropologie zuwenden wollte, und zwar gleichzeitig im Morgenland in der antiochenischen Schule, im Abendland in Augustin und Pelagius. Aber im Orient, der so lange Leben in ihm war, lieber trinitarisch und christologisch speculirte, wollte sich der Gegensatz gegen die antiochenische Anthropologie nicht einfinden, der trotz der vielen trefflichen Gedanken dieser

Schule nöthig war, wenn es zu einem wirklichen dogmatischen Processe kommen sollte. Im Abendlande kommt es zwar zu einem Gegensatz; aber beide Aufstellungen, auch die des Augustinus trugen ein einseitiges Gepräge und die Verhandlungen gediehen noch nicht zu einer wirklichen Ineinsbildung des Wahren, was beide Standpunkte vertraten. Pelagius, die moralische Freiheit betonend, erblickt in der Gnade fast nur etwas Freiheitsfeindliches, und Gott bleibt ihm nur der Schöpfer der Freiheit, ihr Gesetzgeber und Richter. Augustin dagegen läßt im Menschen kein Princip der Selbstbestimmung, kein eigenes Willenscentrum, sondern betrachtet ihn nur als Accidens seiner Gattung im Bösen, nur als Objekt der allmächtigen, erwählenden Gnade Gottes im Heilsproceß. Das Resultat des Kampfes war nicht Feststellung der christlichen Anthropologie, außer in Beziehung auf die Erlösungsbedürftigkeit und Fähigkeit im Allgemeinen; aber auch nicht die Feststellung des innern Begriffes und Wesens der Gnade, sondern nur ihrer Nothwendigkeit im Allgemeinen und ihrer Gegebenheit im Christenthum, des Daß, nicht des Wie? Und für eine pelagianisirende Freiheitslehre ließ gerade eine magische Gnadenlehre Raum genug offen, wie denn auch dieses Aussereinander von pelagianischen und magischen Elementen die Wirklichkeit der Kirche in Leben und Lehre bis zur Reformation durchzieht.

Die anthropologischen Verhandlungen des fünften Jahrhunderts konnten daher der Christologie kaum eine mittelbare Frucht schaffen. Jene Streitigkeiten haben noch ganz elementaren Charakter und holen durch Verwerfung des Manichäischen und Pelagianischen nur das anthropologische Seitenstück der Ueberwindung des ebjonitischen und doketischen Irrthums nach.

Worauf sich der dogmatische Bildungstrieb immer bestimmter normal hinwendet, das ist vielmehr die Soteriologie, oder die Frage nach dem Inhalt des in Christo gegebenen Heiles und der Art, wie das Heilswerk durch ihn vollbracht sei.

Aber die Art, das Heilswerk zu denken ist die Art, wie Gott als für die Menschen seiend, wie er als sich ihnen mittheilend gedacht ist, enthält mithin den Begriff von Gott im Lichte des Erlösungswerks. Sonach kann man die Haupt-

arbeit der Kirche bis zur Reformation als die der Erkenntniß Gottes in seinem Werk an der Menschheit durch Christus zu ihrer Erlösung und Vollendung bezeichnen, eine Erkenntniß, an welche sich dann von selbst die Feststellung der christlichen Anthropologie im letzten Theil unserer Periode seit der Reformation schloß.

Man kann auch nicht läugnen, daß in dem großen Zeitraum unserer zweiten Periode im Wesentlichen Dasjenige in sicherem Fortschritt wirklich erreicht ward, was für eine Fortbildung und Verjüngung des christologischen Dogma unerläßliche Voraussetzung ist. Das Magische und das Pelagianische darf vor dem Forum der lebensfähigen Wissenschaft als einmal für immer verurtheilt gelten; ebendamit ein unethischer Begriff von Gott und seiner Gnade, der gegen die menschliche Seite sich exclusiv verhält, wie ein irreligiöser gegen Gott exclusiver Begriff von des Menschen Kraft und Thätigkeit. Und wie schon die dogmatische Ineinanderbildung der göttlichen und der menschlichen That im Erlösungswerk erst in der fortgeschrittenen Erkenntniß des Wesens Gottes und des Menschen ihren Ruhepunkt finden kann, wornach sie sich nicht mehr ausschließend sondern zusammenstrebend zu einander verhalten, so wird es nur darauf ankommen, das in dieser zweiten Periode Gewonnene auch christologisch auszubeuten, um einen neuen und großen Schritt vorwärts zu thun.

Das Heilswerk Gottes an und in der Menschheit, dessen Erkenntniß nach der objektiven und subjektiven Seite hin also im Großen und Ganzen den Mittelpunkt der ganzen normal fortschreitenden dogmatischen Arbeit unserer Periode bildet, ligt aber ausserdem unserem Dogma unmittelbar nahe. Denn das objektive Heilswerk Gottes ist ja wesentlich nichts Anderes als das Werk oder das Amt Christi. Das immer mehr steigende Verständniß desselben ist zugleich das Maaß für die immer allseitigere Erkenntniß der menschlichen Bedürftigkeit und Fähigkeit für Erlösung und Vollendung.

In drei Hauptschritten ist die Erkenntniß der Christenheit von Christi Werk oder Amt vorwärts gegangen, und den drei Schritten entsprechen die drei großen Kirchen, die griechische, die römische, die evangelische.

Die griechische Kirche, „nach Weisheit fragend“, sieht in Christus die Offenbarung der Wahrheit; er ist ihr die persönliche Weisheit, die von Lüge und Irrthum, dadurch von Sünde befreit. So sieht sie Christus überwiegend im Licht des profetischen Amtes, nicht ohne die eschatologische Hoffnung auf seine königliche Machterweisung wider Uebel und Tod (φθορά), wovon das Vorspiel in jener Ueberwindung des Satans durch Christus in einem übergeschichtlichen, außerhalb der Menschheit vor sich gehenden Processe ligt. Zwar hält die „orthodoxe“ Kirche eifrig und treu an Christi Gottmenschheit fest; es gehört zur wahren Lehre Christi auch die Lehre, daß der Sohn die ewige Weisheit Mensch ward. Aber als Grund hievon wissen wenige der griechischen Väter seit dem fünften Jahrhundert mehr anzugeben, als daß das Sichtbarwerden der unsichtbaren Weisheit das beste Mittel war, die Wahrheit d. i. Gott zu zeigen und zu lehren. Die subjektive Seite und der Glaube ist daher hier ganz überwiegend theoretisch gefaßt, als fürwahrhaltendes Kennen oder Erkennen des Dogma. Da sie das höchste Gut in der Erkenntniß sieht, so ist der Mittelpunkt der kirchlichen Thätigkeit der griechischen Kirche in ihrer geistig noch regsamen Zeit die Präcisirung ihres Dogma, wofür hier der Episcopat das Mittel ist.

Die römische Kirche, von Alters her mit dem Abendlande mehr dem Selbst- und Weltbewußtseyn zugewendet und Erbin des praktischen altrömischen Geistes, will nicht blos lehren, sondern auch christlich walten und regieren. Der Episcopat ist nicht blos Mittel für den Zweck des Dogma, sondern das Dogma wird Mittel der Macht, des geistlichen Regiments durch eine neue Lebensordnung; das profetische Amt wird Mittel für das königliche. Christi Bild steht hier im Licht der königlichen Macht. Aus dem Lehrer wird der Gesetzgeber, aus dem Evangelium die nova lex. Und die Kirche an Christus Theil habend, der ein sichtbares Reich mit festen Lebensordnungen zu stiften kam, hat Theil an seiner Macht und Herrschaft. Sie bildet Christus ab, ja sie setzt ihn fort und richtet in ihrer Organisation sich ein auf diese Herrschaft, die als Herrschaft im Namen und in Vertretung Christi des Königs gedacht ist. So werden, dieser Totalanschauung

von Christus gemäß, aus den Hirten Regenten, aus den Priestern Richter und Gesetzgeber mit dem Machtwort selbst über die Gnadengüter, über das Jenseits und die Unterwelt ausgestattet, und aus den Bischöfen steigt hervor der Papst als König der Könige dadurch, daß er als servus servorum zu Christus dem Könige in der unmittelbarsten Beziehung steht. Da nun das Gesetz, zu welchem hier auch das Dogma gehört, Zustimmung oder Gehorsam (assensus, obedientia) fordert, so wird hier nicht mehr im Irrthum oder gar nur im Uebel, sondern in dem Ungehorsam und dem damit gegebenen debitum Dasjenige erblickt, wovon Erlösung Noth that, im Gehorsam aber gegen den Staat Christi, seine Gesetze und seine Sühnmittel, die Heilsbedingung. Die Lehre von dem wiederkommenden Christus tritt aus begreiflichen Ursachen zurück; Christi vornehmste Bedeutung ist, der Stifter dieses geistlichen Staates und der Vollmachtgeber für Alles zu sein, was die Kirche von Gewalt und Gesetzen, von sacramentaler Gnade und Lebensordnungen bedarf.

Wie in der griechischen Zeit in dem Episcopat, den Concilien und der still heranwachsenden Macht des römischen Bischofs schon die römisch mittelalterliche Gestalt der Kirche präludirte bevor ihre Zeit gekommen war, so ist Anselm, der Germane, zur Zeit der Blüthe des Papstthums durch sein Cur deus homo schon eine Anzeige der Reformation. Aber am Schlusse seines unsterblichen Werkes sinkt er zurück und macht seine Theorie zur Stütze des kirchlichen Königthums. Den Lohn, den Christus durch sein unschuldig Leiden erwarb und dessen er für seine Person nicht bedurfte, hat er der Kirche geschenkt, die ihn als ihren Schatz verwaltet, worauf sie ihr Regiment gründet.

Die Kirche der Reformation hat zu ihrem subjektiven Mittelpunkt das persönliche Bedürfniß des Heils, vor Allem der Versöhnung der Schuld (culpa, reatus); ihr objektives Centrum ist die heilige Passion. Ihr Christusbild ist vor Allem Christus in der Knechtsgestalt, der versöhnende Mittler und Hoheprieſter. Wie im A. T. die Profetie zwar begann mit dem Davidischen Königthum und den Davidischen Hoffnungen, aber dann der Rückgang in die Innerlichkeit folgte, so nehmen wir das-

selbe wahr in der Geschichte des innern Totalbildes von dem Gekommenen. Die evangelische Kirche bezeichnet in ihren Anfängen diesen Rückgang aus dem Aeußern in das Innere, aus der Welt des Erkennens und der Werke in das Gemüth und unmittelbare Selbstbewußtseyn, um dessen Versöhnung es hier vor Allem zu thun ist. Sie weiß und bekennt, daß es eine persönliche Versöhnung, nicht blos ein anstaltliches sondern ein der Person geltendes Werk Christi gibt, und daß wir dessen theilhaft, ja Kinder Gottes und des Erstgeborenen Brüder werden, wenn unsere Stellung zu ihm nicht blos den Charakter des Fürwahrhaltens und des Gehorsams trägt, sondern auch den des persönlichen Vertrauens zu seiner versöhnenden göttlichkräftigen Liebe; wenn das Christenthum nicht blos in der Erkenntniß oder den Werken des Willens besteht, sondern auch in der zuversichtlichen, ihm trauenden ja sich antrauenden Hingabe des ganzen Gemüthes an ihn (der fiducia).

Das ist in großen Zügen die Errungenschaft der Christenheit in ihren drei bisherigen Kirchenformen in Beziehung auf die Erkenntniß des göttlichen Heilswerkes durch Christus. Es ligt darin, was die Erkenntniß des in Christo offenbaren Gottes anlangt, eingeschlossen die Erkenntniß der Weisheit Gottes; zweitens Gottes als des zum Heil mächtigen und gerechten Herrn; endlich der Liebe Gottes. Natürlich fehlt keine dieser Bestimmungen je ganz, aber es muß darauf ankommen, welche derselben jedesmal den beherrschenden Mittelpunkt bilde.

Obwohl nun aber Gott hiebei immer so gedacht ist, wie er in Christus dem Gottmenschen offenbar, gegenwärtig und wirksam geworden sei, so verhalten sich doch diese Bestimmungen des Gottesbegriffs ihrer Natur nach sehr verschieden zu der Christologie, insonderheit zu der menschlichen Seite Christi.

Für die Mittheilung der Wahrheit ist die Menschwerdung Gottes in der That kaum erforderlich. Inspiration, heilige Bücher eignen sich auch für diesen Zweck. Die Menschheit des Sohnes Gottes behält daher in der griechischen Kirche immer eine prekäre, zufällige Stellung, die des bloßen Mittels. Sie würde erst dann derselben enthoben sein, wenn die Menschheit Christi als ein integrirender Theil des christlichen Inhalts selbst begründet, und

nicht blos dazu bestimmt wäre, die unsichtbare göttliche Wahrheit oder Gott zu zeigen.

Aber ganz ähnlich verhält es sich mit der Kategorie der Macht und Gerechtigkeit. Das Bild Christi als des Königs und ewigen Richters, einseitig hervorgekehrt, entrückt ihn der Menschheit, läßt seine Menschheit in der göttlichen Majestät sich verflüchtigen und so ist gleichsam durch Christi Erhöhung seine Menschwerdung zurückgenommen. Er ist der bloße Logos geworden. Seine Bedeutung ist darin erfüllt, die Kirche mit ihren Vollmachten gestiftet und ihr die Heilskräfte die sie spendet erworben zu haben. Aber wie zufällig ist auch für diesen Zweck seine Menschheit! Wird doch daneben immer, besonders auch von Anselms Nachfolgern versichert, daß Gott auch frei und ohne Christus hätte Sünde vergeben und Gnade ertheilen können. Daß nicht minder auch ohne Menschwerdung Gottes eine Theocratie konnte gestiftet werden, zeigt das A. T., warum also nicht auch ein neues levitisches Priesterthum, welches mehr königlichen als priesterlichen Charakter trägt?

Kein Wunder daher, sondern selbstverständlich ist es, daß weil in der griechischen und in der römischen Kirche die Menschheit Christi eine nur zufällige Bedeutung hat, im Großen und Ganzen, so lange sie den Reigen führen, die göttliche Seite in Christi Person im einseitigen Uebergewicht über die menschliche steht und sich gegen letztere innerlich fremd, oder gar exclusiv verhält. Erst seit die heilige Liebe Gottes im Werk der Versöhnung der Menschheit bestimmter ins Bewußtseyn trat, war für die Menschwerdung Gottes eine Nothwendigkeit zu sehen, erhielt also Christi Menschheit eine wesentliche Stelle. Erst durch sie und nicht durch die geschichtlose Gnade (die unethische Willkür wäre) ist die Versöhnung wirklich geworden; der Mensch Christus Jesus hat die Welt mit Gott versöhnt. Die Möglichkeit dazu lag darin, daß in ihm Gott Mensch ward. Wiederum die Möglichkeit dieser Menschwerdung lag a) von Gottes Seite darin, daß Gott vor Allem als sichselbstmittheilende Liebe, der auch die höchste denkbare Gemeinschaftsform gemäß sein muß, nicht aber blos als

Weisheit oder als Macht und Gerechtigkeit gedacht ward. Diese Einsicht daß das Wesen Gottes die heilige Liebe sei, (nicht aber eine zu dem Endlichen im wesentlichen Gegensatze stehende Unendlichkeit sei es des Seyns oder der Weisheit oder der Macht und Gerechtigkeit) brach nach mittelalterlichen Vorbereitungen am hellsten in der lutherischen Kirche durch. b) Und da mit dieser tiefern Einsicht in das ethische Wesen Gottes und besonders der Versöhnung auch eine tiefere ethisch-religiöse Auffassung des Wesens und der Bestimmung des Menschen im Gegensatz sowohl gegen eine pelagianisirende als magische Heilslehre verbunden war, und die evangelische Kirche eine Vermählung des Menschen mit Gott in der Tiefe des Gemüthes durch den Glauben als Grundforderung aufstellte, so war auch von der Natur des Menschen ein Begriff erfaßt, wornach er nicht blos endliches Wesen ist, sondern auch eine Unendlichkeit in Form der Empfänglichkeit. So daß, freilich nur erst im Allgemeinen, auch von Seiten der menschlichen Natur die Möglichkeit der Einigung Gottes und des Menschen in Christus einleuchten mußte. Deßhalb ist nun aber auch die Reformation nach beiden Seiten hin, der göttlichen und der menschlichen ein Wendepunkt, und nach der ersten Epoche unserer Periode, der des einseitigen Uebergewichts der göttlichen Natur, ist die Reformationszeit nach ihrem Princip und theilweise auch nach ihrer Lehre als die neue zweite Epoche zu bezeichnen, in welcher die göttliche Seite und die menschliche zu einem principiellen wenn gleich noch nicht durchgeführten und befestigten Gleichgewichte gelangen.

Seit der Reformation geht die Führung der christlichen Entwicklung von den romanischen Völkern an die germanischen über; die römische Kirche nimmt nun zu der evangelischen eine ähnliche Stellung ein, wie die griechische zu ihr. Sie verfällt einem Conservatismus, der kaum noch Spuren eines fortgehenden dogmatischen Processes zeigt, so namentlich auch in der Christologie. Dagegen die evangelischen germanischen Völker wollen weder blos eine Versenkung in das Erkennen und die Anschauung Gottes, wie die edelsten Formen der griechischen Frömmigkeit, noch blos ein Alterniren zwischen selbstloser Hingabe an eine magische Gnade

und zwischen einer pelagianisirenden oder gar in Willkür sich ergehenden, und gottverlassenen Subjektivität: sondern ihnen ist die Aufgabe geworden, den wahren Begriff der menschlichen Persönlichkeit auf Grund einer volleren Erkenntniß der Heilsoffenbarung zu vertreten und herauszuarbeiten. Die *christliche Anthropologie* ist jetzt zum erstenmale eigentlich an der Reihe. *Augustin* selbst war wie gesagt, nur ein Vorläufer; sein System hat keineswegs seiner Zeit und der Nachwelt seinen Charakter aufzuprägen vermocht, wie es auch noch an vielen Punkten demjenigen Vorschub leistete was nachher zum romanischen Typus ward. Der fortdauernde Gegensatz der römischen Kirche trug das Seinige dazu bei, die evangelische Wissenschaft und bald auch die Philosophie in der Richtung auf jene ihre Aufgabe zu erhalten und anzuspannen. Und da die nachreformatorische Theologie, statt die neuen christologischen Keime, die in der Reformationszeit liegen, zu pflegen, bald genug wieder einem Traditionalismus huldigte, der sein Pfund vergrub und sein Höchstes darein zu setzen schien, auch in der Christologie die Identität der evangelischen Lehre mit der vorreformatorischen, also das Uebergewicht der göttlichen Seite wo möglich verstärkt herzustellen, so war die gründlichere wissenschaftliche Darlegung des dogmatischen Rechtes der Anthropologie woran es bisher gefehlt, eine doppelte, auch christologische Nothwendigkeit; so nahm aber auch die Richtung auf jene anthropologische Aufgabe im achtzehnten Jahrhundert zunächst eine dem Christenthum und der Christologie wenig freundliche Stellung ein. Aber je freier und ungehinderter in der evangelischen Kirche diese Entwicklung verlief, desto werthvoller ist auch das Resultat, das trotz den vorübergehenden Verwirrungen und Ausartungen der Subjektivität errungen ward, die wissenschaftliche Erkenntniß davon, wie auch das *Wesen des Menschen* gegen den Begriff Gottes sich so wenig ausschließend verhält, daß vielmehr der Mensch erst in Einheit mit Gott, ohne Selbstverlust in Gott, seine Wahrheit erreicht. Das Heranreifen dieser Erkenntniß zu erzählen wird die Aufgabe für die *dritte Epoche* unserer Periode sein. In ihr hat die *menschliche Seite in der Person Christi über die göttliche Seite das Uebergewicht*. Sie bildet

also das direkte Gegenstück der ersten Epoche (vom Jahre 381 bis 1517) was sich bis ins Einzelne wird nachweisen lassen, zum deutlichen Zeichen der Gesetzmäßigkeit des Verlaufs bei allem Schein bloßer chaotischer Willkür.

Ist nun aber so das Gesammtresultat der zweiten Periode eine concrete Erkenntniß dessen, was in der Reformationszeit, der Zeit des Uebergangs von dem Uebergewicht des Göttlichen aber auch der Zeit des freilich nur kurze Zeit währenden Gleichgewichts beider Seiten principiell ausgesprochen worden ist, nemlich daß nur der Gottesbegriff der wahre sein könne, welchem die Menschwerdung nicht widerstrebe, sondern der durch sein ewiges ethisches Wesen dazu sich selbst bestimmt; nicht minder daß auch von der Menschheit jeder Begriff falsch sei, welcher trotzig oder verzagt die Menschwerdung Gottes in ihr entweder für überflüßig oder für etwas zu Hohes ansehen möchte: so werden wir auch mit der neuen dritten Periode die Zeit als gekommen erachten dürfen, wo jene Voraussetzungen gegeben sind, von denen der Fortschritt unseres Dogma wie oben gezeigt zunächst abhängig war, und ohne welche alle Versuche in der Zweiheit der Seiten in Christus die Einheit der Person zu erkennen, nur provisorischen Charakter haben konnten, in der Wirklichkeit aber nur einen einseitigen Charakter gehabt haben, die zukunftreichen christologischen Keime der Reformationszeit ausgenommen, an welche also eine fruchtbare Arbeit in der dritten kaum erst begonnenen Periode wird anzuknüpfen haben.

* * *

Wenden wir uns nun noch insbesondere der ersten Epoche der zweiten Periode zu, deren Grundcharakter im Großen das Uebergewicht der göttlichen Seite über die menschliche ist; so zerfällt die Zeit von 381 bis zur Reformation naturgemäß in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt dieser Epoche mit dem Chalcedonense im Jahr 451 schließend, hat im Gegensatz gegen die antiochenische Schule wie gegen die alexandrinische, gegen Nestorianismus und Eutychianismus, das Problem selbst scharf hinzustellen gesucht.

Das Problem der Einigung beider Seiten in Christus, sagt sie zunächst, ist umgangen von dem Nestorianismus, der einen todten Dualismus, es ist aber auch umgangen vom Eutychianismus, der eine Resorption des Menschlichen durch das Göttliche für Einigung ausgeben will. Ausserdem aber faßten die Väter dieser Synode das Problem selbst positiv so: in Christo sei anzuerkennen eine Zweiheit des Göttlichen und des Menschlichen; diese beiden, eine Zweiheit unendlich und wesentlich verschiedener Naturen, seien gleichwohl zu und innerhalb Einer Person vereinigt. Schon um für diese Aufstellung des Problems die kirchliche Sanction zu erreichen, mußte die Kirche auf Partheien verzichten, die ihr christliches Bewußtseyn darin nicht wieder erkannten. Wenn die Nestorianer fühlten, daß Christi menschliche Natur vor einem einseitigen Uebergewicht der göttlichen durch die chalcedonensischen Formeln nicht sicher gestellt sei, so beklagten sich die Monophysiten, daß gegen die alte Sprachweise von der μία φύσις die Lehre von zwei solchen Naturen in Christus jedes Versuches ihrer Einigung spotten müsse.

Aber auch aus der Mutterkirche selbst bildeten sich die im Nestorianismus und Monophysitismus entlassenen Gegensätze von Neuem hervor, als stete Mahnung an die vom Chalcedonense noch nicht getilgte Schuld. Dieses bildet den Hauptgegenstand der beiden andern Abschnitte.

Der zweite vom Jahre 451—793 stellt dar, wie die in der griechischen Kirche übermächtigen und in immer neue Formen sich kleidenden monophysitischen Neigungen, mit der Richtung auf die Einheit vornemlich durch die abendländische Kirche siegreich bekämpft und wie die chalcedonensische Zweiheit nicht blos behauptet, sondern geschärft wurde, indem die Zweiheit wesensverschiedener Naturen auch zur Zweiheit der Vermögen des Willens und des Wissens, ja auch zur Zweiheit der sämmtlichen Funktionen ausgebildet wurde. Die Zeit vom Jahr 451 bis ins achte Jahrhundert ist also durch ihre synodalen Entscheidungen die Zeit der Schärfung und Durchführung des chalcedonensischen Gegensatzes der beiden Naturen; für die Einigung ihrer selbst geschah wenig der Rede Werthes.

Als nun aber diese Richtung auf den Gegensatz der Naturen in dem Adoptianismus gipfelte, welcher gleichsam das Facit aus der bisherigen Bewegung ziehen wollte, da erschrack das Abendland vor der antiocheniſchen Conſequenz, und es trat mit dem Concil von Frankfurt 793 ein Wendepunkt ein.

Der dritte Abſchnitt dieſer Epoche von dem Frankfurter Concil bis zur Reformation iſt im Allgemeinen die Zeit der Sänftigung des chalcedonenſiſchen Gegenſatzes, zeigt überwiegend die Richtung auf die Einheit der Perſon. Schon die Zeit des zweiten Abſchnittes hatte in ihrer Durchführung des Gegenſatzes beider Naturen ſich dadurch beruhigt, daß ja das Perſonbildende in Chriſtus excluſiv der allmächtige Logos ſei, der als ſolcher wohl vermöge die Zweiheit, wie weit ſie auch auseinander gehe, in Einheit zuſammenzuhalten, wie denn auch allerdings dieſer eine Punkt genügt, um die göttliche Natur in einſeitigem Uebergewicht zu erhalten. Gegen dieſen monophyſitiſchen oder doketiſchen Reſt der kirchlich noch nicht ſanktionirt war, noch es je wurde, hatte der Adoptianismus ſich beſonders erhoben, in der Hoffnung, die Einheit der Perſon Chriſti bewahren zu können auch wenn die menſchliche Seite wie die göttliche perſönlich gedacht ſei. Aber ſeit der von ſeiner Niederlage an datirenden Wendung der kirchlichen Wiſſenſchaft zur Einheit der Perſon ward nun die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti der am lebhafteſten vertretene und ausgebildete Satz, der aufs engſte mit der ganzen magiſchen Seite der mittelalterlichen Gnadenlehre zuſammenhängt; wie denn darin auch gleichſam das Urbild der myſtiſchen Entzückung des Menſchen in Gott verborgen war. Allein bald genug zeigte ſich die Folge: nemlich eine ſolche ſelbſtloſe Menſchheit Chriſti hebt die Wahrheit der Menſchwerdung auf. Chriſti Menſchheit wird zum bloßen Gewand der Gottheit, zur Theophanie; die eigentliche Idee der Gottmenſchheit iſt im Nihilianismus aufgegeben. So iſt Chriſtus gleichſam nur wieder zum Logos mit einem menſchlichen Kleide geworden, und die Scholaſtik ſucht zu beweiſen, daß eine Menſchwerdung auch nicht nöthig aber doch möglich und wirklich war, im uneigentlichen Sinne genommen. So war denn das Problem unter

dem Vorgeben der Lösung eigentlich begraben, und bereits treten Surrogate der Christologie in Masse in die Kirche ein. Zwar das ehrliche Wort des Lombarden, welches das Geheimniß dieser kirchlichen Christologie unverhohlen aussprach, wurde officiell desavouirt. Aber die Sache konnte sich nicht ändern, so lange die menschliche Natur selbstlos ohne eigene Bedeutung in sich dastand. Immer enger schürzte sich der Knoten, je mehr der Begriff der menschlichen Persönlichkeit anderweit, freilich meist in pelagianisirender Weise, zu tagen und sich dem Magischen zur Seite, ja entgegenzusetzen begann. Ein Theil der Scholastik bleibt in der traditionellen Bahn, aber in ihrer Unproduktivität und in ihrem Rückgange zu einfacheren mystischen Anschauungen von der Person Christi zeigt sich schon ein beginnendes Absterben des Interesses für die bisherige begriffliche Ausbildung der Christologie. So bei Thomas. Ein anderer Theil lenkt zu adoptianischen Sätzen zurück, die auch jetzt keine Verdammung mehr erfahren; aber eingeengt in die kirchlichen Formeln und im Gefühl der Schwierigkeiten ihrer Vereinigung ringt man vergeblich nach einer Lösung. So Duns Scotus. Im Ganzen wird ein Schwanken, eine Unsicherheit sichtbar, die in einem rathlosen Skepticismus mit blinder Unterwerfung unter die kirchliche Autorität endigt, der die Verantwortung für die Enantiophanien oder wirklichen Widersprüche in ihren Sätzen überlassen wird. Doch ist noch Eine lebendige Linie übrig, in der sich der Faden der christologischen Entwicklung fortspinnt: das ist die mystische Richtung, die in der Reformation ihr normales kirchliches Ende durch ihre Vollendung fand. Zwar bleibt auch sie bei der Unpersönlichkeit der Menschheit in Christus stehen, aber faßt diese allgemein als Vollendung der menschlichen Natur. So ist darin der Satz enthalten: daß es dem Wesen Gottes und des Menschen nicht widerspreche, sondern einzig gemäß sei, in die innigste persönliche Gemeinschaft zu treten, ja daß nur Gott die wahre Persönlichkeit des Menschen sei und hierin keine Verkürzung des Menschlichen liege. Wie weit war sie hiemit von dem Geiste und den Sätzen des chalcedonensischen Conciles abgegangen! Es ist aber das Verdienst besonders der lutherischen Kirche und ihrer Lehre von der Communicatio idiomatum, nicht wie die Mystik

blos bei der Einheit des Ich verweilt und in dasselbe d. h. in die göttliche Hypostase die menschliche Seite versenkt, sondern die Einigung der Naturen *selbst untereinander* als das Hauptproblem aufgestellt und an seiner Lösung gearbeitet zu haben. Da jedoch sichtlich hierin schon ein Abbrechen des Baues der vom Jahr 451—793 aufgeführt war beginnt, obschon die alten Voraussetzungen noch vielfach nachwirken, so gehört die *lutherische Christologie* in die zweite Epoche unserer Periode. Es wird sich zeigen lassen, daß sie einerseits den Abschluß der alten Zeit bildet, jedoch dieses durch ein Princip das sie andrerseits schon auch zum Anfangspunkt einer neuen macht.

* * *

Was der Puls der christologischen Bewegung in den verschiedenen Abschnitten der ersten Epoche (von 381—1517) war, haben wir übersichtlich darzulegen versucht. Wir haben nun noch die *Unionsweisen* zu überblicken, welche bei den so mannichfaltigen christologischen Standpunkten dieser Epoche sich ergeben.

Keine christliche Zeit wollte ohne eine Christologie sein: jede wendet das Maaß ihrer Erkenntniß Gottes und des Menschen auf dieses Dogma an, dessen Geschichte insofern eine Haupterkenntnißquelle des Begriffes ist, den jede Zeit von Gott und von dem Menschen hatte. Aber eine Christologie ist noch nicht da, wo Christus nicht als eine *Einheit* des Göttlichen und Menschlichen gedacht ist, und so stellte sich an jede Zeit, was auch sonst ihr Standpunkt oder ihr christologisches Hauptbestreben war, die Forderung anzugeben, wie sie sich bei ihren Prämissen die *Unio* denke.

Die verschiedenen der Reihe nach auftretenden Unionsweisen nun zerfallen in *drei* Gattungen, die einen Fortschritt bilden: aber so, daß die erste und die zweite einander direkt entgegenstehen.

A. Die *erste* Gattung, deren Hauptvertreter zum Theil noch der vorigen Periode angehören, hat noch am meisten Aehnlichkeit mit dem Doketismus und Ebjonitismus, indem sie durch die Unio die Eigenthümlichkeit der einen oder der andern Natur ganz oder theilweise verletzt, sei es, daß sie die göttliche Natur sich in die menschliche *verwandeln* läßt, was ebjonitisch, oder die mensch-

liche in die göttliche, was doketisch ausfallen muß, oder daß sie endlich beide sich durch einander temperiren läßt, so daß wie in der Chemie das Produkt ein Gemeinsames, eine Mischung aus beiden Faktoren ist. Von der ersten Form war im ersten Bande vielfach die Rede; der zweiten gehört der Eutychianismus, der dritten der Theopaschitismus an. Sie alle gehören der monophysitischen Familie zu, die das Menschliche und Göttliche nicht minder als die Antiochener exclusiv gegen einander denkt, so daß die Einheit die sie sucht nur durch ganze oder theilweise Absorption zu Stande kömmt, und zwar durch das Göttliche, das überwiegend unter physischen Kategorien gedacht ist.

B. Die zweite Gattung die sich besonders an die kirchliche Verdammung des Apollinarismus anschloß, wußte gleichfalls die beiden Naturen nur als sich ausschließende Gegensätze zu denken, wollte aber beide in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig bewahren im Interesse vornemlich für die Menschheit und einen gesetzlichen Gottesbegriff. Dennoch meinte sie eine Einheit der Gesammtperson behaupten zu können, natürlich nur durch ein drittes ausserhalb der beiden Naturen gegebenes Princip.

Kaum nennenswerth ist die Vorstellung, welche ohne auf das zusammenschließende Princip weiter zu achten, die Person Christi nur als das Facit der zusammentreffenden zwei Naturen denkt, also sich gar nicht die Mühe nimmt zu erwägen, ob denn die zwei Naturen zusammengehen können, ob sie so gleichartig seien, daß sie in Eine Summe (= Person) addirt werden können; und ob nicht jede derselben schon für sich Person sei. Da offenbar ist, daß hier die zwei Naturen nur gleichsam arithmetisch zusammenaddirt, zusammengesprochen, nur in Gedanken als eine Einheit gesetzt werden, so ist die unio hier zugleich eine blos nominelle, unio verbalis; es ist nur gefordert, beide Naturen zu gleicher Zeit zu denken, das Problem ist noch nicht präcisirt, geschweige denn etwas zur Lösung gethan.

Ward nun aber eine reale Unio gesucht, so lag

a) am nächsten der Gedanke, die göttliche und die menschliche Natur seien dadurch Eins, daß die erstere in der letztern sei als in ihrem Tempel oder Kleid. Aber dieses bloße reale Zu-

sammensein, d. h. die Einheit, die durch die Gemeinsamkeit des Ortes hervorgebracht wird (unio localis), setzt im besten Falle die Menschwerdung zur Theophanie herab, wird aber für sich genauer betrachtet dadurch illusorisch, daß die göttliche Natur — wird bei ihrem gleichsam physischen Seyn stehen geblieben, — vermöge der Allgegenwart überall ebenso wie in der Menschheit Christi scheint wohnen zu müssen.

Wesentlich gleich mit dieser Ansicht wäre die Berufung auf den Machtwillen Gottes, der im Stande sei, die zwei obwohl wesensverschiedenen und innerlich in keiner Weise zusammengehörigen sondern entgegengesetzten Naturen zu Einem Ganzen zusammenzufügen. (Mechanische unio.)

b. Da jedoch die beiden Naturen nicht blos leblose Substanzen sind, so würde eine so todte Form der Verbindung beide verletzen. Daher haben Theodor v. Mopsv. und Nestorius, deren συνάφεια sonst dieser Ansicht am nächsten steht, damit bereits auch die Anfänge einer höheren freilich noch in gleicher Linie liegenden Form verbunden, nemlich die Annahme, daß der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung gleichsam wahlverwandtschaftlich zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen von Gott desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen, nemlich die Sohneswürde, mochte nun jene Beschaffenheit als angeboren oder als erst erworben anzusehen sein. Diese Ansicht, wornach um des besonderen Werthes der menschlichen Natur Christi willen vor dem Forum des göttlichen Urtheils die Beziehung des Logos zu diesem Menschen eine besondere sei, können wir nach ihrem objektiven Grunde eine unio vermöge der Rechtsidee oder unio forensis, nach ihrer realen Beschaffenheit aber die beziehungsweise Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετικὴ nennen.

c. Wird nun aber näher darauf geachtet, daß das Ausgezeichnete in Christi menschlicher Natur, dem sich die besondere Sympathie der allgegenwärtigen göttlichen zugewendet hat, auf Erden nicht sowohl in physischen Vorzügen bestehen kann, als

in moralischen, namentlich darin, daß auch dieser Mensch eine Sympathie für das Göttliche hat, jedoch auf dem Grunde zweier entgegengesetzter Substanzen, mithin so, daß nicht die Substanzen einander zugewendet Einigung unter sich suchen könnten, sondern nur so, daß jede von beiden innerlich für sich bleibend doch namentlich Dasselbe will wie die andere, so hatte man die subjektiv-moralische unio, oder diejenige Einheit, welche in der Harmonie zweier im Uebrigen getrennter Willen besteht, die denselben Inhalt in ähnlicher Form oder Weise wollen. Aber obwohl diese Weise die unio zu denken, schon geistigere Art hat, so giengen da doch die Willensacte selbst auf welche das Hauptgewicht fiele, dem Standpunkt des Gesetzes oder Rechtes analog, von zwei gesonderten sich gegenüberstehenden geistigen Lebensheerden aus. Die Naturen wären nicht mehr blos passiv zusammengefügt, sondern als thätig gedacht, sie producirten ihre Einheit; aber diese läge ausser ihnen selbst, in der bloßen Aehnlichkeit ihrer Bethätigung und in dem gemeinsamen Objekt. Aber die Annahme solcher zweier Lebensheerde mußte auf eine ewig coordinirte Doppelpersönlichkeit führen. Das konnte bei dem Versuch der subjektiv-moralischen unio nicht länger verborgen bleiben. Daß so die Christologie in einen Dualismus auslaufe, dessen beide oberste Spitzen (Iche) nur durch eine ideelle Einheit über ihnen zusammengehalten wäre, mißbilligte die Kirche mit Recht nicht minder als die Theorieen der ersten Gattung, beides zu Chalcedon. Sie stellte ihrerseits das christologische Problem in der oben geschilderten Weise als Glaubensartikel fest.

C. Wenn die zweite Gattung von Theorieen gerade durch den Fortschritt zu höheren Formen ihrer selbst, von der Zweiheit der Naturen folgerecht auch zur Zweiheit der Personen getrieben war, immer aber die Einheit nur etwas den Naturen und Personen Aeußeres hatte sein lassen, so nahm das Chalcedonense zwar die Zweiheit der Naturen aber nicht der Iche in Christi Gesammtperson an, und suchte vielmehr eine unio durch ein inneres Princip in der Gesammtperson. Und damit leitet sich die dritte Gattung der in unsrer Epoche aufgestellten Unionsweisen ein: freilich was nie zu vergessen, zunächst unter der

antiochenischen Voraussetzung der Wesensverschiedenheit und des Gegensatzes der beiden Naturen.

Zuerst nun suchte der Monotheletismus (der sich nicht blos auf das Wollen, sondern auch auf das Erkennen bezieht) die Einheit der zwei Naturen dadurch festzuhalten, daß er die Vermögen und das ganze System ihrer Funktionen oder die Wirklichkeit der Lebensthätigkeiten als eine Einheit darzuthun versuchte. Er lehrte namentlich in Christus eine Einheit der zwei Naturen zwar nicht der Substanz, aber auch nicht blos ihrem beiderseitigen gewollten Objekte nach, sondern in ihrer concreten Beschaffenheit und Wirklichkeit, d. h. Einheit des Willensvermögens, des actuellen Wollens und des Werkes. Aber darin war nur ein Rest der Verwandlungslehre zu sehen, indem bei bleibender innerer Geschiedenheit die Substanzen in ihrer concreten Lebendigkeit ganz oder theilweise eine Absorption durcheinander oder eine Verwandlung in einander erfahren sollten, damit die lebendige Einheit der Person herauskäme: daher es begreiflich ist, daß durch den Monotheletismus zunächst nur der Muth hervorgelockt wurde, den Dyotheletismus als christologische Wahrheit auszusprechen.

Aber nun war die Einheit aus dem Gebiete der Naturen nicht nur, sondern auch der Vermögen und Lebensthätigkeiten verwiesen. Christus stand da als eine Zweiheit von Substanzen, welche sogar auch als ein Doppelsystem von Vermögen und Lebensthätigkeiten sollten gedacht werden. Woher sollte nun noch eine innere Einheit der Person kommen?

Die allgemeine Antwort mußte nun sein: die Gesammtperson in der Unterschiedenheit ihrer Seiten oder Theile woraus sie zusammengesetzt ist, ist Eine durch die Einheit des Centrums, des Ich. Das ist die unio hypostatica, (die Einheit durch die Einheit des Ich) welche jetzt erst ihre Geschichte durchläuft. Christus ist nicht mehr blos Eine Person als Resultat des Zusammentreffens der zwei Naturen, sondern auch umgekehrt, die Person des Sohnes ist das Princip welches die Naturen zur Gesammtperson vereint und vereint hält. Die Hypostase des Sohns, ein Theil der zusammengesetzten Person, ist zugleich ihr Einheits-

princip, die Person dieser Persönlichkeit. Nachdem erstens die unio hypostatica in diesem Sinn noch unbestimmter von den letzten namhaften griechischen Lehrern aufgestellt war, geht sie zweitens im Abendland in den Gegensatz des Adoptianismus und Nihilianismus aus einander, bis drittens die Reformation das Wahre beider zusammenzufassen beginnt, freilich nur um den Preis einer Reform der antiken und namentlich chalcedonensischen Basis überhaupt.

a. Die Kirchenlehrer, vornemlich Maximus und Johannes Damasc. sagen: das Princip der Einheit ligt innerhalb des Complexes der Gesammtpersönlichkeit selbst. Der eine Theil von dieser nemlich, die Hypostase des Sohnes Gottes, macht sich auch zum Princip der Einheit des Ganzen; die Person des Gottmenschen kommt nur zu Stande durch die That der die menschliche Natur annehmenden Hypostase des Sohnes Gottes. Diese ist zugleich das Ich, welches die beiden an sich entgegengesetzten Naturen und Lebenssysteme doch in einer Einheit zusammenhält. Durch diese Einheit und Selbigkeit des Ich, in welche auch die menschliche Natur eingepflanzt ist, wird nicht blos ein nomineller Austausch (ἀντίδοσις) der Prädikate beider Naturen möglich, sondern auch eine Ineinanderbewegung beider Naturen die einander durchgehen, wirklich, und menschlicher Seits eine Steigerung der eigenen Kräfte und Vorzüge, die man Vergöttlichung nennen kann, bewirkt (θέωσις). Das Ich des Gottessohns hat aber durch seine göttliche Natur alle göttlichen Kräfte und Eigenschaften; daher es die menschliche Natur in Wissen und Wollen bestimmt.

b. Der Gegensatz, in den diese unbestimmtere Lehre auseinandergeht. Diese Περιχώρησις stellt allerdings eine lebendigere Form der unio localis dar, aber nicht wesentlich mehr. Es ligt in diesem Sichineinanderneigen und Durchdringen der Naturen der Ansatz eines Processes der Einigung, aber keine Durchführung. Denn die Naturen sollen der Substanz und Form nach unverändert sie selbst bleiben, ja die Einheit soll jederzeit gleich fertig sein. Vornemlich aber war völlig unklar, wie die behauptete Selbständigkeit ja Willensfreiheit der menschlichen Natur nicht

zum leeren Scheine, die Menschheit zum bloßen selbstlosen Organe werde, wenn doch der Logos und seine allmächtige Natur den innersten beherrschenden Mittelpunkt für sie bilde.

α. Daher konnte der Adoptianismus glauben, die kirchliche Zweiheit der Naturen und ihrer Lebensthätigkeiten folgerichtiger durchzuführen, indem er statt solchen Uebergewichts der allmächtigen göttlichen Hypostase vielmehr annahm, die zwei Lebenssysteme in Christus haben jede ihr Ich, aber dieses sei zugleich der Punkt, in welchem sie wie zwei gegeneinandergeneigte Linien sich treffen. Der reale Einheitspunkt jedes der Lebenssysteme, das Ich, sei auch zugleich das beiden Gemeinsame, ihr identischer Einheitspunkt. Darin ligt: wie verschieden auch die Naturen seien, das Ich, unterschieden von der Natur, könne gemeinsam und der reale Einheitspunkt sein. Dieses Ich nannten sie beiderseits Sohn, und meinten an diesem mezzo termine dasjenige gefunden zu haben, was beiden Naturen zukommen und für beide das reale Gemeinschaftsband sein könne.

Daß das Ich der göttlichen Hypostase auch als Ich der menschlichen Natur anzusehen sei, das war bisher nicht geläugnet, und darin ligt der letzte Grund, warum noch die Lehre des Maximus und Johannes Dam. der menschlichen Natur wirklich eine Selbständigkeit zu lassen scheinen konnte. Aber die Unklarheit, welche sie über diesen Punkt übrig ließen, kam durch den Adoptianismus zur Entscheidung. Mit seiner Verwerfung wenden sich die Kirchenlehrer bestimmt der Ansicht zu, daß Christi Menschheit nicht persönlich sei.

β. Aber die Consequenz hievon war der Nihilianismus; Christus ward zur bloßen Theophanie; er ist nun nicht sowohl ein Mensch, als der Sohn Gottes, der die angezogene menschliche Gestalt zum Symbol seiner Offenbarung macht. Aber damit war man, nur in einer dem Monophysitismus ähnlichen Betonung der göttlichen Seite, zu jenen elementaren Vorstellungen der antiocheniſchen Schule (B. a.) zurückgekommen.

γ. Der Adoptianismus und der Nihilianismus war verworfen: aber eine das Falsche beider ausschließende Vereinigung des Wahren in beiden, wie wir sie immer folgen sehen, ist in

den Schranken des Mittelalters nicht mehr zu finden: wie auch das Tridentinische Concil hiefür gar nichts leistet. Die Kraft der Theologie, welche die zwei Naturen als einen Dualismus faßt, und aus ihrem Bereiche wie aus dem Gebiet ihrer Vermögen und Funktionen die Einheit verweist, sie also nur in das Gebiet des Ich verlegt, versagte ihre weiteren Dienste. Kehrt doch die Schwierigkeit, wie die göttliche Natur mit der menschlichen zusammengehen könne, wenn sie unendlich verschieden sind, ganz wieder, wenn auch die Frage so gestellt wird: wie kann es die göttliche Hypostase? Und selbst wenn die göttliche Hypostase ohne die Natur also das göttliche Ich ohne die göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur annehmen oder in sich einpflanzen sollte, wie Thomas meint, so ist nicht zu sehen, wie solches Ich mit der menschlichen Natur sich vereinigen könne, wenn diese absolut verschiedener Art ist. Die Hauptsache aber bleibt, daß fast alle Scholastiker bekennen, die Menschwerdung sage eigentlich nicht für Gott etwas Besonderes, Neues aus, sondern nur eine eigenthümliche Beziehung der menschlichen Natur in Christus zu dem allgegenwärtigen, ewig unveränderlichen Logos, der außer ihr wie in ihr ist. Diese eigenthümliche Relation der Menschheit Christi zum Logos konnte dann entweder darin bestehen, daß die menschliche Natur nur im Logos ihre Persönlichkeit hat, und das führt zum Nihilianismus. Oder darin, daß in Christus die menschliche Natur sich in einziger Weise activ zum Logos verhält, nemlich vollkommen gehorsam und daran die vollkommene Empfänglichkeit für ihn hat, was zum Adoptianismus zurückführt.

c. Aus diesem Schwanken zwischen Adoptianismus und Nihilianismus findet die alte Form der unio hypostatica keinen Ausweg. Die Vorandeutung des Fortschritts ligt in der bei einigen Scholastikern besonders aber bei den Mystikern sich findenden Lehre, daß die Hypostase des Sohnes nicht blos die Menschheit nicht beraube, auch nicht blos eine Ehre für sie sei, sondern daß das Verlangen der menschlichen Natur nach Persönlichkeit in der Person des Sohnes überschwängliche Sättigung finde. Nur daß wie gesagt dieses noch nicht frei ist von der Vorstellung, daß durch Negieren und Uebersteigen ihres eigenen Begriffes, durch

Entzückung u. s. f. die Vollendung des Menschen erreicht werde, was Nicol. von Cusa zu systematisiren und zu fixiren gesucht hat.

Es war der Reformation vorbehalten, der unio hypostatica eine Wendung zu geben, welche sowohl die göttliche Person der menschlichen Natur bestimmter aneignete, als auch für die Einheit das Gebiet der Wirklichkeit der Naturen, ihre Kräfte und Eigenschaften (idiomata) zurückforderte.

Erste Epoche

der zweiten Periode.

Vom Jahre 381 bis zur Reformation.

Die Zeit des einseitigen Uebergewichtes der göttlichen Seite über die menschliche in Christi Person.

Erster Abschnitt.

Die Feststellung der beiden Seiten in Christus als zweier wesensverschiedener Naturen in Einer Person.

Vom Constantinop. Concil im J. 381 bis zum Chalcedonensischen im J. 451.

Erstes Kapitel.

Die antiochenische Christologie. Diodor v. Tarsus. Theodor v. Mopsvestia. Nestorius.

Die Blüthezeit der antiochenischen Schule und ihr größester kirchlicher Einfluß fällt in unsern Abschnitt, theils durch Männer wie Diodor, Theodor, Nestorius u. A., theils durch den Sieg ihrer Richtung über den Apollinarismus. Ihre Kraft ligt aber nicht auf Seiten theologischer Speculation; sie verhält sich zur Trinitätslehre auch in ihrer christologischen Beziehung traditionell, ohne Zweifel in aller Aufrichtigkeit. Ihr Schwerpunkt und ihre schöpferische Kraft ligt auf Seiten der Anthropologie (Diodor z. B. hat den Manichäismus und Fatalismus bekämpft) überhaupt auf der historischen und empirischen Seite: doch dieses so, daß namentlich Theodor v. Mopsvestia auch zu einer speculativen Gestaltung des Weltbegriffs fortschreitet, den er für seine sehr eigenthümliche Christologie verwendet.

Doch bevor wir zum Einzelnen fortgehen, lohnt es auf die syrische Kirche im Allgemeinen einen Blick zu werfen, deren Geschichte, noch vielfach dunkel, immer mehr die gerechte Aufmerksamkeit auf sich zieht und ohne Zweifel in den nächsten Jahren noch manche Aufhellung zu erwarten hat [1]).

Die syrische Kirche zerfällt in zwei Haupttheile. Der westliche mit Antiochia als Mittelpunkt hat die Städte Hierapolis, Laodicea, Emesa, Samosata, lauter Namen, die uns schon durch namhafte Männer repräsentirt sind. In der östlichen syrischen Kirche sind die Hauptpunkte Edessa und Nisibis im obern Theil Mesopotamiens; Seleucia, Ctesiphon, Babylon im südlichen. In beiden Theilen des östlichen waren überaus zahlreiche jüdische

[1]) Man erinnere sich an die neueren Untersuchungen über die ignatianischen Briefe, die sich an die kürzeste, syrische von Cureton aufgefundene Recension anschlossen, namentlich an die Arbeiten von Bunsen, Ritschl, Weiß, andererseits Baur und Uhlhorn. Auch der neue pseudonyme Fund aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts, *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα* ed. Miller, bringt viele neue Aufschlüsse über die geistigen Bewegungen in der syrischen Kirche der ersten Jahrhunderte, und Bunsen in seinem Werke: Hippolytus und seine Zeit Bd. I. 1852. hat mit Recht auf die große Bedeutung dieses Werkes für Kritik und Geschichte aufmerksam gemacht. — Der historisch-kritische Standpunkt für die Christologie, den unser erster Band einnahm, hat durch diese unerwartete Entdeckung eine reiche Bestätigung gefunden, namentlich auch der wichtige Satz, daß in der alten christlichen Kirche nie eine ebjonitische Christologie herrschend war, allerdings aber lange und weit verbreitet eine trinitätlose Lehre von Christi Gottheit sich vorfand, also ein Monarchianismus, der Anfangs dem Patripassianismus ähnlich, allmählig dem Sabellianismus sich zuneigte (Sec. 3.) nachdem im zweiten Jahrhundert die Logoslehre in ihrer Entwicklung keine ausdauernde Widerstandskraft gegen ihn bewährt hatte. — Weitere Ausbeute in Betreff der syrischen Kirche steht noch zu erwarten, wenn es gelingt, die syrische Kirchenverfassungsgeschichte theils mittelst des antiochenischen Textes der apostolischen Konstitutionen, theils mittelst der im brittischen Museum enthaltenen Schätze aus der alten syrischen Literatur herzustellen, was auch für die Pseudo-Clementinen neues Licht verspricht. Vgl. Bunsen: Hippolytus I., 418 ff. — Bickell: Geschichte des Kirchenrechts 1843. S. 63. 185 f. 215 ff.

Kolonieen; im nördlichen um Christi Zeit eine jüdische Königsfamilie. Schnell und still schlug das Christenthum hier Wurzel [2]) und fand in Edessa und Nisibis Stätten höherer gelehrter Bildung, so daß schon im zweiten Jahrhundert ein Fürst Abgarus von Edessa, der von 152—187 regierte, und ein Freund des Bardesanes war, sich dem Christenthum zuwandte [3]). Was daher oben Band I, 144. 145. über Antiochien und die alte Blüthe der westsyrischen Kirche gesagt ist, gilt in ähnlichem Maaß vom zweiten Jahrhundert an auch von der ostsyrischen, die mit Armenien und Persien in näherer Verbindung stand und oft auch die assyrische heißt. Durch die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon vorhandene syrische Uebersetzung des N. T., durch alte christliche Hymnologie, Ausbildung des Kultus und der Verfassung muß dort frühe das Christenthum nationale Gestalt angenommen haben. Das rege Leben in der syrischen Christenheit des zweiten Jahrhunderts beweisen auch die zahlreichen gnostischen Erscheinungen [4]), die Werke des Theophilus von Antiochien und Tatians, (des Assyrers d. h. östlichen Syrers mit den Encratiten) dessen Diatessaron wie die Commentare des Theophilus und Serapion ein erwachtes Schriftstudium darthun. Die mesopotamischen Bischöfe sollen ihre Ordination Anfangs in Antiochia, dann in Jerusalem genommen haben, was wenigstens einen Wink für die innere Geschichte des Geistes der dortigen

[2]) Nach der Tradition durch Adäus und seine Schüler Aghäus und Maris.

[3]) Nach Münzen mit dem Kreuzeszeichen Assemanni Bibl. Or. I, 423. Wichelhaus, de Novi Test. Versione Syriaca antiqua, quam Peschitho vocant LL. IV. 1850. S. 50 ff. Wichelhaus nimmt als Entstehungsort der Peschito Nisibis an.

[4]) Auch viele Apocryphen haben ihren Ursprung in den syrischen Gegenden. — Ferner erinnere man sich an die fruchtbare ignatianische Literatur; sodann an die Minäer s. o. Bd. I, 305. oder Nazoräer, die wahrscheinlich auch auf Ostsyrien weisen; sodann Bd. I, 442. 443. an den Lehrer des Clemens v. Alex. aus Assyrien und den aus Cölesyrien; an die Excerpta Theodoti I, 505 ff. mit den Melchisedekianern. Im dritten Jahrhundert ist diese Kirche Ost-Syriens auch als Brücke des Manichäismus wichtig, dem sich besonders der Armenier Archelaus entgegenstellte.

Christenheit enthalten kann. Nach Barchochba stellte sich die östliche syrische Kirche unabhängig und ihre Bischöfe hatten ein Band an dem Bischofssitz zu Seleucia, wo hienach zuerst die pseudoclem. Idee eines Oberbischofs realisirt wäre. Im dritten Jahrhundert sind ausser Serapion, dem Forscher in der pseudepigraphischen Literatur (Euseb. H. E. 6, 12.) als gelehrter Presbyter Malchion und Dorotheus (ebendas. 9, 29. 7, 32) beide zugleich Kenner der griechischen Literatur zu nennen, an welche sich Lucian, des edessenischen Macarius Zuhörer (Vita Luciani Presbyt. et Martyris), des Arius Lehrer (s. o. Bd. I, 733. 802. ff.) als Kritiker besonders des A. T. mit einer ganzen Schule anschloß. Aehnliches wird aus dem dritten Jahrh. von einer edessenischen christlichen Schule berichtet, in der Macarius die heilige Schrift erklärt haben soll. Die ältesten bedeutenden Synoden, die zu Antiochia gegen Paul von Samosata fallen gleichfalls nach Syrien; und wie dieser, ja vielleicht auch Beryll von Bostra mit jenem syrischen Theodotus, dessen Fragmente wir bei Clemens haben, zusammenhänge, ist früher gezeigt (I, 505—516. und 551 ff.). Welche Bewegung durch alles dieses und besonders durch Paul im westlichen Syrien bis in den Norden hinauf erregt ward, wo Gregorius Thaumaturgus mit seinen Brüdern die armenische Kirche leitete (welche ihrerseits wieder mit der ostsyrischen in näherer — auch politischer Verbindung stand) ist gleichfalls früher berichtet. Vollends aber im vierten Jahrhundert war Nisibis fast ganz christlich; hier blühte der berühmte Bischof Jakob von Nisibis (vgl. s. Sermones in der Galland. Biblioth. T. V, S. III—CLVI), sein Schüler Ephräm, der Prophet der Syrer genannt, in Edessa, wo die gelehrte christliche Schule mit einer Bibliothek ausgestattet war. In Ostsyrien fand aber auch Audius (Udo) seinen zahlreichen Anhang (Audianer); ferner die Messalianer (die Beter Esr. 6, 10.) und die Hypsistarier (s. u.) von den persischen und chaldäischen Einflüssen zu schweigen.

Die Mesopotamischen Bischöfe (von Nisibis, Edessa, Amida, Carrhä u. s. w.) erschienen auf den Synoden zu Nicäa, Antiochia, Constantinopel, und der Eremit Julianus Saba bekämpfte, nach Antiochia gerufen, die Arianer.

Zur Schule Westsyriens gehören nach Lucian Eusebius von Emisa, Diodor von Tarsus mit Carterius und dem Schüler Diodors, Theodorus nachher Bischof in Mopsvestia in Cilicien [5]).

Besondere Beachtung verdient nun aber noch die nicht unbedeutende Verschiedenheit des Geistes im westlichen und im östlichen Syrien, die da sie nicht vorübergehend ist, als eine doppelte syrische Schule bezeichnet zu werden verdient. Die Beschaffenheit dieses Geistes zeigt sich uns sofort, wenn wir nur den Männern des westlichen Syriens (Sec. 2. 3.) Theophilus, Malchion und Dorotheus, Paul von Samosata gegenüberstellen den Tatian, Bardesanes mit andern dualistischen Gnostikern; aus dem vierten Jahrhundert aber einem Lucian, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsv., einen Audius, Jakob von Nisibis und Ephräm. Sie verhalten sich ähnlich zu einander, wie in Afrika im dritten Jahrhundert die alexandrinische Schule zur nordafrikanischen. Schwung der Fantasie und Feuer des praktisch-religiösen Geistes, Innigkeit und zum Theil Tiefe der Gedanken zeichnet die ostsyrische Schule aus: aber auch orientalisches Pathos und überreiche Bilderpracht [6]), Hang zur Mystik und zur Asceſe. An Klöstern wetteifert Ostsyrien frühe (seit Hilarion im vierten Jahrhundert) wie kein

---

[5]) Vgl. Sieffert: Theodorus Mopsvestenus V. T. sobrie interpretandi vindex. Comment. Regiom. 1827. und mein Weihnachtsprogramm über Theodori Mopsv. doctrina de imagine Dei 1844. Die Einleitung handelt von der antiochen. Schule.

[6]) Diesem Geiste gemäß, der in den religiösen Lehren und dem Geiste der angrenzenden Völker immer neue Anregungen, ja Fermente ohne Zahl erhielt, ist die ostsyrische Kirche besonders productiv in Hymnologie, Liturgie, in Ausbildung des kirchlichen Ritus und der Verfassung. Kein Wunder, daß die ignatianischen Schriften, in deren Geist namentlich Ephräm wie eingetaucht ist, hier besonders sich einbürgerten und durch frühe Uebersetzung eine zweite Heimath fanden. Der Verkehr zwischen beiden Theilen Syriens war übrigens lebhaft (wie auch der zwischen ihnen und Aegypten). Griechische Sprache und Literatur war in beiden Theilen im Umlauf.

anderes Land mit Aegypten; diese Klöster haben auch zum Theil die Wissenschaft gepflegt, und mit den ägyptischen und libyschen Klöstern in einem lebendigen Verkehr gestanden. Beide hatten an einander Bundesgenossen, besonders seit der alte Geist der aler. Schule einem dogmatistischen und mönchischen wich, was für das Verständniß der folgenden Geschichte nach Athanasius seit Theophilus von Alexandrien von Bedeutung ist. Die westsyrische Kirche dagegen zeigt frühe den Charakter der Nüchternheit, Verständigkeit, Kritik, am entschiedensten vom dritten bis fünften Jahrhundert. Hat die erstere einen Hang zur Theosophie und damit einen Anschließungspunkt an die orientalischen Religionssysteme, so geht die westsyrische Kirche von dem festen Boden der Empirie und Geschichte aus. Mit Einem Wort die beiden Theile der syrischen Kirche gehen in einen Gegensatz auseinander, der mit dem Gegensatz zwischen der lutherischen und reformirten Confession manche Aehnlichkeit hat, was sich besonders an Ephräm in vielen Punkten nachweisen ließe [7]). Mit Apollinaris von Laodicea dessen Geist der ostsyrischen Kirche näher steht als der antiochenischen, dringt der Gegensatz auch in die westsyrische Kirche selbst ein [8]), und das mußte einer consolidirten

---

[7]) Besonders auch in der Abendmahlslehre. Die des Ephräm ist der des Ignatius ähnlich (s. o. Bd. I, 157. 158.). In seiner Christologie ist die göttliche Seite im entschiedenen Uebergewicht, aber so, daß er die Einheit der Person sehr stark betont und die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων auch anwendet, um jene an den Leiden der menschlichen Seite sich betheiligen zu lassen.

[8]) Es verdient Beachtung, daß die Anthropologie des Apollinaris, auf welcher auch seine Christologie ruht, mit der des Jacob von Nisibis wesentlich dieselbe ist (vergl. Jacobi Nisib. VI. Sermo de Devotis §. XIII. Galland. Bibl. T. V. p. XLIX. L.). Die erste Zeugung gibt nur den Spiritus animalis, qui confirmatur in ventre, daher die Sterblichkeit: erst die heil. Taufe gibt den Geist aus der Gottheit selbst, der die wahre Persönlichkeit des Menschen und zur Auferstehung des Leibes seiner Zeit behülflich ist (s. o. I, 992 ff.). Die Ableitung der apollinaristischen Trichotomie von Plato genügt nicht, denn das πνεῦμα oder den νοῦς im christlichen Sinne, nicht blos in Christus sondern auch in den Christen, in welchen die Idee des göttlichen Ebenbildes verwirklicht ist,

Schule, wie die antiochenische war, doppelt empfindlich sein. Die Art, wie die Antiochener bis auf Theodoret herab sich gegen den Apollinaris vernehmen lassen, läßt uns eine tiefe Gereiztheit über das Eindringen eines fremden ihnen polarisch entgegengesetzten Elementes fühlen.

Die Verschiedenheit dieses Geistes tritt nirgends schlagender hervor als an einem Punkt, wo beide sich in merkwürdiger Weise berühren, in der Art der Auslegung. Beide nemlich treten der allegorisirenden Willkür, wie sie besonders seit Origenes herrschend geworden war, entgegen und verlangen eine genaue, den grammatischen Wortsinn beachtende Interpretation. Aber aus entgegengesetztem Grunde und zu entgegengesetztem Resultat. Die Audianer im östlichen Syrien, die auch nach Aegypten sich verbreiteten (Sec. 4.), gewannen dadurch die Möglichkeit, zu beweisen, daß Gott menschenähnlich zu denken sei: „der Mensch sei Gottes Ebenbild nach dem Leib"; (Epiph. h. 70. Theodoret. h. f. 4, 10.) daher sie auch Anthropomorphiten hießen. War aber in Gott eine ewige Menschheit angenommen, so konnte das zu einer apollinaristischen Christologie werden [9]). Die Antiochener

---

fände Apollinaris in der platonischen Trichotomie noch nicht. Aber die christologische Anwendung von seiner Lehre hat, scheint es, Jakob von Nisibis noch nicht gemacht, sonst würde sogar noch eine bestimmtere Läugnung der menschlichen Seele Christi herauskommen, ähnlich, wie wir diß in der patripassianischen und sabellianischen Reihe fanden.

[9]) Noch interessanter ist es, von den Audianern auf frühere Partheien zurückzuschauen. Patripassianische Vorstellungen waren von Alters her in Mesopotamien, die Minäer (I, 305.) hatten sich besonders dahin gezogen. Selbst der vom nahen Persien aus sich verbreitende Manichäismus nennt das gute Princip patibile. Mit den Manichäern werden die Audianer oft zusammengestellt. Nach Theodoret sind ihnen Feuer, Wasser, Finsterniß im Schöpfungswerk Gottes nicht begriffen gewesen; aber das kann nicht einen absoluten Dualismus bedeuten. Nach Baumgarten-Crusius Compendium der Dogmengeschichte 1840. S. 117. trägt die Secte das Gepräge judaisirender Theosophie, an die sich häufig Dualistisches anschloß. Judaisirendes Gepräge trägt auch ihre Ascese und ihre Gebräuche, sie halten an der jüdischen Paschahfeier fest.

dagegen sind gegen die allegorische Interpretation, weil sie nüchterne historische Forschung wollen. Man darf nicht läugnen, daß sie nicht blos in Betreff des A. T. in dieser Richtung viel geleistet, sondern auch von der historischen Person Christi in mehr als einer Beziehung ein treueres Bild aufgestellt haben als die Kirche die großentheils ihre Gabe seit dem fünften Jahrhundert verschmähte.

Um nun die Christologie der Antiochener zu verstehen,

Neander (Kirchengesch. 4, 1310) der sie gleichfalls judaisirend findet, erinnert daran, wie auch in den Pseudoclementinen vom Feuer ähnlich gesprochen werde (als Element des Bösen). Die große Macht judaisirenden Geistes in Ostsyrien erhellt auch aus den in jenen Gegenden wahrscheinlich aufgekommenen Sekten der Hypsistarier (die Ullmann für eine Mischung von Judaismus und Parsismus hält), der Abelonii (von Eljon) und der Coelicolä Augustins, der Euphemitä und θεοσεβεῖς bei Epiphanius und Cyrill von Al. Von diesen Daten aus empfiehlt es sich folgende Zusammenhänge anzunehmen. Der schon um die Zeit Christi so mächtige Judaismus in Adiabene und in Mesopotamien überhaupt mußte die schnelle Verbreitung des Christenthums daselbst ausserordentlich begünstigen, (vgl. 1 Petr. 5, 13.) aber auch, obschon zunächst von Antiochien her das Evangelium dahin wird übergegangen sein, dem ostsyrischen Christenthum eine judaisirende Färbung auf längere Zeit geben. Das mußte noch mehr eintreten, seit die Verbindung mit Antiochien abgebrochen oder wenn die Ordination von Jerusalem geholt wurde. Was ist ferner wahrscheinlicher, als daß nach Jerusalems Zerstörung unter Hadrian sich viele Judenchristen aus Palästina in dieselben Gegenden zogen und ihre Ansprüche mit herübernahmen? Heimischer konnten sie sich wohl nirgends finden, als in dem Lande, dessen Bewohner nach der Sage im Norden großentheils Juden aus dem 10 Stämmereich waren, während im Süden Mesopotamiens blühende jüdische Niederlassungen waren, und wo der Sinn für hierarchische Verfassung und Ausbildung des Kultus sich so früh regte? Möglich, daß wenn um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sich Ostsyrien als eigene unabhängige Landeskirche constituirte (Assem. III, 2. 612.) unter Seleucia als oberbischöflichem Sitz, darin schon eine Wirkung der pseudoclementinischen Literatur oder Gedanken wahrzunehmen ist. — Aber sowohl das Judenthum als das Christenthum in Ostsyrien war

muß man ausgehen von ihrer eigenthümlichen Lehre vom Menschen. Es kommt hier vor Allem ihre Lehre vom göttlichen Ebenbild in Betracht. Das göttliche Ebenbild könne sich, sagt Diodor, nicht auf das unsichtbare Wesen der Seele beziehen, denn unsichtbar sei auch der Engel und der Teufel; vielmehr beziehe es sich auf den sichtbaren Theil des Menschen, die Einrichtung seines Leibes wodurch er die Natur beherrsche. Als Herr oder König

---

auch ganz besonders der Zersetzung ausgesetzt, theils durch einander, theils durch die Religionssysteme jener Gegenden, die meist etwas Dualistisches und Emanatistisches haben. Gewann dadurch die Hierarchie um so mehr Nothwendigkeit, so konnte sie doch nicht hindern, daß nicht eine Menge von Sekten ihr abtrünnig wurden. Diese so eben genannten Sekten haben nun eine Familienähnlichkeit unter einander, indem die ältern Judaistisches in Lehre oder auch im Leben und dualistische Elemente ähnlich wie die Clementinen verbinden, so die Melchisedekianer, die Audianer und Messalianer, oder wie die übrigen Genannten, auch hierin den Clementinen und Melchisedekianern verwandt, auf eine Uroffenbarung zurückgehen, Adam, Melchisedek, Moses, Christus u. s. w. als Propheten des höchsten Gottes bezeichnen und so einen religiösen Syncretismus bilden, auf einer von Dualismus immer mehr gereinigten Grundlage. So die Hypsistarier (vom θεὸς ὕψιστος, אֵל עֶלְיוֹן Genes. 14, 18.) welche das Feuer und Licht für einen Ausfluß des guten Princips ansahen und den Sabbath hielten, die Coelicolae und θεοσεβεῖς im vierten und fünften Jahrhundert. Wie in solchen Sekten in der Nähe Arabiens Sec. 5. der Muhamedanismus mit seiner syncretistischen Uroffenbarungslehre und mit seiner Annahme verschiedener Propheten eine Vorbereitung hatte, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung. Aber neben diesen Sekten stand in Ostsyrien die Kirche, besonders im vierten Jahrhundert mächtig und blühend da. Erfuhr sie auch Einwirkungen von den genannten Partheien, so brachte sie es doch zu einem sehr bestimmten Charakter, der seit der zweiten Hälfte (Sec. 4.) auch auf andere Theile der christlichen Kirche, zunächst die westliche syrische vielen Einfluß gewann. Das Vehikel dazu war namentlich das dort festgewurzelte aber immer weiter sich auch im westlichen Syrien verbreitende Mönchthum und Klosterleben, das sich vielfach auch mit wissenschaftlichen Fragen beschäftigte. Es dürfte lohnen, von diesen Daten aus die Untersuchung über den Entstehungsort der Pseudoclementinen zu erneuern.

auf Erden trage er Gottes Ebenbild, als Haupt der sichtbaren Schöpfung; daher auch bei Paulus 1. Cor. 11, 3. dem Mann, dem Haupte des Weibes, Gottebenbildlichkeit zugeschrieben sei, dem Weibe nicht, was doch der Fall seyn müßte, wenn die Gottebenbildlichkeit sich auf die Seele bezöge. Auch Theodor v. Mopsv. läugnet das Letztere; aber gegen Diodor bemerkt er, daß Macht und Herrschaft auch die Geister haben, selbst die Bösen, ohne je gottebenbildlich zu heißen. Das komme allein im ganzen All dem Menschen zu, müsse also eine ganz eigenthümliche Hoheit desselben vor allen andern Wesen bezeichnen.

Alle Elemente der Erde wie die Thiere und die Lichter des Himmels haben nach einem ihnen eingebornen Gesetz ihren gemeinsamen Strebepunkt im Menschen dem sie dienen sollen. Aehnliches sei von den Geistern gesagt Hebr. 1, 14. So ist der Mensch, obwohl zum Universum gehörig doch der zusammenfassende Einheitspunkt der geistigen und sichtbaren Welt und nimmt Gottes Stelle in der Welt ein; er ist der kosmische Gott. Denn wie Alles, Unsichtbares und Sichtbares, seinen Einheitspunkt hat, den Schöpfer, so will er, daß durch den Menschen, den Zeugen seines Daseyns, Alles auf Erden verbunden sei, indem es zu seinem Wohle zusammentrifft. Der Mensch, dieser kosmische Gott leistet aber auch der Welt wieder etwas. Denn die Welt wäre unvollkommen, wenn nicht ihre Unterschiede und Theile auch in eine lebendige Einheit gebracht wären. Das nun geschieht durch den Menschen. Da Gott diese Welt mit ihren Gegensätzen, Sterblichem und Unsterblichem, Vernünftigem und Unvernünftigem, Sichtbarem und Unsichtbarem in eine Einheit zusammenfassen wollte, so hat er den Menschen hingestellt, das lebendige Band des Alls, das sichere Unterpfand der allgemeinen Freundschaft und Harmonie. Daher hat er den Menschen geschaffen, nach dem Leibe aus allen vier Elementen, Feuer und Wasser, Luft und Erde zusammengebildet und dieser sichtbaren Welt verbrüdert, nach dem Geiste der Geisterwelt ähnlich. So verlangte das All nach der Einheit der Gegensätze, deren lebendige Gegenwart der Mensch ist. Die Schöpfung, die sich in die zahllosen Gegensätze ausgebreitet hatte, deren höchste Spitze der Dualismus des Geisterreiches und der

materiellen sichtbaren Welt ist, sucht und findet im Menschen, der diesen Gegensatz wieder in eine Einheit zusammenfaßt, ihren Abschluß. Der Mensch ist das höchste, die Einseitigkeiten außer ihm überwindende Geschöpf. [10])

Hiernach könnte man denken, daß nach Theodor entweder der Mensch als solcher Gottmensch (Gott auf Erden) oder für einen Gottmenschen keine Stelle übrig sei. Aber wie es sich hiemit verhalte werden wir bald sehen.

Man könnte ferner vermuthen, daß auch Theodor wie die Pseudoclementinen und Audianer Gott gestaltet, oder doch das Sichtbarwerden Gottes als etwas zu seinem Begriffe gehöriges gedacht habe, da ihm ja der Mensch als Einheit des Sichtbaren und Unsichtbaren gottebenbildlich heißt. Aber Theodor kann auch den Menschen als eine aus den Weltgegensätzen konstituirte Einheit gedacht haben, während ihm dagegen Gott ihre schöpferische Einheit ist, die nicht blos sie, sondern auch den Menschen umfaßt. Da ferner der Mensch bereits der sichtbare Gott ist in der Welt, so lag für solche Betrachtung der Gedanke von einem nothwendigen Sichtbarwerden Gottes sehr ferne. Eher könnte man fragen, warum die Einheit, wenn sie schon in Gott gegeben und verbürgt

---

[10]) Wie weit geht in dieser Beziehung Theodor über Origenes hinaus, mit dem er in anderer Beziehung (wie mit der Clementin. Anthropologie) so viel Verwandtes hat! Denn wenn der Mensch höher ist als die reinen Geister, so ist die Voraussetzung offenbar, daß die Materie dem Geiste einen weiteren Vorzug gebe, der ihm ohne sie fehlen würde. Gewiß hat der gegen den Dualismus und Manichäismus von der antiochenischen Schule lebhaft geführte Kampf hiezu wesentlich beigetragen. Diodor hatte (Phot. Cod. 83) gegen die Manichäer 25 Bücher geschrieben; ebenso gegen die εἱμαρμένη wobei er auch Dualisten, wie Bardesanes besprach (Cod. 223); Theodor gegen die Magie in Persien (Cod. 81) wobei er Zoroaster's Lehre darstellte und ihr die mosaische Cosmogonie entgegensetzte. Dieser Kampf drängte zu jener starken Betonung der Einheit der Welt und zur Ausscheidung der origenistischen Lehre von der Materie. Dadurch ist auch Theodors Stellung zum Augustinismus den er nur durch Hieronymus Aram, (Phot. Cod. 177) kennt, bestimmt.

ist, noch besonders dargestellt werde im Menschen? Aeltere Lehrer hatten dem ewigen Worte die Stelle zugewiesen, die Theodor dem Menschen zutheilt (z. B. bei Methodius de Sym. et Anna ed. Fabr. 409 heißt der ewige Sohn σύνδεσμος, ῥυθμὸς des Alls); ihn als das Band des All bezeichnet, das durch Alles hindurchgehe. Theodor läßt dem Logos diese Stelle (Phot. ed. Becker, Cod. 177. S. 123); er wird unter den Vertheidigern der Kirchenlehre gegen den Arianismus genannt. Warum sucht er nun noch ein anderes Band und Unterpfand der Einheit der Welt, als den Logos? Ohne Zweifel, weil ihm die Einheit, die der Logos als schöpferische Causalität der Welt bildet, eine der Welt selbst äußere nicht immanente und eine mit dem Schöpfungsakte selbst vergangene war. Diß wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß ihm die Welt, die der Logos hervorgehen ließ, eine freie war. Hier nun tritt sein ethischer Standpunkt in seiner ganzen Bedeutung hervor. In ihm findet er die Möglichkeit ja Nothwendigkeit einer Christologie wieder, obwohl er die Möglichkeit, sie mit der Kirchenlehre als eine Erscheinung Gottes zu denken, verloren hat.

Frei mußten die Seelen geschaffen werden, und zuerst das Wissen von einem Gesetze mit der freien Wahl erhalten, bevor sie mit unwiderstehlicher Liebesmacht erfüllt wurden. Auf das Lernen des Guten und des Gehorsams mußte unsre Natur eingerichtet werden, denn sonst hätte das Gute in uns ein vernunftloses Seyn haben können ohne sicheres eigenes Wissen von dem was gut und böse ist.

Sonach ist es allgemeines ethisches Gesetz, daß die Vollkommenheit nicht schon mit den Anfängen des Menschen gegeben sein kann; in die Mitte zwischen den Anfang und das Ende muß ein ethischer Proceß fallen, der Wissen und Wollen umschließt, eine reale Geschichte. Hat diese ihr Ziel erreicht, so bedarf es nach Theodor nicht, wie Origenes wollte, der steten Möglichkeit neuen Falles; die Freiheit mit der unwiderstehlichen Liebesmacht erfüllt kann nicht mehr fallen, und das ist nicht ihr Untergang sondern ihre Vollendung. Aber allerdings konnte jene königliche Würde des Gottes auf Erden dem Menschen noch nicht

sofort beiwohnen, da er aus Gottes Hand hervorgieng. Dazu kommt nun noch der Sündenfall. Durch diesen ward erstens im Menschen das Band zwischen Geist und Leib gelöst, die Seele zog sich vom Leib zurück, woraus nicht blos der Tod als Nothwendigkeit, sondern auch eine solche Selbstständigkeit des Leibes folgte, wornach dieser sich feindlich gegen die Seele verhält. Statt daß die ursprüngliche in löslicher Form vorhandene Einheit wäre befestigt worden durch Gehorsam, wurde sie gelöst, und für die Welt gieng das Pfand und das Band der Einheit verloren. Die höhere Geisterwelt, welche (Lc. 15, 7) liebend Theil nahm an dem Menschen und dem Sichtbaren vorstand zu unserem Nutzen, wurde betrübt, und uns entfremdet, ja da die Sünde und die Macht des Todes immer weiter fortschritt, verzweifelte sie an uns und wurde uns gram um des angerichteten Unheils willen; sie wandte sich von uns als von Fremden ab, weil von da Zwietracht und Bürgerkrieg ausgebrochen war, wo Friede und Eintracht aller Gegensätze ihren Sitz hatten aufschlagen sollen. [11])

---

[11]) Die Nachkommen Adams sündigen nicht φύσει sondern γνώμῃ (Phot. Cod. 177. S. 121. und meine Dissert. S. 19 ff.). Sie haben noch Freiheit und Wissen von gut und bös (S. 14. Not. 17). Aber sie haben das Band zwischen Leib und Seele, das in Adam nur löslich aber doch vorhanden war, als ein gelöstes, nahezu zerrissenes angetreten. Und aus der Selbständigkeit des sterblichen Leibes mit seinen Begierden und seiner Veränderlichkeit ergaben sich für Alle Anfechtungen, Versuchungen der Freiheit. Schon hier weicht Theodor von Pelagius ab, und nimmt einen Erbfehler der Nachkommen an, obwohl er Sünde nur sieht, wo wirklicher Freiheitsakt ist. Wenn er ferner darin dem Pelagius ähnlich scheint, daß er auch für Adam eine Nothwendigkeit des Sterbens annahm, so ist auch hier die Differenz die, daß er die Nothwendigkeit des Sterbens, die freilich Adam von der Schöpfung her mitgebracht habe, ableitet aus dem von Gott vorhergesehenen Falle. Gott habe, weil er ihn vorher wußte, gethan, was er sonst würde unterlassen haben, er habe den Menschen gleich mit der Nothwendigkeit zu sterben geschaffen. Der Tod würde ja doch, meint er, aus der Sünde geflossen sein. Dadurch wird freilich Adam uns gleichgestellt; nicht blos in Beziehung auf Sterblichkeit, sondern folgerichtig auch in Beziehung auf die Sünde. Ist Adam schon ge-

Durch den Fall des Menschen fehlte Gotte die Kreatur, in deren Anschauung er die Welt als Eine, harmonische anschauen konnte. Zwar auch ohne den Fall wäre diese Einheit in Adam noch nicht vorhanden, sondern erst zu verwirklichen gewesen; in Adam wie er aus Gottes Hand kam, ist die Schöpfung noch nicht vollendet, die Vollendung setzt ja erst eine ethische That des Menschen voraus. Aber durch Adams Fall und die nach ihm sich mehrende Sünde geschah es, daß die Welt nicht blos noch nicht vollendet, sondern in Aufruhr und Kampf versetzt ward und kaum noch ihres Namens (κόσμος) werth blieb. Jedoch blieb Gott der Hüter der ursprünglichen Weltidee und der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, und diß ist der Grund der

---

schaffen mit diesem zerrissenen Band zwischen Leib und Seele, so ist auch von Anfang an in Adam der Widerspruch und die ungelöste Feindschaft zwischen Leib und Seele, auf die er sonst ein so großes Gewicht legt, und die Sünde des Falls ist dann empirisch nothwendig durch die Schöpfung mit verursacht, was supralapsarisch lautet. Das will er nun freilich nicht, kann aber diese Consequenz nur abwenden, indem er den natürlichen Verlauf der geschichtlichen Causalitäten wieder aufhebt und doketisch behandelt, also sagt: nicht die anerschaffene wirkliche Sterblichkeit wirkte bei Adam den Fall, sondern seine Freiheit, wie er in Beziehung auf den Tod die reale Verursachung umgekehrt in Gott verlegt und seine schöpferische That, also der realen Sünde es abspricht, von dem wirklichen Tod die Ursache zu sein. Daß dieses die Schuld und die reale Causalität der Sünde doketisch macht, ist offenbar. Er nähert sich hier jener Lehre von einer intelligibeln Freiheit (der origenistische Präexistentianismus findet sich nicht bei ihm) die ihren Gang geht, während die reale Welt des Leiblichen ihre feste Verkettung nach Art eiserner Nothwendigkeit von Anfang an hat. Wir werden finden, daß dieses auch für seine Christologie von Belang ist. Gott hat die sichtbare Welt so eingerichtet, wie er nach seinem Vorherwissen von dem Freiheitsgebrauch Adams und seiner Nachkommen es angemessen und gerecht fand. Aber obwohl auch hierin noch etwas von der Einheit der Welt übrig bleibt (die Sterblichkeit des Leibs trifft den Geist als seine Strafe), so wäre doch, wenn es bei diesem dürftigen Anfang der Welteinheit bliebe, nur zugleich Sünde und Unseligkeit verewigt.

Menschwerdung Gottes. Durch Christus ward die Welt zur Welt (κόσμος), wurden die, welche nach der Schrift Alle Götter und Söhne des Höchsten sein sollten, aber wie Menschen starben, wirkliche Gottessöhne.

Mit dem Vorstehenden ist bereits gegeben, daß Theodors Christologie ganz anders als alle bisherigen Formen derselben ausfallen mußte. Einmal erhielt die Menschheit Christi eine ganz wesentliche Stellung, er mußte das wahre und wirkliche Ebenbild Gottes sein, das Adam sein sollte, aber nicht wurde. Er ist als ein unentbehrlicher Theil des κόσμος des Weltgutes gedacht, wofür wir nur Anklänge bei Irenäus und Tertullian fanden. Zweitens ist damit verbunden die ethische Richtung welche auch für Christus, sofern er wahrer Mensch sein muß, eine ethische Entwicklung verlangt. Eine kräftige Tendenz zum Ethischen hin haben wir bis jetzt fast nur bei Lactantius und Origenes gefunden. Aber jener faßt nicht die Freiheit als ein wesentliches Element des Ethischen auf, sondern bleibt in der dogmatischen Betrachtung stehen, wornach Christus die Erscheinung, Offenbarung des lebendigen Gesetzes, seine persönliche Gegenwart ist. Origenes aber verdunkelt seine Christologie durch den Doketismus seiner Präexistenzlehre, die er auch auf Christi Seele anwendet. Ihm ist gleichwohl Theodor am verwandtesten, nur daß er in dieser empirischen Welt festeren Fuß faßt und das Entscheidende auch für die übersinnliche Welt durch die Menschwerdung hier auf Erden geschehen und bewirkt werden läßt. [12])

---

[12]) Die Erlösung besteht dem Theodor vornemlich in der Auferstehung und dem ewigen Leben, d. h. der Ueberwindung des Todes, der Strafe der Sünde, nicht der Schuld oder der Sünde selbst: ähnlich, nur nicht so bewußt exclusiv, hatten auch Männer wie Athanasius auf die Erwerbung der Unsterblichkeit das Hauptgewicht im Werke Christi gelegt. Aus der Ueberwindung der Sterblichkeit leitet dann auch Theodor das Ende der irdischen Tendenz unserer Natur, ihrer ungeordneten und bösen Lust ab, und es kann nun, nachdem der Mensch zur gottebenbildlichen Einheit durch den Fürsten des Lebens hergestellt ist, der heil. Geist

Der Punkt der am meisten die Eigenthümlichkeit der Christologie des Diodor v. Tarsus und des Theodor ins Licht

---

den Menschen so durchströmen, daß dieser nicht mehr abfallen und sündigen kann, sondern im unaufhaltsamen Drange der Liebe wahrhaft frei ist. In das irrische Christenleben fällt also von der Erlösung eigentlich nur das Wissen der künftigen, nicht einer gegenwärtigen Erlösung, nur die Verheißung, was wesentlich alttestamentlich ist. Das ist von Christi Amte her das Seitenstück zu jener ebjonit. eschatol. Christol. (s. o. I, 230 ff.) Die heil. Taufe gibt nach ihm die Verheißung dieses Auferstehungsleibes und des ewigen Lebens, die Hoffnung durch den heil. Geist; daher kann er durch die Kindertaufe nicht in Verlegenheit kommen, sondern ohne eine Erbsünde zu statuiren, weiß er ihr eine Bedeutung zu geben — die freilich der Johannistaufe auf ein kommendes Reich Gottes sehr ähnlich ist. Doch stärkt uns die Taufe als Pfand der Verheißung im irdischen Kampf. Der Auferstandene gibt uns in der Taufe das Pfand, daß auch wir auferstehen und ohne Gesetz im hl. Geist sündlos sein werden; sie ist Symbol und Unterpfand der künftigen Wiedergeburt, von der dem rein gesetzlichen judaistischen Standpunkt auch die Ahnung abgeht. Wenn er ferner gleich den Kindern Sünde abspricht, und ihre Taufe nicht zur Vergebung vergangener Sünden geschehen läßt, so nimmt er doch eine Neigung (ῥοπὴ) zum Bösen in unsrer Natur an, die erst mit der Auferstehung aufhöre, vergl. Phot. Cod. 177. Spicileg. Rom. ed. A. Mai T. IV, Comment. Ep. ad Rom. S. 502 ff., 510. Für das Diesseits wird nur eine Nachahmung (μίμησις) des künftigen Lebens κατὰ τὸ δυνατὸν verlangt, das rein sein Wollen; (Comm. ad Rom. 7, 4. 6, 12. cf. Catena in Epp. ad Corinth. ed. Cramer, Ox. 1841 zu 1 Cor. VI, 15). Eine Wiedergeburt im Diesseits nimmt er nicht an, sondern nur eine Vergebung der vergangenen Sünden, besonders im heil. Abendmahl l. c. zu 1 Cor. XI, 34. Eine größere Bedeutung erhält aber jene Verheißung weil sie so ernst gemeint ist, daß sie an Allen wird verwirklicht werden. Er lehrte mit Origenes eine Apokatastasis, aber eine bleibende (Comm. ad Rom. 5, 20. πολλοὶ sey πάντες vgl. Phot. Cod. 177), nicht ohne die gerechte Strafe für die Bösen (zu 1 Cor. III, 15), welche nur wie ein Brand aus dem Feuer mögen gerettet werden. Die Freiheit bildet ihm überall die Vermittlung zur Erlösung: die Gnade wird nur Denjenigen zu Theil, von welchen Gott sieht, daß sie ihre Freiheit gut gebrauchen werden, und auch nach Mittheilung jenes Pfandes der Hoffnung kommt es noch auf freie treue Bewahrung an.

stellt, ist der Freiheitsbegriff. Auch Apollinaris geht bei seiner Christologie von ihm aus; er sagte: hat Christus eine menschliche Seele wie wir, so hat er auch die Freiheit; darin ist er mit den Antiochenern völlig eins. Aber während nun Apollinaris fortfährt: mit der Freiheit wäre auch Wandelbarkeit in Christus (τὸ τρεπτὸν), daher kann er keine menschliche Seele haben, so antwortet die Kirchenlehre zuversichtlich: die menschliche Seele durfte ihm nicht fehlen; mit Unsicherheit aber wird die Frage besprochen, wie es sich dann mit Christi menschlicher Freiheit verhalte.[13]) Die Einen rechnen die Wahlfreiheit gar nicht zum Wesen menschlicher Natur, und meinen, dem Gottmenschen ohne Weiteres die Freiheit zuschreiben zu müssen, die Gott zukömmt. So Hilarius (I. 1059 Anm. und 1070 Anm.), Athanasius (S. 973. 1071), Gregor v. Naz. (S. 1075 f.). In den andern Menschen ist Labilität, denn die Schöpfung ist in ihnen noch nicht vollendet — aber in Christus ist sie vollendet, daher ist in ihm von Natur die wahre Freiheit, die Freiheit im Guten, mit Ausschluß jeder Möglichkeit des Gegentheils befestigt. Hier erscheint die Wahlfreiheit nur als ein Mangel, nicht als ein Gut. Allein hiemit war nur bei dem Totalbilde von Christus stehen geblieben, wie es sich vom Standpunkt seiner Erhöhung und weltgeschichtlichen Bedeutung, oder vom göttlichen Rathschlusse aus ergibt. Andere, welchen eine tiefere Einsicht in den Freiheitsbegriff nicht fehlte, sei es auf origenistische Anregung, sei es im Kampfe mit fatalistischen Systemen auch dualistischer Art, lehren zwar aufs Bestimmteste, daß die Wahlfreiheit ein Gut sei, wenn die Rede ist von den Menschen überhaupt, aber für Christus verwandeln sie dieselbe in das τρεπτὸν, d. h. in die Veränderlichkeit, Leidensfähigkeit, Entwicklungsfähigkeit d. h. passive Entwickelbarkeit, aber fassen sie nicht als Kraft der Selbstbestimmung. So Gregor v. Nyssa. Gegen alle diese währt der Protest der apollinaristischen Schule mit Recht fort und behauptet: die Verwerfung des Apollinaris durch die Kirche sei eine ungerechte, so lange sie

---

[13]) S. o. I, 973. 987. 1059. besonders 1071—1075.

in dem für ihn wesentlichen Punkt dasselbe lehre, was Apollinaris. Denn selbstlos hatte er Christi Menschheit machen wollen, um ihr nicht Wahlfreiheit zuschreiben zu müssen, und so die Einheit der gottmenschlichen Person, sowie die Sicherheit der Erlösung zu bedrohen. Aber ganz dasselbe thun die Kirchenlehrer, indem sie die eigentliche Wahlfreiheit Jesu absprechen; ja sie setzen an die Stelle des menschlichen αὐτεξούσιον, worin ihm das Wesen des gewöhnlichen menschlichen νοῦς ligt, die überwältigende und allein herrschende Macht des Logos. Wäre in der Forderung einer wahrhaft menschlichen Seele nicht die Wahlfreiheit enthalten, sondern blos die physische Veränderlichkeit, oder nur die φύσις δεκτικὴ für Entgegengesetztes (I. 1071) — (die aber in Christus von Anfang an schlechthin vom Guten erfüllt war, so daß die Empfänglichkeit für das Gegentheil und selbst Kampf nur in abstracto denkbar bleibt): so hätte es dem Apollinaris gar nicht schwer werden können, eine solche menschliche Seele zuzugeben die nichts ist als eine Vielheit von geistigen Kräften in einem Leibe, welche vom Logos beherrscht werden.

Hier ist es nun, wo die antiochenische Schule in die Entwicklung eingreift, vor Allen Theodor. Mit Apollinaris sagt er, daß zur wahrhaft menschlichen Seele auch die Willensfreiheit, die Selbstbestimmung gehöre; aber gegen ihn stimmt er mit der Kirche in der Forderung zusammen, daß in Christus eine wahre menschliche Seele sei. Wenn er zu dieser wahren menschlichen Seele auch die Freiheit rechnet, so war dieser bis dahin nur schüchtern behandelte Punkt kirchlich noch nicht entschieden und er verfährt mit dem ehrlichen Bewußtseyn, damit in der Linie fortzugehen, die mit Recht von der Kirche eingeschlagen und gegen Apollinaris so eben eingehalten war. Denn wo bliebe die Wahrheit der menschlichen Seele und Entwicklung, wenn die menschliche Natur nur das schlechthin unselbständige Organ der göttlichen, nur eine Erscheinungsform derselben wäre? Ja, wo bliebe die Menschwerdung selbst, wenn wir in Christus nicht einen wirklichen Menschen, sondern nur den Schein eines Menschen zu sehen hätten, hervorgerufen durch eine fremde Macht, den Logos, der eine Summe menschlicher Kräfte und Attribute

ohne menschlichen Einheitspunkt um sich zusammengebracht hätte, nicht um Mensch zu sein, sondern um Mensch zu scheinen oder als Gott durch einen Scheinmenschen als sein Organ zu erscheinen. Ein ganz anderes Bild von Christus trat ihm, dem sorgfältigen Schriftforscher auch aus dem N. T. entgegen. Da ist Christus wahrer Mensch, sein Wachsthum, seine Versuchung und seine Leidensgeschichte bezeugen es laut.

Wie sehr durch diese seine Prämissen das christologische Problem erschwert werde, war ihm nicht verborgen. Alles scheint weit ebener zu gehen, wenn des Apollinaris Ansicht angenommen oder mit der Kirche vor Theodor auf die Frage verzichtet wird, ob auch Freiheit zur Menschheit Christi gehöre. Aber wenn er sich aus den angegebenen Gründen an das Problem macht, die Einheit der Person aus jenen nicht verkürzten Prämissen zu construiren, so unterstützt ihn dabei der höhere Freiheitsbegriff, den er aufstellt, und den er vielleicht noch im Kampfe mit dem Arianismus gewann. Dieser war, wie wir wissen, den Kirchenlehrern besonders um der Wandelbarkeit willen verhaßt, die Arius dem Sohn Gottes zuschrieb (vgl. I. 973). Das hätte auch Theodors Ansicht treffen müssen, wenn er das τρεπτὸν schlechthin — (also physisch und ethisch, sowie für immer) — dem Gottmenschen auch nur nach seiner menschlichen Natur zugeschrieben hätte; denn auch so wäre die ganze Sicherheit der Erlösung für das christliche Bewußtsein verloren gegangen wie auch die Offenbarung nie eine vollendete Gestalt hätte annehmen können. Denn zu dieser gehörte Menschheit, aber nicht ewige Schwankung.

Aber Theodor sieht weder Freiheit wo blos göttliches Thun ist, noch auch faßt er sie als die bloße Agilität des Wahlvermögens (wie Origenes), sondern die Wahlfreiheit ist ihm zwar ein nothwendiges Moment im Freiheitsbegriff, aber nicht das Ganze. Zum ganzen Begriffe der Freiheit rechnet er ebenso sehr auch die Einheit mit dem bestimmenden göttlichen Geist, ja die wahre Freiheit ist ihm die höhere Einheit von Wahlfreiheit und Nothwendigkeit, — die er in der unaufhaltsamen Macht der freien Liebe verwirklicht sieht. Aber gerade dieser wahre Begriff

von menschlicher Freiheit gestattet es nicht, sie als fertig geschaffen zu denken, sondern fordert einen Proceß der gegenseitigen Durchdringung des Freien und des Nothwendigen. In diesem Processe sieht er den ethischen Charakter der Freiheit; physisch dagegen wäre es sowohl, wenn man die Freiheit als eine von Anfang an, wie sie geschaffen ist, fertige ansähe, sei es als Wahlfreiheit, sei es als Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen. Er will eine Einigung des Menschlichen und Göttlichen in ethischer nicht physischer Art (γνώμη μὴ φύσει). Da jedoch die menschliche Seite nicht ohne die göttliche sich vollenden kann, so war es gar nicht gegen seinen Freiheitsbegriff, daß das Göttliche von Anfang an bestimmend eingreife in die Entwicklung, wenn nur diese dadurch ihren ethischen Charakter bewahrte, daß für einen Akt freier eigener Entscheidung dem Menschen die Freiheit blieb. Ist für einen solchen Spielraum gelassen, dann hat die Menschheit eine nicht doketische Existenz, mag immerhin der Freiheitsakt durch welchen sie sich vom absoluten Gott unterscheidet, den Inhalt haben, mit Gottes Geiste jene unauflösliche Lebenseinheit einzugehen, die zur Vollendung der Freiheit selbst nach Theodor gehört.

Schon vor ihm fanden wir, wurde in Antiochien auf eine menschliche Seele Christi mehr Gewicht gelegt, als sonst in der Kirche. [14]) Aber es war mehr nur im Allgemeinen das Werden,

---

[14]) So von Eustathius s. o. I. 965 ff. In dem τρεπτὸν des arianischen Mittelwesens mag, wenn auch in monströser und mythologisirender Gestalt etwas von der ethischen Richtung auf eine freilich rein kreatürliche Selbständigkeit Christi gelegen haben. Die arianische Verworrenheit wird durch Eustathius u. A. in so weit gelichtet, daß das τρεπτὸν seine Stelle in einer wahren menschlichen Seele erhält, während der Logos ἄτρεπτος bleibt. Aber erst Theodor hat dieses τρεπτὸν der Menschheit Christi ethisch begründet und begrenzt durch seine eingehende Freiheitslehre. Diodor's Schrift gegen die εἱμαρμένη und Theodor's gegen die Magusäer bilden dazu den Uebergang. Man kann daher sagen, daß ein von der Kirchenlehre zuvor noch nicht gewürdigtes Moment des Arianismus, das dieser freilich übel vertreten hatte, in der antiochenischen Schule seine Berechtigung sucht. Ueber Paul v. Sam. vgl. 1, 510—516.

die Entwicklung und die dadurch geforderte Veränderlichkeit, um deren willen es geschehen war: Theodor ist von ethischem Gesichtspunkt geleitet, und zwar nicht blos in seinem Begriff von der Menschheit und ihrer wahren Entwicklung, sondern auch in seinem Gottesbegriff.

In seinem Werk über die Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi [15]) fragt er, ob die Einwohnung Gottes (ἐνοίκησις) zu denken sei als Einwohnung des Wesens, oder der Kraftäußerung (ἐνέργεια)? Um die Antwort zu finden, sei vorerst der richtige Begriff von Gottes Allgegenwart zu finden. Wohnt Gott Allen ein, oder nur den Heiligen? Da seine Einwohnung eine Verheißung ist („ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln, sie sollen mein Volk seyn" u. s. w.), so ist sie nicht etwas sich von selbst Verstehendes, nicht ein Seyn Gottes, das mit den Heiligen alle Dinge theilen, sondern sie ist etwas Besonderes. Sollte nun ihre Auszeichnung darin bestehen, daß Gott in ihnen nach seinem Wesen ist, aber nicht in den andern? Aber das wäre unwürdig, denn da wäre Gott außerhalb alles Andern, seine unendliche, allgegenwärtige von keinem Raum umschränkte Natur wäre verletzt. Sollte die Einwohnung in einer Einwohnung seines Wesens bestehen, so wäre sie vielmehr allen Menschen, ja auch dem Unvernünftigen und Leblosen zuzuschreiben, was ebenso verkehrt wäre, als durch die Einwohnung sein Wesen umschränkt sein zu lassen. Da aber die Einwohnung Gottes nach seinem Wesen zu dem Ersten oder dem Zweiten führen müßte, so ist auf diese Einwohnung des Wesens zu verzichten. Allein ganz ähnlich verhält es sich wenn man unter der Einwohnung nur eine Kraftäußerung versteht. Denn wiederum haben wir da die Alternative: entweder ist diese Kraftäußerung auf die Heiligen beschränkt, von ihnen umschrieben; aber welche Stellung soll dann der Logos haben, der doch die Vorsehung und Weltregierung zu führen und in Allem das Rechte zu wirken hat; oder lassen wir allen Dingen Antheil an seiner Kraftäußerung, wie ja auch in der That Alles von ihm beherrscht wird; aber dann müßten

[15]) A. Mai Coll. Nov. T. VI, 300—312. aus Leontius.

wir auch ſeine Einwohnung zu etwas ſchlechthin Allgemeinem machen. Mithin kann Gott weder durch ſein Weſen noch durch ſeine Kraftäußerung das was man Einwohnung nennt hervorbringen. Was bleibt nun übrig um ihr Eigenthümliches auszuſprechen und zu bewahren? Es iſt das göttliche Wohlgefallen (εὐδοκία), wodurch er ein anderes Sein in den Heiligen hat als in den Andern. Er verſteht darunter eine ethiſche Einheit oder Verbindung [16]). Nach ſeiner unumſchränkten, allgegenwärtigen Natur iſt er in Allem; nach ſeinem Wohlgefallen iſt er den Einen fern, den Andern nahe; ferne nemlich den Sündern, nahe den durch ihre Verfaſſung ſeiner Nähe Würdigen. Seine Natur (φύσις) wirkt für ſich weder eine größere Nähe noch eine größere Ferne, ſondern Nähe und Ferne beſtimmt Gott nach der Beſchaffenheit der Geſinnung (σχέσει τῆς γνώμης). Wie nun Gott durch ſeine εὐδοκία die Nähe und Ferne bewirkt, ſo vollendet er durch ſie auch ſeine Einwohnung. Sein Weſen und ſeine Wirkſamkeit (φύσιν καὶ ἐνέργειαν) läßt er keine Beſchränkung erfahren durch die in denen er ſeine Einwohnung hat; er bleibt mit ſeinem Weſen und ſeiner Wirkſamkeit allgegenwärtig, von den Unwürdigen aber ihrer Beſchaffenheit wegen geſchieden. Theodor unterſcheidet alſo Gottes phy-

---

[16]) l. c. 300 ff. nachdem er geſagt, die ἐνοίκησις müſſe etwas Eigenthümliches ſein, fährt er fort: οὐσίᾳ μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστὶν, denn entweder wäre er dann mit ſeinem Weſen nur in denen, in welchen er einwohnt, καὶ ἔσται τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐκτὸς ὅπερ ἄτοπον εἰπεῖν ἐπὶ τῆς ἀπείρου φύσεως, oder wäre ſeine ἐνοίκησις allem auch τοῖς ἀλόγοις καὶ ἀψύχοις zuzuſprechen, da ſie durch ſeine φύσις geſchähe, die allgegenwärtig iſt und nicht kann beſchränkt werden. Οὐκοῦν οὐσίᾳ τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γίνεσθαι τῶν εὐηθεστάτων ἂν εἴη. Τὸ δ' αὐτὸ ἄν τις εἰποι καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας aus demſelben Grund. Τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρησόμεθα λόγῳ ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιάζον φανεῖται φυλασσόμενος; δῆλον οὖν ὡς εὐδοκίᾳ λέγειν γίνεσθαι τὴν ἐνοίκησιν προσήκει. Εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ ἣν ἂν ποιήσεται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν. Daher ἄπειρος μὲν γὰρ ἂν καὶ ἀπερίγραφος τὴν φύσιν πάρεστι τοῖς πᾶσι, τῇ δὲ ἐνδοκίᾳ τῶν μὲν ἐστὶ μακρὰν, τῶν δὲ ἐγγύς. Vgl. Col. I, 19.

sische oder metaphysische Allgegenwart von seiner ethischen Gegenwart, so jedoch daß er immer noch das Wesen Gottes nicht im Ethischen sondern im Physischen findet. Aber er schafft durch jene Unterscheidung eines ethischen Seyns Gottes im Menschen von dem allgegenwärtigen Sein seiner φύσις und ἐνέργεια Raum für eine eigenthümliche Verbindung Gottes mit der Menschheit. Ja er sagt auch, weit gefehlt, daß Gottes unendliches Wesen dadurch verletzt würde, daß er ausser seiner Allgegenwart auch noch ein (ethisches) Seyn nach seinem Wohlgefallen habe, trage vielmehr sein allgegenwärtiges Sein erst dadurch den Charakter der Freiheit und nicht blos der Natur an sich, daß er obwohl allgegenwärtig doch den Einen näher, den Unwürdigen ferner sei nach seinem Wohlgefallen. Gott würde der Unendlichkeit und Unumschriebenheit seines Wesens gleich einem Fatum dienen zu müssen scheinen, wenn die Allgegenwart seines Wesens auch eine Allgegenwart seines Wohlgefallens mit sich brächte. Denn da würde er nicht mehr nach seiner Gesinnung (γνώμη) gegenwärtig sein, (nach seinem ethischen Willen), sondern er wäre einer Nothwendigkeit unterthan und von der Unendlichkeit seines Wesens würde auch seine γνώμη mit fortgezogen. [17])

Aber, fährt er nun fort, wie Gott mit seinem Wesen und seiner Wirksamkeit überall ist, aber nur einer leicht zu zählenden Anzahl „einwohnt", weil er an ihnen Wohlgefallen hat, den Aposteln z. B. und den Gerechten überhaupt, indem er an ihrem tugendhaften Charakter sich freut: so ist auch seine Ein-

[17]) S. 302.: seine Unbeschränktheit μειζόνως σώζεται, ὅταν φαίνηται μὴ ὡς ἀνάγκῃ τινὶ δουλεύων τῷ ἀπεριγράφῳ τῆς φύσεως. Εἰ μὲν γὰρ ἀπανταχοῦ παρὼν τῇ εὐδοκίᾳ, ἑτέρως πάλιν ἀνάγκῃ δουλεύων εὑρίσκετο, οὐκέτι κατὰ γνώμην τὴν παρουσίαν ποιούμενος, ἀλλὰ τῷ ἀπείρῳ τῆς φύσεως καὶ τὴν γνώμην ἑπομένην ἔχων. l. c. S. 306. IX. sagt er: was für uns eine Veränderung des Ortes ausmacht, das macht bei Gott sein Wille. Wir müssen, wenn wir sagen: ich will dort seyn, unsern Ort verändern, das ist bei Gott nicht nöthig, da er nach seiner Natur überall ist. Aber doch kann auch er auf besondere Weise an einem Ort seyn, durch seinen Sinn oder Willen. Es ist interessant, hiemit die Verhandlungen über die Omnipräsenz sec. 16. zu vergleichen.

wohnung nicht überall gleich wo ſie Statt findet, ſondern dieſelbe εὐδοκία durch die überhaupt Einwohnung zu Stande kommt, beſtimmt auch ihr Maaß und ihre Art. Sie findet in den Andern nicht ſo ſtatt, wie in Chriſtus; denn in dieſem wohnt Gott als in dem Sohne. Der Logos nemlich hat durch ſeine Einwohnung den ganzen angenommenen Menſchen mit ſich geeinigt, und ihn darauf eingerichtet, an aller Ehre, die dem einwohnenden (ewigen) Sohn von Natur zukömmt, Theil zu haben, ſo daß Eine Perſon zu Stande gebracht wird in Folge dieſer Einigung mit ihm. So iſt denn ſeine Herrſchaft, das Weltgericht u. ſ. w. bei Chriſti Wiederkunft ebenſo ein Akt der menſchlichen als der göttlichen Natur.

Nach dieſer Anlage der Chriſtologie könnte es nun ſcheinen, daß in Jeſus erſt zum Lohne für ſeine Tugend die Vereinigung mit dem Logos eintrat, was auf eine weſentlich cerinthiſche ja ebjonitiſche Chriſtologie führen müßte. Allein die εὐδοκία bezeichnet dem Theodor nicht blos Gottes Wohlgefallen an der Tugend, wie etwa die Stelle Matth. III. 17 verſtanden werden könnte, ſondern auch die Gnadenfülle, die freie Gnadenerweiſung Col. I. 19 vgl. II. 9. Und von der menſchlichen Freiheit hat Theodor, wie wir wiſſen, nicht die deitiſche Vorſtellung, daß ſie wenigſtens im Anfang von Gott müſſe geſchieden ſein, um ſich ſelbſt finden zu können, ſondern Gott kann ohne ſie zu beeinträchtigen von Anfang an beſtimmend auf ſie einwirken, wenn nur — und darauf kommt es ihm weſentlich an — dabei nicht ein phyſiſcher Proceß oder eine bloße Scheinentwicklung herauskömmt.

Daher läßt Theodor das göttliche Wohlgefallen oder die Einwohnung des Logos ſich von Anfang an auf Jeſus richten, nicht in Willkür, ſondern in Weisheit oder Vorausſicht. In dem Anfang der Bildung dieſes Menſchen hat der Logos ihn mit ſich vereinigt, in der Vorausſicht, was aus ihm werden wird (κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται). Er geſtattete zwar auf eine Zeitlang, vor dem Kreuzestode dem Menſchen, weil es ſo erforderlich war, ſeine Tugend uns zu gut nach eigenem Vorſatz zu verwirklichen, aber auch ſo wirkte der Logos das Meiſte in ihm, trieb ihn an und ſtärkte ihn zu vollkommener Erfüllung ſeiner Aufgabe.

Da Jesus in das Alter trat, wo die natürliche Unterscheidung von Gut und Bös eintritt: ja noch vor jenem Alter, brachte er ihm weit kürzer und rascher diese Kraft und Uebung der Unterscheidung bei, und wenn auch sonst Einer dem Andern in diesen Dingen voraneilt, so fand diß bei Christus in ganz ausgezeichnetem Maaße Statt. Denn er mußte auch in Beziehung auf das Menschliche vor den Andern etwas voraushaben, da er nicht wie sie entstand, sondern gebildet ward durch die göttliche Kraft des Geistes. Ebenso hatte er einen mächtigen Zug zum Besseren um der Einigung (ἕνωσις) willen mit dem Logos der Gott ist, und der ihn würdigte, sich mit ihn von oben herab zu verbinden. Um all dieser Ursachen willen hatte er gleich mit jener Unterscheidung einen Widerwillen gegen das Böse und schloß in unaufhaltsamer Liebe sich dem Guten an. Eine seinem eigenen Vorsatz und Sinn (πρόθεσις, γνώμη) entsprechende Mitwirkung des Logos genießend blieb er auch fürderhin frei von einer Wandelbarkeit ins Schlechtere, so wohl weil er selbst so gut gesinnt, als auch weil sein Vorsatz von dem Logos behütet war. Mit der größesten Leichtigkeit wandelte er so in dem ausgearbeitetsten Tugendleben sowohl in Gesetzesbeobachtung vor der Taufe als in dem Gnadenstande wandelnd (τὴν ἐν χάριτι μετιὼν πολιτείαν) uns zum Musterbild, so endlich nach der Auferstehung und Himmelfahrt. Vor dem Kreuze zwar sehen wir ihn noch hungernd und dürstend, bebend und etwas nichtwissend, obwohl er seinen Vorsatz auch ins Leiden mit hinein nahm. Dagegen sein Leben im Stande der Erhöhung zeigt jene Einigung mit dem Logos vollständig; da hat er keine vom Logos der Gott ist, geschiedene und getrennte Thätigkeit, sondern da hat er vollständig und ganz (παντελῶς, καθόλα) in sich den Logos, der um der ἕνωσις mit ihm willen Alles in ihm bewirkt.

So bleibt dem Theodor doch ein specifischer Unterschied zwischen Christus und zwischen den Aposteln und Propheten, nicht blos um seiner Sündlosigkeit, sondern auch um seiner übernatürlichen Geburt aus dem Geiste Gottes und endlich um seiner Vereinigung mit dem Logos willen. Durch beides Letzteres ward Christus die Verwirklichung der ursprünglichen Idee der Mensch-

heit, Chriſtus iſt der wahre, der Gottebenbildliche Menſch: und was oben von der Gottebenbildlichkeit des Menſchen und ihrer Bedeutung für das Univerſum geſagt iſt, das iſt in ihm erfüllt. In ihm iſt die Welt, die Menſchheit zum alter Deus, zum kosmiſchen Gott geworden, zum Sohn Gottes und zwar in Einheit mit dem ewigen Sohn. Theodor iſt ſonach nicht, wie die Kirchenlehrer meiſt thun, blos dabei ſtehen geblieben, in Chriſtus die Menſchheit in Homouſie mit uns zu ſetzen; er denkt Chriſti Menſchheit auch noch ausgezeichnet in ſich, nicht blos durch den Logos in ihr (Coll. N. VI. 307. XIV. 303. II.) und doch bewahrt er dabei ſo ſorgfältig die nothwendigen Geſetze menſchlicher Entwickelung, daß er alle Stellen des Lebens Jeſu die von dieſer reden, in ſeine Chriſtologie einzugliedern unternehmen kann. Man darf dabei nicht denken, daß er wenigſtens für einen Moment Chriſtus allein als Menſchen anſehe geboren aus dem heiligen Geiſte, die Vereinigung mit dem Logos aber erſt ſpäter eintreten laſſe; vielmehr im Momente, da dieſer Menſch gebildet ward, empfieng derſelbe auch ſchon den Anfang der Einigung mit Gott dem Logos, gemäß dem göttlichen Vorherwiſſen von ſeiner Tugend. [18])

[18]) A. Mai Coll. N. VI, 304: ἤνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος. Dieſe Rückbeziehung auf die göttliche πρόγνωσις iſt der Reſt origeniſtiſcher Chriſtologie; aber es wird kein realer Moment mehr angenommen, da Chriſtus ohne den Logos ſich erſt durch ſeine Tugend der Einigung mit dem Logos würdig gemacht hätte, ſondern dieſes rein menſchliche Leben wird nur in Gottes Gedanken feſtgehalten; aber das Wiſſen, daß Chriſtus auch ohne urſprüngliche Vereinigung mit dem Logos dieſer Auszeichnung ſich würde werth gemacht haben, bleibt das Motiv für Gott, warum er ſo ausgezeichnet ward von Anfang an. Doch iſt auch l. c. XXVI. zu vergleichen, wornach die πρόγνωσις nicht ſowohl Praescientia als Prädeſtination iſt. Gott würde, ſagt er, nicht einfach ohne Rückſicht auf den Nutzen (χρήσιμος λόγος) einen Menſchen angenommen und mit ſich ſo verbunden haben, daß er Gegenſtand der Anbetung für die ganze Schöpfung ward, wenn nicht das durch ihn zu Vollbringende eine gemeinſame Wohlthat für das Univerſum wäre.

Wie vollständig er aber Christi Menschheit dachte, sieht man aus einer Reihe einzelner Züge, die uns von ihm aufbewahrt sind. Maria hat Jesum geboren, nicht den Logos; denn der Logos war und blieb allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesu wohnte. Der Logos gieng nicht auf in Jesu. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur figürlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott in Christus war in ausgezeichneter Weise (l. c. 309. XXVIII). Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht Sohn Gottes oder Erlöser heißen konnte. Er wurde Jesus genannt, ein Name den auch Josua hatte: Sohn Gottes hieß dieser Mensch erst nach der Taufe durch die Stimme des Vaters, ähnlich wie auch Petrus und Paulus diese ihre Namen erst später erhielten. Er wuchs an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen und war dem Gesetz unterthan als ein Mensch wenn gleich als ein ausgezeichneter, ja einziger, bis zur Taufe; und auch darauf mögen sich die Worte beziehen: „er ward gerechtfertiget im Geist." Johannes sah ihn bei der Taufe zu sich kommen als einen Menschen; die Worte: ich bedarf wohl daß ich von dir getauft werde, beweisen nicht, daß er ihn nicht für einen Menschen ansah. Denn das freilich wußte Johannes, daß er von Jesu an Kraft des Geistes und der Tugend weit übertroffen werde, wie er nachher auch eine Vision über ihn hatte, durch die ihm kund wurde, daß dieser Mensch der Ehre des Sohnes Gottes gewürdigt und deßhalb mit dem Namen desselben ausgezeichnet sei. Aber auch nach der Taufe war er Mensch, hatte einen eigenen menschlichen Willen und menschliches Denken, das aber mit dem Willen und Denken des Logos sich immerdar einigte. Durch immer neue Versuchungen hindurch war diese Einigung zu bestätigen und zu bethätigen. In der Wüste überwand er die Versuchungen der ἡδονή, δόξα, und der ἀγαθὰ τοῦ κόσμου (l. c. 308. XXIII—XXV). Aber er hatte noch weit mehr geistige Anfechtungen als leibliche (XXIX); und besonders in Gethsemane bestand er einen so schweren Kampf, daß ein Engel

vom Himmel ihn zu ſtärken erſchien. Daraus erhellt doch offenbar, daß er Menſch war (S. 306 X). Dieſer Menſch war weder Sohn Gottes, noch Herr von Natur (vgl. Mar. Merc. ed. Baluz. S. 347); er übernahm auch den Tod, dieſen Tribut den nach dem Naturgeſetz jeder Menſch zu bezahlen hat (Merc. 344). Ueberhaupt aber erſchien er und ſprach wie ein Menſch und galt Allen die ihn ſahen für einen bloßen Menſchen, nichts weiter (Facund. Herm. defens. trium Capitul. ed. Sirmond S. 73). Aber ſpäter, durch den hl. Geiſt erkannten die Apoſtel, daß der ewige Sohn Gottes in ihm war. Nie fand eine Vermiſchung (κρᾶσις) des Göttlichen und Menſchlichen in ihm Statt, wie Apollinaris will, beide Naturen blieben ſtets in ihrer Unterſchiedlichkeit. Darin war Theodor mit Diodor von Tarſus [19]) völlig Eins.

Es iſt wohl nicht zu leugnen, daß Theodor bei dieſer ſtarken Betonung der Menſchheit Chriſti auch von einem religiöſen, wie von einem exegetiſchen Intereſſe geleitet war. Gott mußte, um die wandelbare menſchliche Natur unwandelbar zu machen, die menſchliche Natur im Zuſtand ihrer Wandelbarkeit annehmen. So hatte ja auch Irenäus und Athanaſius gelehrt. Aber der Kampf des freien Willens Chriſti mit dem Böſen ſchien dem Theodor nöthig um des Heilswerks willen. Denn dieſes bliebe, wenn nicht ein wahrer aber vollendeter Menſch Princip des Heiles geworden wäre, willkürlich (magiſch), und wenn dieſer Menſch nicht durch ernſten Kampf hätte hindurch gehen müſſen, ſo bliebe ſein menſchliches Leben und Ringen für uns epideiktiſch (θέατρον), ohne Wahrheit. Es iſt alſo gerade dann die göttliche Heilsökonomie in Chriſtus nicht wirklich, ſondern

[19]) Mar. Merc. 349.: Jeſus nahm zu u. ſ. w. das kann nicht geſagt werden vom Logos, dieſer bedarf nichts und wächst nicht. Non enim ei mox formato vel edito omnem propriam sapientiam Deitas contulit, sed hanc particulatim corpori (?) tribuebat. Darum heißt er auch Deut. 18 ein Prophet aus den Brüdern. Das Wort Gottes iſt nicht unſer Bruder. Wolle man nicht Göttliches und Menſchliches unterſcheiden, ſagt er gegen Apollinaris, ſo möge man auch ſagen, daß der, ſo aus David's Samen war, nicht aus David's Samen, ſondern ewig war.

nur ein Schein, wenn man seine Menschheit verkürzt oder läugnet, was auch dadurch geschieht, daß man die Persönlichkeit Christi nur als göttliche denkt.

Aber hier wenden nun die Gegner ein, daß es bei Theodor gar nicht zu einer wirklichen Einigung, ja überhaupt nicht zur Menschwerdung des Logos komme. Darauf antwortet er (VI. VIII. XXX. cll. XXXIII.) und sucht dadurch zugleich die Art der Vereinigung anschaulich zu machen.

Vermischung ziemt sich nicht für die zwei Naturen, es ist ein Unterschied zwischen der göttlichen Gestalt und der Knechtsgestalt, zwischen dem angenommenen Tempel und dem der darin wohnt, zwischen dem der im Tode aufgelöst wurde und dem der ihn erweckte, zwischen dem der durch Leiden vollendet ward, und dem der ihn vollendete, zwischen dem der gegen die Engel ein Weniges erniedrigt ward und dem der ihn erniedrigte, zwischen dem der mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ward und dem der ihn krönte. Dieser Unterschied muß bewahrt bleiben; jede Natur bleibt unauflöslich bei sich selbst, in ihrem Wesen (ἀδιαλύτως ἐφ' ἑαυτῆς). Aber ebenso klar ist, daß die Einigung (ἕνωσις) beiden angemessen ist. Denn durch sie zusammengebracht machten die Naturen (φύσεις) Eine Person (προσωπον) aus, rücksichtlich der Einigung. So daß wir, was der Herr sagt vom Mann und der Frau, daß sie nicht mehr zwei sind sondern Ein Fleisch, auch sagen können gemäß der Vereinigung, daß es nicht mehr zwei Personen seien, sondern Eine, natürlich unter Bewahrung des Unterschiedes der Naturen. Denn wie dort die Einheit des Fleisches, so weit man von ihr reden kann, nicht aufgelöst wird durch die Zweizahl, — so wird hier auch die Einheit der Person nicht aufgehoben durch den Unterschied der Naturen. Denn blicken wir auf die Naturen in ihrem Unterschied, so bezeichnen wir die Natur (φύσις) Gottes des Logos als eine vollständige, und ebenso auch seine göttliche Person, denn ein für sich Subsistirendes kann man nicht unpersönlich denken (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν); als vollständig aber bezeichnen wir da ebenso die menschliche Natur und Person. Blicken wir dagegen auf die Verbindung (συνάφεια), so sagen wir, es sei Eine Person (VI). Wir behaupten zwar aufs Be-

stimmteste, daß der Logos einen Menschen angenommen habe, aber bezeichnen es als Unsinn, daß er Mensch geworden sei. Wenn Johannes sagt I. 14 daß der Logos Fleisch d. i. Mensch wurde, so ist das nicht streng zu nehmen, weil sonst der Logos sich müßte in Fleisch verwandelt haben, was der Evangelist nicht will. Also ist der Ausdruck von dem Schein hergenommen. Daß er Fleisch annahm war nicht Schein, wohl aber daß er es wurde (VIII). Daher ist auch nicht der Sohn Gottes, sondern ein Mensch in dem Gott war, von Maria geboren.

Dieses drückt recht signifikant Theodor's Eigenthümlichkeit aus. Er will die beiden Naturen erstens persönlich denken um sie vollständig zu denken; ebendaher will er sie zweitens nicht so nahe zusammenbringen, daß die eine der andern als Bestimmung ihres eigenen Seins angeeignet wäre, zum Sein der andern gehörte; vielmehr ist ihm drittens die Einigung nur in der Actualität beider Personen da; in ihrem Wesen bleiben sie zwei Personen, in ihrer Actualität erscheinen sie als Eine Person und auch dieses nur so, daß zwar das Denken und Wollen dieses Menschen nach seinem Inhalt auch Denken und Wollen des Logos ist, ja auch wenigstens im Stande der Erhöhung alles Denken und Wollen des Logos auch diesem Menschen zukommt; dagegen die Form des Geistes Jesu in seinem actuellen Sein läßt er zwar durch den Logos bestimmt werden, seiner Freiheitstheorie gemäß, aber denkt sich dieses nur als Einwirkung des Logos: zu einem wirklich Gottmenschlichen Wollen und Denken kommt es bei ihm nicht, weil ihm das Innerste beider Naturen, die er zugleich als Personen denkt, auffer einander stehen bleibt, nicht etwa nur vor der Annahme der Menschheit, noch blos während Christi Entwickelung, sondern ewig. Als Eine Person erscheinen sie streng genommen nur nach aussen, wie das Bild der Ehe andeutet; nach innen sind sie zwei aber im Verhältniß der Harmonie stehende Personen, ja so innig verbunden, daß der Impuls des Logos in Christus Alles wirkt. Diese Auffassung wird bestätigt, wenn wir zum Schlusse auf die Idee der Gottebenbildlichkeit zurückblicken. Sie ist in Christus schlechthin verwirklicht, und ebendamit hat der Weltgedanke sein ewiges Ziel erreicht. Christus ist die prin-

cipielle Verwirklichung des Weltgedankens. Dieser schließt nach Theodor nicht das in sich, daß die Welt in das göttliche Leben oder Wesen zurückgeführt werde, indem durch Menschwerdung des Göttlichen Menschliches göttlich würde. Sondern der Mensch κ. ἐ. diese Spitze und Einheit der Welt nimmt in der Welt die Stelle Gottes ein. Geist und Natur sind in ihm als dem Einheitspunkt vereinigt wie sie aus Gott dem Urquell hervorgiengen. Die Einheit dieser zwei auseinandergetretenen Principien stellt sich in ihm innerhalb der Welt und von der Welt her aber durch Gottes Einwirkung wieder her, und so ist Christus als der vollkommene Mensch und Gottes Ebenbild der kosmische Gott, daher ihm auch alle Gewalt und Ehre zukommt wie Gott, nachdem er zum Besten der Welt ihrer Einheit und Harmonie, zum Sohn Gottes geworden ist. Es ist offenbar, daß hier für Theodor ein Anknüpfungspunkt für das war, was wir die mystische Christologie nannten, aber in eigenthümlicher Fassung, und immer unter dem Vorbehalt, daß in ihm weder Gott Mensch geworden sei, noch ein Mensch Gott: vielmehr bleibt der trinitarisch gedachte Gott und die Welt, das Göttliche und das Menschliche ewig auseinanderstehen, sie sind durch ihr Wesen getrennt, das wohl eine Verbindung und Einwirkung besonders durch den heil. Geist aber nicht eine solche Einigung zuläßt, wobei Gott Menschliches zu sich rechnete und dadurch auch Göttliches menschlich würde. Auch nicht einmal der Liebe verstattet er, diese Kluft zu überwinden, obwohl er doch auf das Ethische so mächtig dringt; aber freilich er faßt dieses nicht als das Wesen Gottes, von dem seine Natur abhange, sondern die Natur Gottes (Allgegenwart u. s. w.) ist ihm eine selbständige Macht in Gott, die er nur in so weit von Gottes Willen abhängig denkt, daß sie ihn nicht hindern darf, trotz seiner Allgegenwart auch auf eigenthümliche Weise gewissen Punkten der lebendigen Welt einzuwohnen, ja in einziger Art Dem, der das Centrum der Welt ist, und durch den hinfort Gott mit der Welt in Verbindung steht. [20]) Das ist der Sache nach eine Art von arianischer Anschauung

[20]) Vgl. d. Stelle XXVI.

der Perſon Chriſti.[21]) Die Trinitätslehre die doch aus chriſtologiſcher Triebkraft ſich entfaltet hatte, ſteht, wenn der Logos nicht Menſch wird, in ihrer Höhe wieder abſtrakt und unfruchtbar da, und ſo ſtreng Theodor an ihr feſthielt, er hatte keinen genügenden Grund dazu in ſeinem Syſtem. Seine Hypoſtaſe behält der Sohn ſtets für ſich zurück und es iſt nicht abzuſehen, warum ſeine Wirkſamkeit, ja die in ihrer Art einzige Einwohnung in Chriſtus, nicht ihren Grund in Gott überhaupt ſoll haben können. Im Gegentheil der trinitariſche Gottesbegriff ſcheint faſt nur dazu da zu ſein, die reine Tranſcendenz Gottes, ſein Bleiben in ſich zu befeſtigen, und unüberſteiglich zu machen.

Eine andere Seite der Betrachtung hätte ſich noch auf Chriſti Werk zu beziehen. So ſtark Theodor die Freiheit des Menſchen hervorkehrt, ſo ſtark, ſollte man denken, müſſe auch das Bewußtſein der perſönlichen Verantwortung und Schuld des Menſchen ausgebildet ſein. Das iſt nicht der Fall. Er blickt faſt ausſchließlich auf die andere Folge der Sünde, die Strafe, zuſammengefaßt im Tode und in der Sterblichkeit; hierin ganz ähnlich den andern griechiſchen Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts. Da er nun aber auf die Schuld nicht beſonders reflectirt, ſo kann ihm das Werk Chriſti nicht ſowohl in der Verſöhnung beſtehen, als in der Ueberwindung des Todes, oder in der Verleihung der Unſterblichkeit durch ſeine königliche Macht. Um jedoch billig zu ſein, darf man nicht überſehen, daß die alten Verſöhnungstheorieen es überhaupt wenig mit der Schuld, ſondern vornemlich mit dem Tode zu thun haben; denn erſt von dem Aeußerſten her wird immer tiefer hinab in die Mitte der Sache geſtiegen, ſo zwar, daß der Begriff des θάνατος bei Manchen das zuſtändliche mit der Sünde gegebene Unheil bezeichnet, wie im N. T. in manchen Stellen, während bei Theodor dieſe geiſtliche Bedeutung des θάνατος ſchwindet, und der Begriff nicht mehr die Totalität des Unheils ſondern nur die

[21]) Nur daß an die Stelle des vorweltlichen Centralgeſchöpfes ſo zu ſagen in mehr moderner Weiſe der zum Sohne Gottes werdende Menſch tritt.

äußerliche Seite desselben bezeichnet, in der er nicht ohne Künstlichkeit auch ein Princip geistlichen Verderbens aufzuweisen sucht. Dagegen aber was die Sünde selbst angeht, so hat Theodor so gut als andere orthodoxe griechische Väter eine Einwirkung des Geistes den Christus sendet auf die menschliche Freiheit angenommen, und sogar mehr als sie alle sich bemüht, die Freiheit nicht als Schein und doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken; er hat die Freiheit nicht blos als das was dahin oder dorthin gewendet werden kann, sondern als Selbstbestimmung gedacht und gleichwohl in ihr auf ethisch-religiösem Wege den Ort aufgewiesen, wo sie selbst nach der Gnade verlangt. In dieser Beziehung steht er über den ersten griechischen Kirchenvätern, einem Origenes, Athanasius und den kappadocischen Bischöfen, wie er sich andererseits hier von Pelagius wesentlich zu seinem Vortheil unterscheidet. [22]) Aber darin ist er auch wieder den Ersteren gleich, daß er sowenig als sie Grund davon anzugeben weiß, warum denn des heil. Geistes Kommen von Christi Erscheinung abhieng; d. h. die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm zwar nicht blos Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt mit Christi Werk nur äußerlich zusammen.

In Theodor von Mopsvestia gipfelt die antiochenische Schule. Der Umfang seiner Gelehrsamkeit, sein Scharfsinn und wie man annehmen muß auch die Macht seiner Persönlichkeit, verbunden mit einem vieljährigen Wirken als Lehrer von Gemeinden und heranwachsenden begabten Schülern sowie als fruchtbarer Schriftsteller erwarben ihm den Namen des Magister Orientis. [23]) Ungestört wirkte er fast bis zu seinem Ende i. J. 427 und genoß eines um so ausgebreiteteren Ansehens, da er der erste orientalische Theolog seiner Zeit war. Was aber besonders seiner Richtung zur Empfehlung und Ausbreitung diente, das war die Abneigung der Kirche gegen den Apollinarismus, dessen eifrigster Bekämpfer er war, ohne der Gottheit des ewigen Sohnes durch die Reste des Arianismus etwas ent-

[22]) Vgl. mein Programm S. 19 ff.
[23]) Ebendas. S. 3—5.

ziehen zu laſſen. Jedoch werden wir uns nicht täuſchen, wenn wir die Bekämpfung des Apollinarismus Seitens der Kirche etwas anderes motivirt denken, als ſie es bei Theodor war. Ihm kam es nicht ſowohl auf die volle Wirklichkeit der Menſchwerdung Gottes an, denn hieran läßt er ſelbſt es auf ſeine Weiſe auch fehlen; ſondern ihm ligt mehr an der klaren Unterſcheidung und an der Betonung der menſchlichen Seite und der Freiheit. Kein Wunder, daß ſich hierauf bald genug die Blicke richten daß etwas Ebjonitiſches bei ihm gefürchtet wird. Der abendländiſche Gegenſatz dieſer Zeit wird im Orient chriſtologiſch ausgekämpft. [24])

---

[24]) Nicht unintereſſant iſt es, die dem Juſtinus Martyr unterſchobene Schrift: Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως (cf. Pseudo-Justini Opp. ed. Otto. T. I, 1—57. Gaß in Illgen's hiſt. theol. Zeitſchrift XII, 4. S. 130 ff.), mit Theodor's oder ſeiner Schule Lehre zu vergleichen. In der Trinität hält ſie ſich wie Theodor an die Kirchenlehre. In der Chriſtologie fehlt zwar jenes ſpeculative Element, das an die Idee vom göttlichen Ebenbilde ſich ſchließt, gänzlich, es wird vielmehr mit ſtarker Betonung die Unbegreiflichkeit des Wie? der Vereinigung beider Natur ausgeſprochen. (c. 14). Dagegen iſt der Weg, den der Verf. doch wieder bei aller Behutſamkeit einſchlägt, weſentlich derſelbe, wie bei Theodor. Significant ſind beſonders die Ausdrücke: ναὸς (c. 13), εὐδοκία (c. 15) u. ſ. w. c. 10: ὁ Λόγος — τὴν (τῆς παρθένου) νηδὺν εἰςδὺς οἱονεί τις θεῖος σπόρος πλάττει ναὸν ἑαυτῷ τὸν τέλειον ἄνθρωπον, μέρος τι λαβὼν τῆς ἐκείνης φύσεως, καὶ εἰς τὴν τοῦ ναοῦ διάπλασιν οὐσιώσας. Ἐνδὺς δὲ αὐτὸν κατ' ἄκραν ἕνωσιν, θεὸς ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπος προελθὼν οὕτω τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν. Daß hier nicht zufällig der ἄνθρωπος der τέλειος ἄνθρωπος ſtatt der ἀνθρωπίνη φύσις erwähnt wird, kann man daraus ſehen, daß er das Gleichniß vom Verhältniß der Seele zum Leibe in ſeiner chriſtologiſchen Anwendung ſo herrſchend dieſe war, nur theilweiſe billigt. Es ſei treffend darin, daß wie der Menſch Einer iſt und doch zwei Naturen hat, mit deren einer er denkt, mit der andern ausführt, ſo auch Chriſtus Einer iſt und doch nach der Einen die Wunder that, nach der andern die Niedrigkeit auf ſich nahm, welches beides ſorgfältig zu unterſcheiden und ſtreng nach den zwei Naturen zu vertheilen ſei. Hiemit iſt die κοινωνία der zwei Naturen ſchon weſentlich beſchränkt. Aber nun fährt er fort: in

anderer Beziehung hinke das Gleichniß; denn vom Menschen, obwohl er eine Doppelnatur zeige, könne man nicht sagen: er sei die zwei Naturen, sondern nur er habe sie, er bestehe aus beiden, so zwar, daß der Mensch selbst noch ein Drittes sei zu diesen beiden, nemlich ihre reale zusammenfassende Einheit, wie ein Haus nicht blos Baustoff oder Riß, sondern erst aus der Einheit beider ein Gebäude sei. Christus dagegen sei gar nicht aus Gottheit und Menschheit so bestehend, daß er als ein anderes drittes neben den zwei Seiten dastände, sondern er sei einfach beides sowohl Gott als Mensch, also nur arithmetische Summe. Während ferner die Seele in dem Leibe mitleiden könne, so sei es absurd, von der Gottheit in Christus Aehnliches auszusagen. Der Verf. stellt aber auch die Frage ganz so, wie sie für Theodor lag: ist der ganze Logos in Christus, wie kann er noch in der Welt sein nach seinem Wesen? Ist aber der Logos allgegenwärtig gemäß Gottes Wesen: was bleibt übrig für den Tempel des Logos? Er gibt die Antwort: Wie im Anfang das allgemeine Licht geschaffen ward, das überall verbreitete, dann aber der Sonnenkörper dazu geschaffen ward, damit es in ihm sich concentrire, ohne deßhalb ein anderes nach seinem Wesen zu werden, wohl aber um unauflöslich mit demselben verbunden zu sein und zu scheinen, so ist der Logos und die menschliche Natur nach der Unio unauflösbar; es kann nicht mehr abgesondert der eine Sohn göttlicher Logos, der andere Sohn der Mensch heißen, sondern es ist jetzt Eine Sohnschaft, wie das Licht und sein Träger die Eine Sonne ist (c. 12). Aber es kehrt die Frage wieder, wie der Tempel (Christi Menschheit) zu einem ausgezeichneten, in seiner Art einzigen Theilhaben am Logos kam, wenn doch der Logos nach seinem Wesen in allen Dingen ist? (c. 15 ff.) Hier wird nun gegen diejenigen geeifert, welche ἐπ' ἀναιρέσει τῶν δύο φύσεων eine κρᾶσις, σύγχυσις, eine μεταβολὴ ἀπὸ σώματος εἰς θεότητα, ein οὐσιωθῆναι der σὰρξ in λόγος wollen, wobei (vgl. Theodor bei A. Mai Coll. Nov. VI. b. c. Nro. VIII) auch die Formel verworfen wird: σάρκα τὸν λόγον γεγενῆσθαι. Es wird vielmehr die relative Selbständigkeit der Menschheit Christi als der Grund bezeichnet, warum der Logos, der nach seinem Wesen überall ist, in ihr auf einzige Weise sei. Es gilt das Gesetz, daß obwohl die Sonne überall und allgemein gleich scheint, doch ein unreiner Körper ihre Strahlen nicht faßt. Von den Strahlen, welche diese Sonne für alle gleich ausgießt, empfängt wer starke Augen hat mehr, nicht als ob die Sonne mehr über ihn als andere diese Strahlen ausbreitete, sondern um der Stärke der eigenen Augen willen, während der Schwache den Lichtglanz nicht erträgt. So ist denn auch die

Sonne der Gerechtigkeit, da sie Gott ist, bei allen gleicher Maaßen nach ihrem Wesen, wir alle aber in unserer Schwäche und Unreinigkeit halten den Eintritt des Logos nicht aus. Dagegen ist der eigene Tempel des Logos gleichsam sein allerreinstes Auge, und kann daher auch den Glanz des ganzen Lichtes fassen, wie er denn gebildet ist ohne Sünde aus dem heil. Geist (c. 17).

Die concentrirte Offenbarung oder Erscheinung des Logos, welche zum Heil der Menschheit und zur Gliederung derselben stattfinden sollte (vgl. c. 12.), kam also nicht in der Art zur Verwirklichung, daß der Logos selbst nun sein wesentliches Seyn im All aufgegeben hätte, sondern er bleibt wie er war, an sich und in seiner Thätigkeit, aber in Jesu hat er in sofern ein anderes Seyn als im All, als er hier mit dem reinsten, empfänglichsten Auge zusammentrifft, das der heil. Geist bereitet hatte. Diese Menschheit bleibt, nimmt an der göttlichen Würde (ἀξία) nicht aber der Natur Theil, gemäß dem Wohlgefallen des Logos (εὐδοκία) c. 15. Das vorgetragene Bild hat einigen Vorgang bei Gregor v. Nyssa (Or. Cat. M. c. 10): der unendliche Logos ist in Christi Seele und Leib nicht eingeschlossen, so wenig als das Licht in der Fackel. Zwar hängt die Flamme unauflöslich an dem ὑποκείμενον, dem Substrat der Fakel, aber deßhalb ist das Licht nicht gefangen. — Im Ganzen unterscheidet sich diese Christologie von der Theodor's dadurch, daß sie mehr Gewicht auf die göttliche εὐδοκία im Sinne des Rathschlusses als auf die Freiheit Christi legt. In der Kirche entstanden zeigt diese Schrift, wie nahe man im Gegensatz gegen den Monophysitismus auf dem Boden des Calcedonense der antiocheniſchen Lehre kommen konnte.

Zweites Kapitel.

Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen Nestorius.

Seitdem diejenigen großen griechischen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts allmählig vom Schauplatze abtraten, bei denen im Allgemeinen Origenes in dankbarem Andenken fortlebte (Athanasius, die beiden Gregore, Basilius d. Gr., Didymus u. A.) trat bekanntlich besonders durch Epiphanius und Hieronymus und durch Theophilus in Alexandrien eine Reaction gegen Origenes ein. Die origenistischen Mönche erlagen durch Letzteren den ungebildeten Anthropomorphiten, den Mönchen um den Berg Nitra. In dem Maaße aber als das nachwirkende Element origenistischen Geistes aus der alexandrinischen Kirche schied, verwehte auch jener edle Hauch innerer Katholicität und großartiger Duldsamkeit, der den Athanasius noch auszeichnete, jener Geist der Keuschheit in der Frömmigkeit und der Besonnenheit in der theologischen Wissenschaft. Dagegen zogen ein die Geister liebloser, leidenschaftlicher Polemik, und eines herrschsüchtigen verdammungslustigen Orthodoxismus. So gewährte Alexandrien am Ende des vierten und im fünften Jahrhundert einen gar andern Anblick als im vierten.

Gleichwohl wäre es ein falscher Pragmatismus, die jetzt ausbrechenden Differenzen zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Schule selbst aus diesem Geiste ableiten zu wollen; vielmehr nur die Art des Kampfes, zwischen Epiphanius und Theophilus einerseits und Chrysostomus andererseits (welcher letztere in die Verdammung des Origenes nicht einwilligen wollte), Cyrillus von Alexandrien und Nestorius wird aus jenem Geiste

begreiflich. Die Differenzen selbst, die uns hier allein angehen, liegen tiefer.

Wie ausgebreitet, ja eine Zeit lang fast allmächtig auch die antiochenische Richtung in Asien und Konstantinopel besonders seit des Chrysostomus Erhebung war, die römische Kirche und besonders Afrika standen gar nicht auf ihrer Seite. Der eine Theil Afrikas, von Augustinus bestimmt, nahm zwar an dem Kampf wider die Antiochener wenig Antheil, aber doch waren beide Theile im Abendlande, die pelagianische und die augustinische Richtung sich der Wahlverwandtschaft mit den christol. orientalischen Gegensätzen wohl bewußt; einerseits bestritt Augustin den nestorianisirenden Mönch Leporius, andererseits beweist die Sendung des Pelagianers Cassian an Theodor von Mopsvestia eine erwartete Bundesgenossenschaft. Die Verwandtschaft des pelagianischen und antiochenischen Lehrtypus ward für beide im augustinischen Abendland keine gute Empfehlung. — Der östliche Theil Nordafrikas dagegen zeigte einen mächtigen mystischen Zug, der in dem ägyptischen Mönchthum sich concentrirte. Sind gleich in diesem Mönchthum selbst wieder zwei entgegengesetzte Linien zu unterscheiden, speculativer und freisinniger die eine, ungebildeter, stürmischen Gefühles die andere, — beide waren durch ihre mehr speculative oder mehr praktische Mystik dem antiochenischen Geiste entgegengesetzt und besonders die letztere immer mächtiger werdende mit jener alten mystischen Richtung befreundet, die wir in Syrien neben der antiochenischen Schule fanden (S. 25 ff.) Der lebhafte Verkehr, der zwischen jener syrischen und zwischen der ägyptischen Mystik Statt fand, ist neuerdings auch durch Cureton's Entdeckungen über die Briefe des Ignatius bestimmt documentirt. Es mag unter Anderem dem Einflusse der syrischen zuzuschreiben sein, daß die nitrischen Mönche sowie überhaupt die in der sketischen Einöde allmählig mehr in eine kirchliche Mystik eingiengen. Denn Anfangs unter Theophilus und Cyrillus sind sie Anthropomorphiten (auch hiefür bietet Audius der Syrer einen Vorgang), werden auch wohl vom Episcopate bekämpft, bald aber werden sie einflußreich, für den Episcopat eine Stütze aber auch tonangebend.

Durch diese Lage der Dinge nun fällt ein Licht auf die nestorianischen Streitigkeiten. Die alexandrinische Kirche ist etwa seit Sec. 5 überwiegend durch eine antiorigenistische und den Antiochenern feindliche Mystik bestimmt, welche in Syrien ihre Bundesgenossen hat. Obwohl man in Alexandria noch mit Athanasius in Verbindung blieb, gegen die Anthropomorphiten theilweise stritt, auch besonders eifrig den Zusammenhang mit der synodalen Tradition von 325 und 381 behauptete und diese Concilien als inspirirt vom hl. Geiste bezeichnete, so war doch die Vermuthung, es lebe in Alexandrien wieder etwas von dem kirchlich verurtheilten Apollinarismus auf, eine den Antiochenern, namentlich Theodoret nicht blos bequeme sondern auch wahrscheinliche; der mystische Geist, mit welchem die Antiochener in Syrien selbst langen und schweren Streit gehabt, gab sich ihnen in Aegypten aufs Neue kund und der Haß gegen ihre heimathlichen Gegner übertrug sich bald genug, wie wir besonders aus Theodoret sehen, auf die Alexandriner, die ihnen für Anwälte des Apollinarismus galten.

Nestorius, nach seiner Lehre zur Schule Theodors gehörig, nachdem er 428 zum constantinop. Patriarchate erhoben war, suchte, wie viel Achtungswerthes sich sonst über ihn sagen läßt, doch die antiochenische Richtung zur herrschenden in der Kirche zu machen und zwar besonders die antiochenische Christologie, die er bona fide als die Meinung der Kirche bei Verwerfung des Apollinaris nehmen mochte. Diß ins Werk zu setzen, suchte er den schon eingebürgerten und von mönchischem Mariendienst getragenen Namen der Maria als Gottesgebärerin zu beseitigen. Aber dieses brachte ihn in einen verhängnißvollen Kampf, der leider bald genug auch zum Kampfe der Patriarchate wurde. Seine Lehre, so weit wir sie aus Concilienverhandlungen (Mansi T. IV. 1198 ff. V. 753 ff. 762) und aus seinen bei Marius Mercator aufbewahrten Reden entnehmen können, ist von der Christologie des Theodor nur etwa dadurch unterschieden, daß von den speculativen Elementen derselben bei Nestorius wenig mehr erscheint, und daß er, vielleicht aus polemischen Gründen, für die Einheit der Person noch weniger Sorge trägt als Theodor.

Der Mittelpunkt seines Strebens ist, alles Heidnische abzuwehren, was sich nach seiner Meinung in die Christologie eindrängen wollte. Vor Allem also tritt er all den Sätzen Theodor's bei, welche die Gottheit des Logos von ihrem Kleid oder Instrument, der Menschheit unterscheiden sollten. Deßhalb ist er gegen das θεοτόκος; sollte Gott geboren werden, so würde das in heidnische Mythologieen zurückführen, so würde aus Maria eine Göttinn und Göttermutter. Höchstens könne gesagt werden, Christus von Anfang an eigenthümlich verbunden mit dem Logos heiße deßhalb auch als Mensch θεός, nemlich im weiteren Sinn, durch ἰσοτιμία, ἀξία, und nur in diesem Sinne könne Maria θεοτόκος heißen, nie aber in dem Sinne, als ob sie die Gottheit, das Wesen Gottes (θεότητα) geboren hätte. Eine Kreatur kann nicht den Ungeschaffenen, das Spätere nicht den Aelteren gebären. Da die Einen sie jedoch nur eine Menschengebärerin, die Anderen Gottesgebärerin nennen, so sei der vermittelnde beste Ausdruck χριστοτόκος. Aus demselben Grunde sei aber, wie die Geburt, so auch Leiden, Tod und Begrabenwerden von dem Logos fern zu halten und nur der Menschheit beizulegen, weil sonst das Heidnische wieder mitten in der Kirche wäre (Mar. Merc. Serm. I. II). Seine Menschheit ist die θεοδόχος μορφή, mit der untrennbar obwohl unsichtbar der Logos verbunden ist. Daher seien beide in Einer Verehrung (ἰσοτιμία) zu verbinden; τὴν φορεμένην τῷ φορεῖντι συντιμῶμεν φύσει. Zwei Naturen, aber eine Ehre. Nach den Naturen bekennen wir einen zwiefachen Christus, in der Anbetung ist er einer (d. h. für das subjektive christliche Bewußtsein). Aber dieser Einheit der Verehrung Christi war die objektive Basis entzogen, wenn nicht Christus irgendwie auch real Eine Person war. Da er nun zwischen Naturen und Person nicht unterschied, so mußte aus der Zweiheit der Naturen sich eigentlich auch eine Zweiheit der Personen ergeben. Aber nach späteren Zeugnissen hat er oder doch seine Schule sich ähnlich, wie der spätere Monotheletismus zu helfen gesucht, und die Zweiheit der Naturen doch in eine Einheit des Willens zusammenlaufen lassen wollen, ohne sich jedoch näher hierüber auszusprechen. Er bleibt bei Theodors

εὐδοκία stehen; kommt zu keiner Menschwerdung Gottes, sondern nur zu einem Verhältniß (σχέσις) zweier getrennt bleibenden Naturen, das er eine geheimnißvolle Zusammenfügung (συνάφεια) nennt.

Daß der Patriarch Cyrillus von Alexandrien nicht erst durch Neid oder Herrschsucht in Gegensatz zu der antiochenischen Schule kam, das zeigt seine gesammte Grundanschauung, welche einen einheitlichen und consequenten Charakter an sich trägt und ebenso bestimmt und unwillkürlich den Ausgangspunkt für die Betrachtung immer von Gott aus nimmt, wie die antiochenische vom Menschen. Es erhellt aber auch daraus, daß Cyrill seine Schrift über die Menschwerdung des Eingeborenen als Zugabe (Dialog. 8.) zu seinem Werk über die Trinität noch vor dem Streit, ja vor Erhebung des Nestorius zum Patriarchen in Constantinopel, unter Attikus verfaßt hat, wofür abgesehen von seinem eigenen Zeugniß [1]) auch der ganze Ton dieser Zugabe spricht, welcher sich von den späteren Streitschriften (z. B. dem im heftigsten Tone geschriebenen Dialog. 9. Quod unus sit Christus) sehr vortheilhaft unterscheidet. Der Angriff auf die Bezeichnung der Jungfrau Maria als Gottesgebärerin war also nur die äußere Veranlassung, wodurch ein viel älterer Gegensatz zum Ausbruch kam.

Die allgemeinste Bezeichnung dieses Gegensatzes für die Christologie ist, daß, während die Antiochener um der apollinaristischen Vereinerleiung des Göttlichen und Menschlichen im νοῦς Christi vorzubeugen, die zwei Seiten als zwei Naturen trennten, die alexandrinische Richtung die Einheit (ἕνωσις φυσική) betonte und von da aus sah, was für die Zweiheit noch übrig bleibe. Der göttlichen Natur, dem Logos kam nach beider Ansicht Hypostase zu; während aber die alexandrinische Richtung die Menschheit Christi, die Seelenkräfte mit eingeschlossen, mehr nur als empfänglichen oder passiven Stoff der göttlichen Hypostase beigab, so suchten die Antiochener eine relative Selbständigkeit auch des menschlichen Factors festzuhalten aus den früher angegebenen Ursachen, neigten sich dann

[1]) Epist. ad Nestor. 2. Opp. Cyr. Al., T. V. 2. S. 21 ed. Aubert 1638.

aber nicht selten zu Sätzen, die der menschlichen Seite eine eigene Hypostase oder Persönlichkeit für sich zuschrieben. Cyrill gieng keineswegs nur zu der älteren, unbestimmteren Redeweise zurück, bei welcher der kirchliche Glaube von der einheitlichen Totalanschauung der Person Christi geleitet war. Auch dem Maaßstabe der späteren Orthodoxie ihn völlig gerecht zu machen, wird nie gelingen, es sei denn, daß man, wie das chalcedonensische Concil, einzelne Schriftstücke zum Maaß seiner Lehre nehme, in denen er behutsam oder schwankend ist oder einen Compromiß sucht. Zwar, wenn er so eifrig von dem Einen Wesen Christi, der einheitlichen φύσις redete, so könnte man das auf Rechnung einer Unbeholfenheit des Ausdrucks schreiben, der die Begriffe oder Worte „Person“ und „Natur“ noch nicht streng unterschied, sondern von Einer φύσις des Menschgewordenen sprach, während die Eine Person gemeint wurde. Allein das reicht keineswegs zu. Zwar das Wort ὑπόστασις schillert auch bei ihm noch zwischen Substanz oder φύσις und zwischen Person — πρόσωπον; aber nicht zufällig, sondern im Interesse seiner Grundanschauung. Er unterscheidet wo es ihm darauf ankommt sehr scharf und bestimmt Person (πρόσωπον) und φύσις; nie nimmt er die menschliche φύσις im Sinne von πρόσωπον oder ὑπόστασις, wohl aber die göttliche Natur. Er weiß recht gut hervorzuheben, daß wenn die zwei Naturen wie zwei Personen aus einander stehen, die Menschwerdung Gottes gar nicht geschehen sei. Aber er sucht den Nestorianismus zu überführen, daß er indem er auch nach der Menschwerdung noch zwei Naturen unterscheide auf eine Zweiheit der Personen komme und nicht vermöge die Zweiheit zu einer Einheit zurückzuführen, die den Namen der Einheit verdiene.[2]) Diese Einheit die das Resultat der Einigung beider Naturen ist, bezeichnet er, wo er sich genau ausdrücken will, nicht so gerne mit dem später herrschend gewordenen Ausdruck: „Eine Person“, ἓν πρόσωπον, sondern nennt

[2]) Ep. ad Acac. S. 116: Es seien vor der Menschwerdung zwei φύσεις, Ein πρόσωπον nicht zwei. Ep. 4 Cyrilli ad Nestor. S. 23 f.: Es finde in der Menschwerdung nicht ἕνωσις τῶν προσώπων statt, sondern ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Das Resultat ist Ep. ad Monachos Aeg. S. 9: ἑνότης φυσικὴ; Ep. ad Acac. S. 115: μία φύσις.

er lieber wieder Ein Wesen, Eine unauflösliche Substanz oder Existenz (μία φύσις), aber nicht als ob er φύσις und πρόσωπον verwechselte oder als synonyme Worte behandelte, sondern weil es ihm charakteristisch ist, die Einheit der Naturen in Christus als eine substantielle physische zu setzen, namentlich der menschlichen Seite innerhalb der Person Christi kein Sein für sich zu lassen, sondern sie nur als einen Compler realer Prädikate anzusehen, die der Logos an sich genommen und die so in seine Substanz oder φύσις eingepflanzt sind. Christus ist nichts Anderes als Gott aber als mit uns seiender (Immanuel), mit einem Theile der Welt physisch Geeinter: Die Menschheit ist innerhalb seiner Person zu einem bloßen Prädikate Gottes geworden.

Aber allerdings, die Sache im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma betrachtet, stellt sich Vieles zu seinen Gunsten, und sein Fehler war vornemlich der, daß er eine früher unschuldig herrschende Unbestimmtheit in Ausdruck und Gedanken, als wäre mit ihr schon das Vollkommene und Befriedigende gegeben, gegen die Anforderungen näherer Bestimmung und Vermittelung dieser Einheit zähe festhalten wollte. Das hatte aber ihm zur Folge, daß jene frühere noch nicht ausschließende Unbestimmtheit sich zu einer festen und bestimmten Einseitigkeit fixirte, und sein Gegensatz gegen den Nestorianismus, wie gerecht auch nach der einen Seite, doch weit davon entfernt war, das demselben beiwohnende Recht zur Anerkennung zu bringen.

Wir betrachten zuerst seine Polemik gegen die nestorianische Christologie, und dann seine eigene. Vor Allem ist er gegen die nestorianische „Zusammenfügung“. Sie lasse den Sohn Gottes und den Menschen außer einander, füge sie nur mechanisch in einander, so daß ἕτερος ἐν ἑτέρῳ sei. [3]) Die Einigung auf die es ankomme, finde sich bei Nestorius gar nicht. Das Wort: „der Logos ward Fleisch“ löse sich ihm auf in ein Nebeneinander zweier, Gottes und des Menschen. Das Menschliche denke er so selbständig, beide Naturen als sich so fremd bleibend, daß man auf zwei ἰδικαὶ ὑποστάσεις oder πρόσωπα

[3]) de incarn. Unig. 705.

geführt würde (S. 725 l. c.), der Sohn Gottes nur gleichsam bei diesem Menschen zu Gast wäre (πρόξενος, παρακομιστής), nur Beziehungen, Relationen zwischen beiden übrig blieben (σχετικὴ συνάφεια S. 730). Allein hätte der Sohn Gottes nicht die Menschheit sich zu eigen gemacht, so bliebe sein Verhältniß zu ihr ewig nur ein Aeußerliches und Christus der Mensch hätte die Sohnschaft nur durch Theilnahme und Zuerkennung (μεθεκτικῶς καὶ εἰςκεκριμένως). Aber das Geschenkte, Zuerkannte, nicht aus dem innern Wesensbestande Fließende wäre auch verlierbar, das von außen Gewährte (τὸ θύραθεν ποριστὸν) könnte auch wieder wegfallen. Die Nestorianer sagen zwar: „sie lehren nicht zwei Söhne", aber nur weil sie allein den Logos Sohn von Natur nennen; „nicht zwei Christus", aber weil sie nur den Menschen Christus (Gesalbten) nennen von Natur. Zwei Mittelpunkte aber behalten sie; sie nennen zwar auch Christus Sohn aber nicht φύσει, sondern nur θέσει (υἱὸς θετὸς), einen angenommenen Sohn der an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil haben soll. Aber was das für ein Sohn sei? Einen Menschen anzubeten der nur in συνάφεια mit Gott stehe, sei offenbare Abgötterei; da würden wir einen neuen Gott erhalten, und der Logos würde so von seiner höchsten Stelle entrückt, dem Menschen Christus, diesem ἕτερος weichen, wenn dem Adoptivsohn die Anbetung wirklich zu Theil würde. Da wäre Christi Wesen von unserer Kindschaft nicht wesentlich unterschieden. Zwar suchen ferner die Nestorianer durch die Figur der ἀναφορὰ zu helfen. Sie sagen nemlich: Christus, auch als Mensch gedacht, könne angebetet werden, wenn die Anbetung in Gedanken auf Gott oder den mit ihm verbundenen Logos bezogen werde. Aber das sei keine Anbetung Christi. Die bloße συνάφεια gebe auch nie ein Recht zur Anbetung der Menschheit. Die Vermählung sei mehr als συνάφεια, denn Paulus sage: wer mit dem Herrn vermählt ist, ist Ein Geist mit ihm. Gleichwohl werden die Gläubigen nicht angebetet. Das hergebrachte Wort ἕνωσις wollen die Nestorianer abschaffen, während doch keine Vermengung darin liege, sondern συνδρομή. Denn nicht blos das Einfache oder μονοειδὲς nennen wir Eines, sondern auch das Zwei- oder Dreifache wenn es vereint ist.

Συνάφεια aber und *συνδεσμὸς* was die Nestorianer behalten, führe nicht hinaus über das Verhältniß von Meister und Schüler oder Gehülfen. Hieran schließt er noch Gründe die vom Werke Christi hergenommen sind. Von einer Erniedrigung können die Nestorianer nicht wahrhaft reden; der Logos bleibe ihnen ja für sich, der Mensch aber empfange immer mehr. So werde der Sohn statt Erlöser zu sein, immer mehr erlöst von Unvollkommenheit (S 745). Allein er konnte uns nicht retten als ein mit Gott verbundener Mensch, auch nicht als gottähnlicher Mensch (*εἰδοποιηθεὶς θεὸς* S. 730), sondern als Gott der in die Aehnlichkeit mit uns den von Gefahr Umringten trat (S. 744) und uns so zu erreichen vermochte (S. 753). Ein Gott ähnelnder Gott wäre *θεὸς ψευδώνυμος*, *θεὸς εἰσποίητος*, *νόθος*, *ὑποβολιμαῖος*. Da Nestorius den Logos nichts empfangen lasse, auch nicht die Erniedrigung, so sei das Leiden Christi blos Leiden eines Menschen und verliere seinen unendlichen Werth (760 ff.). Wie könnte ferner Christus als Gottmensch unser Haupt heißen und das göttliche Leben uns mittheilen, wenn der Logos nicht wirklich Mensch ward? Die ganze nestorianische Lehre stamme aus einer Impotenz des Geistes, die Tiefe des göttlichen Mysteriums zu umfassen (S. 744). Am bittersten drückt er aber die bei Nestorius vermuthete Auflösung des Grundgedankens der Menschwerdung so aus (S. 750): Wie kann das Wort Gottes nach Jenen Mensch heißen? So, wie Jesus weil er in Nazareth wohnte, Nazarener hieß. Also ist ihnen Christus ein *ἀνθρωποπολίτης*, zu einem Menschen gehörig (*ἀνθρωπαῖος*), nicht aber Mensch. Allein um dieser Bewohnung eines Menschen willen könnte Christus nicht Mensch heißen, so wenig als er Nazareth heißt. Vater und Sohn wohnen ja auch in andern Menschen und heißen darum doch nicht Mensch. Und wenn auch Nestorius, zum Unterschied von Gläubigen und Propheten, Christum von seiner Geburt an erfüllt sein lasse mit heil. Geiste, so sei das nur ein quantitativer Unterschied. Erst dadurch, daß der Logos Mensch ward, ist das Universale, centrale göttliche Princip zugleich weltwirklich, ein Theil der Welt geworden (S. 700). [4])

[4]) Andere Stellen die diese mystische Seite besprechen, sind de inc.

Aus dieser Bestreitung des Nestorius ist schon auch ersichtlich, um was es Cyrill vornemlich zu thun ist. Er will in Christus den gegenwärtigen, weltwirklich gewordenen Gott, der ebenso an all dem Unsrigen Theil nimmt, wie unserer Natur an dem Seinigen Theil gibt. Sein Lieblingsausdruck hiefür ist: Christus ist der mit uns seiende Gott, Immanuel. Es ist ein inniges religiöses Interesse, was ihn hiebei leitet: er will die wunderbare Liebesthat Gottes die sich in der Menschwerdung offenbart, um nichts verkürzen lassen, sondern sie in ihrer ganzen Tiefe erfassen. Es ist unzweifelhaft, daß ihm das Problem in seiner ganzen Größe von der religiösen Seite her weit klarer vor Augen stand als den Antiochenern, ja selbst als dem Apollinaris. Christus ist ihm vor Allem eine Gottesgabe an die Menschheit, nicht blos Beispiel oder Vorbild eines gottähnlichen Menschen, nicht blos mit der Kraft der Mittheilung unsterblichen Lebens für das Jenseits zum Lohne seiner Tugend ausgestattet, sondern von Natur mit göttlichen Heilskräften erfüllt. Seine Erlöserkraft ligt nicht im Logos für sich, sondern darin, daß die Menschheit in ihm realen Antheil an den göttlichen Kräften des Logos hat. Es kam nicht blos darauf an, den unsichtbaren Logos sichtbar zu machen, zu zeigen, das wäre blos ein Lehren, blos ein Schein von Menschwerdung (de Incarn. Unig. 690 ff. 702. 705—707). Vielmehr hat der Logos wirklich Mensch werden, vollkommene Lebensgemeinschaft mit der menschlichen Natur eingehen müssen, weil er sowohl dem Leibe Unsterblichkeit als der Seele Gerechtigkeit zu bringen hatte. Er hat Beides dadurch gebracht, daß er unser Bruder nach dem Fleische ward, und unserer Natur, zunächst in sich, belebende, heiligende Kräfte mittheilte, eben dadurch aber auch an seiner Menschheit das Organ gewann, um auf die ganze Menschheit als die ihm nun wesensgleiche zu wirken. Um aber so seiner Menschheit und dadurch uns Theil an seinem göttlichen Wesen geben zu können, mußte er vor Allem auch Theil nehmen an

---

Unig. 690. 692. 693. 698. 700. 704. Dial. 9. 723. 744. 761. 764. Ep. ad. Mon. Aeg. S. 18.

dem Unsrigen, nicht etwa blos an einer verklärten und vollendeten Menschheit, sondern an unserer Menschheit wie sie ist, ausgenommen die Sünde. Dieses Aneignen des Menschlichen und jenes Theilgeben an sich ist keines ohne das Andere, erst in beidem zusammen stellt sich der reale und heilskräftige Liebeswille des Logos dar, der ernstlich vollkommene Gemeinschaft mit uns eingeht um uns zur Gottesgemeinschaft zu führen. Die Menschwerdung des Logos ist dem Cyrill nichts Anderes als das Ineinander der Aneignung des Unsrigen (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις l. c. 704. 707. 712. T. V, 2) und des Theilgebens (κοινοποιεῖν S. 711) an dem Seinigen. In der Einen Person Christi ist dieses Beides vollzogen, daß der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht hat und demselben Theil gegeben an sich selbst. Alle Worte über Christus im N. T. gelten nicht von der einen Natur oder der andern, sondern von der Einheit der Person. Denn da der Eine Sohn Gottes incarnirt ward, so möchte er Alles sein nennen, Menschliches und Göttliches, die Müdigkeit, das Hungern, das Lernen, das Beten (l. c. 758). Alle Aussagen über Christi Menschheit, das Geborenwerden, Leiden, Auferstehen und Erhöhetwerden sind um so mehr auch auf die göttliche Natur zu beziehen, als der Sohn Gottes allein das Subjekt ist, das in Christi Person der Träger von Prädikaten sein kann. Es ist also zu sagen: derselbe der seine erste Geburt aus Gott hat, hat seine zweite aus dem Saamen Davids (S. 696); Eines und desselben ist das ewige Sein und das Sterben (S. 727 vgl. 726), ja auch die Salbung mit dem heil. Geiste. Käme dem Sohne Gottes das Geborenwerden nicht zu, hätte Maria nicht ihn als menschgewordenen, sondern nur einen Menschen geboren, so wäre die Menschwerdung selbst nicht geschehen. Ebensowenig aber als seine Geburt, darf dem Sohne Gottes das Leiden abgeläugnet oder seiner Gottheit entfremdet werden (S. 775 ff.) [5]).

[5]) Nur von dem Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" will er zugeben, daß es sich nicht unmittelbar auf den menschgewordenen Gottessohn beziehe (S. 755). Auch die Ne-

Andererseits aber ist umgekehrt auch seine Menschheit der göttlichen Herrlichkeit durch den Logos theilhaftig, es ist die Gottheit wirklich der menschlichen Natur zu eigen geworden (Dial. 8. l. c. 706. 707. Dial. 9. S. 749). Die Wunder z. B. hat nicht der Vater oder der Logos für sich, sondern der menschgewordene Sohn Gottes; er beseelte auch seine Menschheit, die er sich zu einer Seite seiner selbst angeeignet hatte, mit der göttlichen, belebenden Kraft; seine Menschheit ist auch jetzt das Organ seiner Geistesmittheilung, er belebt uns nicht blos als Gott oder durch den heil. Geist, sondern auch dadurch daß er seine erhöhte Menschheit uns zur Speise darreicht (ἐδεστὴν παρατίθησι τὴν ἀναληφθεῖσαν φύσιν (S. 707).

Die bisherigen Sätze zeigen mehr nur die religiöse Wurzel seiner Christologie und als allgemeines Bild derselben den in Jesu real gewordenen Liebeswillen des Logos, der den innigsten vollkommensten Austausch mit unserem Geschlechte leidend und mittheilend sucht: denn im Theilnehmen und Geben ist einzig der Logos als das handelnde Subjekt von Anfang an gedacht. Der Mensch Jesus hat keine Bedeutung in sich selbst als Selbstzweck oder als ein Weltgut, wie bei Theodor von Mopsvestia, sondern die menschliche Natur ist einzig Instrument der Liebesbeweisung des Logos sowohl indem sie von ihm mit ihren Schwachheiten angeeignet als indem sie mit göttlichen Kräften erfüllt wird.

Aber so berechtigt es ist, in der Menschwerdung eine Einheit des göttlichen Theilnehmens und Theilgebens zu sehen, so muß es doch darauf ankommen, nicht blos bei dem Postulate des Ineinander dieser beiden Momente stehen zu bleiben, sondern auch beides zu einer wirklichen Christologie zu gestalten, zumal die Vereinbarkeit beider sich keineswegs von selbst versteht. Denn theilt die Gottheit des Logos ihre Eigenschaften, ja sich selbst der Menschheit Christi mit, so scheint diese aller Unvollkommenheit

storianer werden darin nicht Kleinmuth oder Gottentfremdung sehen wollen, also sei hier eine mystische Tiefe anzuerkennen. Christus rief diß Wort an unserer Satt als zweiter Adam. Er, als einer von uns, hat das für die ganze menschliche Natur gesprochen.

und Leidentlichkeit enthoben, also auch von einer Aneignung dieser durch den Sohn nicht im Ernste die Rede sein zu können. Und umgekehrt, eignet etwa zuerst der Logos sich selbst diese πάθη zu, so daß die endlichen Unvollkommenheiten wie sie zur wahren menschlichen Natur gehören, reale Bestimmtheiten am Logos geworden sind, wo bleibt ihm dem also Entäußerten die Möglichkeit, seine Gotteskraft der Menschheit zu eigen zu geben? Das Liebesverhältniß, das der Logos mit uns persönlich eingehen will, fordert zwar beides, das Theilnehmen und das Theilgeben, aber eines scheint das andere auszuschließen, beides scheint nicht zusammen Statt finden zu können.

Was hat nun Cyrill für die Lösung dieser Antinomie gethan? Die Schwierigkeit des Problemes fühlt er tief; will aber lieber als mit dem Nestorianismus es fallen zu lassen, sich auf das absolute Geheimniß und Wunder zurückziehen. [6]) So in unzähligen Stellen. Gleichwohl ist er hiebei nicht stehen geblieben, sondern hat sich redlich bemüht, eine Lösung zu finden.

Um die Möglichkeit anschaulich zu machen, daß der ewige Gottessohn die menschliche Leidentlichkeit und Endlichkeit sich zueigne, lag der Gedanke an eine Selbstentäußerung des Logos nahe, durch welche er des mit dieser Endlichkeit nicht zusammengehenden Göttlichen sich begeben und damit die Fähigkeit erlangt hätte die Knechtsgestalt anzunehmen. Diesen Gedanken, dem wir schon mehrfach begegnet sind, faßt er bestimmt ins Auge, aber ohne ihm zuzustimmen. [7]) Er bespricht zwei Formen dieses Gedankens. a) Nach Einigen hätte der Sohn den Komplex seiner göttlichen Eigenschaften (oder sein göttliches Wesen) im Himmel zurückgelassen und nicht zur Erde gebracht, seine göttliche Person aber wäre auf Erden als Immanuel gewesen und nicht im Himmel. Hienach wäre das Band zwischen dem Logos und der Menschheit nur die Hypostase des ersteren ohne das göttliche Wesen, dieses selbst wäre nicht mit der Menschheit vereinigt worden, sondern nur die Person des Logos. [8]) Diese

[6]) Homil. XVII. S. 227.

[7]) Adv. Anthropomorphitas L. I. c. 18.

[8]) l. c. die Anthropomorphiten sagen: ὡς ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ υἱὸς

Theorie konnte dem Cyrill nicht zusagen, weil ihm ebensosehr an dem Theilgeben der göttlichen Natur gelegen war als an dem Theilnehmen. Auch wendet er dagegen ein, Hypostase und Wesen lassen sich nicht so von einander trennen, das göttliche Wesen des Sohnes aber dulde keine solche Beschränkung, daß es, wenn es im Himmel ist, nicht auch auf Erden sein sollte. Eine solche Veränderlichkeit des Logos, wornach er hypostatisch aus der göttlichen Sphäre in die weltliche herausträte ohne in der ersteren zu bleiben, will er gleichfalls nicht. b) Die andere Form dieser Entäußerungslehre läßt nicht blos die Person sondern auch das Wesen des Logos aus der göttlichen Welt der Unendlichkeit, die für die Menschwerdung nicht geeignet sei, in die Welt der Endlichkeit übergehen, die κένωσις auf Wesen und Person sich erstrecken, um so die göttliche Natur begrenzt und für die menschliche aufnehmbar (οἰστή) zu machen. [9]) Das sei, sagt Cyrill, ein heidnischer Gottesbegriff, und diese Ansicht gleiche dem Arianismus, der auch von einem Göttlichen aber ausser Gott rede; denn die wenigstens auf eine Zeit lang verringerte Gottheit des Sohnes würde zu einem subordinirten kosmischen Wesen.

Wenn sonach Cyrill die Möglichkeit daß der Sohn Gottes die menschliche Natur zu seiner eigenen machte, nicht dadurch begründen will, daß sich der Sohn umgesetzt oder verwandelt habe in eine endliche Natur: wenn sich ferner ebensowenig die Behauptung beweisen läßt, daß Cyrill dem Apollinaris ähnlich die Menschheit oder Endlichkeit als eine ewige Bestimmung in dem Logos selbst angenommen habe, wie ist es ihm doch möglich zu sagen, daß der Logos die Menschheit zu seiner eigenen Bestimmung mache?

Besondere Schwierigkeiten stellte ihm hier der herrschende Gottesbegriff entgegen, in welchem nicht einmal bei einem

---

κατὰ μὲν τὴν ἀξίαν τῆς Θεότητος καὶ οὐσίας συνῆν τῷ πατρὶ, ἡνίκα ἐπὶ γῆς ἐχρημάτισε καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστρέφετο, ὡς ὁμοούσιος ὢν αὐτῷ· κατὰ δὲ τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον οὐκ ἔτι. Κεκένωτο γὰρ πᾶσα, ὡς αὐτοί φασι καὶ νίοτική ὑπόστασις ἔκ τε τῶν οὐρανῶν καὶ αὐτῶν τῶν πατρικῶν κόλπων.

[9]) l. c. c. 19.

Theodor das Ethische das Uebergewicht über das Physische errungen hatte. Cyrill, um dem antiochenischen Vorwurfe zu entgehen, daß er in heidnischer Weise Gott physisch und leidentlich denke, indem er das Menschliche durch den Logos Gotte zueigne, betont auf das Stärkste, daß er die Gottheit und die Menschheit unendlich verschieden denke und seine Ausdrücke geben hierin den Antiochenern kaum etwas nach. Er spricht von einer ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen (T. V. 2. S. 688). Ja er sagt: Gott ist die wesentliche Unwandelbarkeit, der keine Veränderlichkeit oder Leidensfähigkeit zukömmt (T. V. 2. 683. 743. 744. dialog. de Trin. T. VI. 625). Eben so wenig kann die göttliche Natur ihre Festigkeit und Unwandelbarkeit aufgeben als die menschliche in das Göttliche überspringen und umgebildet werden kann. Gott ist nach seinem Wesen unumschrieben, ohne Gestalt und Form, ohne Stoff und Quantität, daher von uns wesensverschieden. Auch seine Allgegenwart gehört zu seinem Wesen und so wenig die Menschheit Allgegenwart haben kann, so wenig kann Gott durch die Menschheit umschrieben werden. Diese Bestimmungen sind von der Art, daß die beiden Naturen sich ausschließen zu müssen scheinen und daß weder für eine wirkliche Aneignung der Menschheit durch den Sohn noch für eine wirkliche Theilnahme jener an der Gottheit Raum bleibt. Denn ist Gott nach seinem Wesen leidensunfähig, wie sollen die menschlichen Leiden sein werden? ist er unwandelbar, wie soll er Fleisch werden? Ist er wesentlich unumschrieben, wie soll er in der Menschheit Christi so umschrieben sein, daß in diesem Gott mit uns ist? Ja wie soll überhaupt, wenn er von uns wesensverschieden ist, sowohl eine Aneignung des Menschlichen als ein Theilgeben an sich zu Stande kommen? Hat vielleicht Nestorius Recht, wenn er ihm schreibt: „Cyrill verdiene Lob, daß er die Naturen unterscheide und bekenne, die Gottheit habe nicht leiden können, wie auch das nicänische Concil nicht von einem leidenden Gott, von einer Geburt des Sohnes Gottes aus Maria, sondern nur von Menschwerdung rede. Aber hiemit stehe doch wieder alles andere bei ihm im Widerspruch, es müßte denn eine geheime Weis-

heit dahinter liegen, die er ihm überlassen müsse. Den er nicht leidentlich, nicht geboren genannt, nenne er nachher leidend, hervorgebracht, als wäre plötzlich durch die Annahme des Fleisches Alles ausgelöscht, was dem Sohne Gottes wesentlich zukomme. Cyrill sei ein Neuerer und übertreibe den Begriff der Aneignung"? —

Cyrill läßt sich keineswegs hiedurch irre machen. Nach unserem Verstande, sagt er, sind göttliche und menschliche Natur nicht vereinbar zu einer physischen Einheit (*ἀσύμβατα εἰς ἕνωσιν φυσικήν*). Aber es fand doch eine Einigung beider Statt und zwar von der innigsten Art [10]) (*ἄφρικτος συμπλοκὴ, σύνοδος, συνδρομὴ, ἡ ἀνωτάτω ἕνωσις*). Zwar trat nicht eine Dieselbigkeit des Wesens ein, die Naturen sind nicht Eins der Zahl nach sondern zwei, aber sie sind so geeinigt, daß ihr Unterschied keine besondere Anderheit mehr begründet (*ἰδικὴν ἑτερότητα*), so daß sie noch jede für sich wären, sondern keine kann mehr ohne die andere gedacht werden (T. V. 2. S. 731 ff.). Jetzt noch die eine ohne die andere denken zu wollen, wäre so verkehrt, wie wenn Jemand den Leib als Menschen für sich denken und von einer Mutter etwa sagen wollte: sie habe einen Leib geboren,

---

[10]) T. V, 2. S. 705: *ὁ λόγος ἐνεπλάκη σαρκί.* S. 708: *εἰς ἓν ἄμφω συλλέγων καὶ ὥσπερ ἀλλήλοις ἀνακιρνὰς τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα.* 711: der Logos blieb, was er war, auch in der Zeit und im Fleisch; als *Θεὸς κατὰ φύσιν ἑνωθεὶς σαρκὶ καὶ τὰ τῆς ἰδίας φύσεως ἀγαθὰ κοινοποιεῖν εἴωθε τῷ ἰδίῳ σώματι.* 712: *μονονουχὶ συναγείρει τὰς φύσεις καὶ εἰς μισγάγκειαν ἄγει τῶν ἑκατέρᾳ πρεπόντων ἰδιωμάτων τὴν δύναμιν.* Homil. XVII. S. 226. 228. Ep. ad Monach. S. 9: *συνδεδραμηκότα εἰς ἑνότητα φυσικήν.* Ep. ad Acac. S. 115: Vor der *ἕνωσις* waren zwei Naturen; *μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν ὡς ἑνὸς πλὴν ἐνανθρωπήσαντος.* Er ist nicht zufrieden, wenn auch nach der Menschwerdung noch *φύσεων τὸ διάφορον* anerkannt wird; er will zwar noch verschiedene Aussagen (*φωνὰς*) göttliche und menschliche Prädikate gelten lassen, aber für beiderlei Prädikate nur Einen gemeinsamen Einheitspunkt (*φύσις*) S. 119. *Κρᾶσις, τροπὴ, φυρμὸς* verwirft er S. 718; aber doch braucht er mehrfach das Bild von dem Wein mit Wasser vermischt. Homil. XVII, S. 228. Dial. 9. S. 776.

statt: einen Menschen. Der Eine Sohn, der φύσει Gott war, sollte auch als Mensch gedacht werden (Ep. ad Monach. S. 15). Als Gottgewordener Mensch ist freilich Christus nicht eigentlich zu bezeichnen, sondern nur als Menschgewordener Gott (T. V. 2. Homil. XVII. S. 231 f.). Wenn Johannes sagt: das Wort ward Fleisch, so bezieht sich dieses, wie alles Geschehen in Gott, nicht auf sein Wesen und dessen Aenderung, sondern auf sein Wirken (Thesaur. Assert. XII); der Logos nahm nicht zu, nicht ab durch die Menschwerdung, er blieb leidenslos auch in dem Leiden für das er durch das Fleisch empfänglich war, wie allwissend auch in dem Nichtwissen das seiner Menschheit beiwohnte, allgegenwärtig auch außerhalb des Fleisches Christi, während er doch in seiner Ganzheit Mensch geworden war.

Hienach scheint aber Cyrill das innerste Wesen des Logos von der Menschwerdung völlig unberührt bleiben zu lassen; die Menschheit nur ein äußerliches ascititium für ihn zu sein, und die Einigung doch nicht über den trivialen und nichts leistenden Satz hinauszukommen, daß in Christus die göttliche Natur leidenslos, allwissend u. s. w. war, die menschliche daneben leidentlich u. s. w. Allein das gäbe ja auch Nestorius zu, für die Einheit der göttlichen Person und Natur mit der menschlichen wäre gar nichts gegeben. Wir müssen, um ihn zu verstehen, uns erinnern, daß der Logos das Subjekt in Christi Person ist; derselbe der schon von Ewigkeit Hypostase war und in seinem Wesen unverändert blieb, hat die Menschheit angenommen, und zwar so, daß er der einzige Träger aller Prädikate, auch der menschlichen war, und deßhalb kann man nicht der menschlichen Natur in Christus als einer besonderen dem Logos äußerlichen Anderheit diese Prädikate beilegen, sondern sie sind von dem Logos zu seinen eigenen gemacht neben seinen ihm ursprünglich zugehörigen. Sobald auch nach der Menschwerdung noch von einer besonderen menschlichen Natur als Trägerin der menschlichen Prädikate gesprochen ward, so sah er darin eine Verkürzung oder Verläugnung des Wunders der Menschwerdung. Er will nichts wissen von irgend einem eigenen Mittelpunkt menschlicher Natur: sie ist ihm nur die Peripherie für das göttliche Centrum, ihren einzigen realen Ein-

heitspunkt. Sie hat ihm also keine eigene Substanz, die göttliche ist an ihre Stelle getreten, sie dauert fort als Complex von Accidentien die einzig durch den Logos als Mittelpunkt zusammengehalten werden. Der Einheitspunkt der menschlichen Natur war nie, brauchte also auch nicht absorbirt zu werden, die menschliche Natur kam von Anfang an nur zu Stande durch den Logos. Man kann daher nicht eigentlich von einer Verwandlung oder Transsubstantiation der menschlichen Substanz in die göttliche bei Cyrill sprechen, wohl aber von einer Insubstantiation nicht blos Enypostasirung derselben in dem Logos. Jetzt, seit der Menschwerdung ist das Fleisch eine Bestimmtheit des Logos selbst als des einzigen Subjektes geworden, zu seiner eigenen Qualität, ohne die er nie wieder darf gedacht werden, und die ihm jetzt physisch eigen ist. (Dial. 9. S. 770). So sind Logos und Menschheit Ein Wesen (μία φύσις) geworden, so ist die ἕνωσις φυσικὴ begründet, und der Logos hat ohne Verlust seiner eigenthümlichen ursprünglichen Prädikate auch noch die menschlichen angenommen, welche, weil er für sie das Subjekt ist, er nicht anders kann denn als die seinigen ansehen.

So deutlich nun aber durch das Ausgeführte wird, wie Cyrill wesentlich von den Antiochenern verschieden die Einheit der Person ja des Wesens Christi betont und die οἰκείωσις der menschlichen Prädikate dem Logos zuschreiben muß, so ist damit doch für die obige Frage noch nichts geleistet, wie denn der Logos dazu kommen könne, zu seinen unendlichen, göttlichen Prädikaten auch die menschlichen zu seinen eigenen zu machen? Und wenn er nichts dafür thut, die Vereinbarkeit dieser entgegengesetzten Prädikate in einer und derselben Person aufzuzeigen, so kann das Zusammensprechen beider in paradoxen Sätzen das Entzweibrechen der Einheit der Person doch nicht hindern.

Auch hiefür nun hat Cyrill noch Einiges zu thun versucht, jedoch wie gesagt noch nicht so, daß er des ethischen Gottesbegriffes mächtig geworden wäre.

Des Logos Wille ist ihm der letzte Grund dafür, daß er die menschliche Natur, Leidentlichkeit u. s. w. sich aneignen konnte. Dieser Wille ist zwar mehr nur als der Machtwille gedacht,

weniger als allmächtiger Liebeswille, aber doch ligt darin schon der Gedanke an eine Macht des Logos über seine eigene Natur eingehüllt. Dieser Wille machte die göttliche Natur erträglich für die menschliche (οἰστὴ Homil. XVII. S. 230. l. c. 736. 737). Hiemit ist eine Selbstbeschränkung des Logos wenigstens in seiner Actualität gesetzt, damit die menschliche Natur als wahrhaft menschliche, leidentliche von ihm könnte angeeignet werden. So weit geht er aber nicht, die Unveränderlichkeit des Logos und sein innerstes Wesen in der Liebe zu sehen, die auch wenn sie in Selbsterniedrigung sich bethätigt unverändert sie selbst bleibt. Dagegen läßt er das Theilnehmen an der Endlichkeit und das Theilgeben an der Gottheit, welche wenn sie beide vollständig zu gleicher Zeit Statt fänden, sich gegenseitig aufhöben, auseinandertreten, setzt das Erstere für den Anfang noch ohne die Vollkommenheit des menschlichen Theilhabens an der Gottheit, und läßt so Raum für eine menschliche Entwicklung. Diß führt uns auf das zweite Moment der Menschwerdung nach Cyrill, die Mittheilung der Gottheit an die Menschheit Christi. Zwar soll man nach Cyrill nicht sagen, die Menschheit in Christo nahm zu (Hom. XVII. 230). Da wäre sie schon als zu selbständig gedacht. Aber er will auch der Wahrheit derselben durch die Mittheilung der göttlichen Idiome keineswegs Abbruch thun lassen. [11]) Der Logos eignet sie sich in der Form an, die zur Wahrheit jeder Stufe oder Lebenslage gehört. Oft wiederholt Cyrill, der Sohn Gottes habe keine Verwandlung des Menschlichen in das Göttliche, keine Vereinerleiung beider gebracht; die menschliche Natur obwohl sie in Vergleich mit der göttlichen nichts sei, sei von dieser nicht verflüchtigt worden, sondern diese habe sich die Menschheit unmittelbar zu eigen gemacht (ἀμέσως ἰδία Dial. 9. S. 776) wie sie gegeben war von der Jungfrau her, habe sich dieselbe nach ihren Maaßen, Gesetzen, Verhältnissen angeeignet (Hom. XVII. S. 227). Hieher gehört auch der obige Ausdruck: „Die göttliche Natur machte sich erträglich für die mensch-

[11]) Die menschliche Natur οὐ δαπανᾶται, ὑποκλέπτεται durch die göttliche l. c. 736. 737.

liche“ (l. c. 736 f. Hom. XVII. 230), der nicht bedeutet, die menschliche Natur sei ausgerüstet oder gesalbt worden mit der Kraft, die göttliche aufzunehmen, sondern er weist auf einen reflexiven Akt des Logos auf sich selbst, der seine Strahlen gleichsam löschte oder dämpfte, der Bethätigung seines göttlichen Wesens nicht freien Lauf ließ. Sondern obwohl der Logos an der menschlichen Schwäche Theil nahm, um sie zu seiner Kraft zu erheben, so hielt sich doch diese Mittheilung an die menschliche Natur in den Schranken, deren Anerkennung in dem Willen der Menschwerdung mitgesetzt sein mußte. Das drückt er auch so aus: Indem der Logos die menschliche Natur annahm, überließ er den Gesetzen derselben eine Macht über sich. [12]) Hier hätte sich folgerichtig die Lehre von einer steigenden Hineinbildung des Göttlichen in die menschliche Natur ergeben müssen, die Abhängigkeit der Mittheilung der göttlichen Idiome von den Gesetzen einer wahrhaft menschlichen (ethischen) Entwicklung, sowie die Abhängigkeit der ganzen göttlichen Natur in ihrer Actualität von dem ethischen Willen des Logos. Da wäre die Menschwerdung nicht durch einen Willensakt des Logos vollendet und fertig gewesen, sondern von dem fortgehenden Willen des Gottessohnes abhängig geblieben. Allein eben hier bleibt er wieder ganz in dem Physischen hängen. Die Einigung des Logos mit dem Komplex der menschlichen Idiome läßt er zwar ausgehen von seiner εὐδοκία, seiner Liebe, aber er läßt doch sofort den Willensproceß zur Ruhe kommen in einer Naturirung, in einem physischen Resultat, das ist die ἕνωσις φυσικὴ, welche ihm keineswegs blos ἕνωσις τῶν φύσεων, sondern eine zum Natur- oder Wesensbestande gewordene Einigung ist. Darin glaubt er die Unauflöslichkeit der Unio erst gesichert zu sehen. [13])

---

[12]) ἠφίει τοῖς μέτροις τῆς ἀνθρωπότητος ἐφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν. (Dial. 9. S. 760).

[13]) l. c. S. 738: Was nicht in physischer Weise begründet ist (φυσικοῖς ἐρήρεισται νόμοις), läßt den Verdacht übrig, daß es wieder könnte verloren gehen. S. 705: Der Logos ist nicht wie von außen in den Menschen hineingethan, er ist nicht ἕτερος ἐν ἑτέρῳ, ἔξωθεν ἐγκεκριμένος, sondern φύσει προσών (Dial. 9. S. 745. 770).

Durch einen wirklichen fortgehenden Proceß der Menschwerdung hätte Cyrill die Möglichkeit gewonnen, sowohl der anfänglichen menschlichen Unvollkommenheit und deren Aneignung durch den Logos, als nachher in steigendem Maaße der einigenden Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit Raum zu geben. Allein offenbar hätte er dann die Menschheit nicht so selbstlos, nicht als bloßes Prädikat des Fleischgewordenen Logos ohne ein immanentes Entwicklungsgesetz, ohne Freiheit denken dürfen. Es fehlte ihm mithin zur Durchführung dessen was er anstrebt, gerade das wahre Element das Nestorius vertrat, das aber Cyrill verkannte. Er meinte, die Incarnation um so würdiger zu denken, je ausschließlicher er in ihr nur Gottes That sah und erkannte nicht, daß die menschwerdende That des Logos nichts erreicht hat, wenn sie nicht einen wirklichen, den wahren Menschen setzt, der zugleich Gott ist, nicht aber ein bloßes ὄργανον Gottes wie kunstreich und menschenähnlich auch das System der Kräfte oder Empfänglichkeiten desselben sei. [14]) So zeigt sich bei Cyrill besonders lehrreich, wie die religiöse Auffassung bei aller Innigkeit und Tiefe nicht zum Ziele kömmt, wenn sie das Ethische, die Willensseite geringschätzt in Vergleich mit der φύσις. Dieser Mangel ließ den Cyrill in manchfachen Schwankungen und in Gegensätzen hängen bleiben, die er dann, freilich vergeblich, durch Naturanalogieen zu überbrücken hofft. So sagt er in Beziehung auf seine (nicht doketisch zu nehmende) Formel „ἀπαθῶς ἔπαθεν“: Wie das Feuer einem Stoffe, z. B. Eisen einverleibt sein kann, gleichwohl aber wenn das Eisen geschlagen wird, das Feuer nicht leidet, so litt auch die Gottheit nicht. [15]) Dieses Bild wenn es beweisend wäre, würde eher beweisen daß Göttliches und Menschliches ineinander sein könne, ohne daß deßhalb Alles gemeinsam werde. Es ist also eben so gut ein nestorianisches Bild, denn die Hauptsache fehlt, das Bezogensein

---

[14]) Am liebsten braucht er zu Bezeichnung der Naturen, besonders der menschlichen, Neutra, z. B. πράγματα. Vgl. Ep. ad Monach. S. 9. de incarn. Unig. 700. 708. 713.

[15]) l. c. 776.

der Leiden auch auf den Sohn Gottes, auf einen gemeinsamen Mittelpunkt des Bewußtseins, unbeschadet der göttlichen Würde und Unveränderlichkeit, was nur dann möglich sein wird, wenn das Ethische oder die Liebe als das Wesen und die Würde des Logos gedacht ist, die auch trotz der Theilnahme an dem Menschlichen sich selbst gleich bleibt, ja gerade durch sie. Aehnliches ist zu sagen über seinen Versuch, die bleibende Allgegenwart des Logos mit seinem ausgezeichneten und einzigen Sein in Christus zu vereinigen. Er erinnert [16]) an das Licht, das einerseits in dem Lichtkörper der Sonne gesammelt sei, und doch in die Unendlichkeit hinausstrahle und sich verbreite. So treffend er hienach Christus als Centralorgan des Lichtes und Lebens der Welt denkt, so hat er damit doch dasjenige nicht gereimt, was er über die wesentliche und nothwendige Allgegenwart göttlichen Wesens gesagt. Um jenes einzige Sein Gottes in Christus zu gewinnen hätte er von der physischen Allgegenwart als einer Nothwendigkeit der Natur auf Gottes ethisches Wesen übergehen müssen, das durch die Natur nicht könne gebunden sein, überall nur auf die gleiche Weise zu sein, sondern das über die göttliche Natur die Macht sei. Fand er in der antiochenischen Formel: „es war Gottes Wohlgefallen daß die Fülle der Gottheit in Christus leibhaftig wohnte“ die Löslichkeit des Logos von der Menschheit noch nicht ausgeschlossen, zu sehr alles auf den Willen, nicht auf ein beharrliches festes Sein gestellt, so lag ihm ja die Möglichkeit offen, das Ethische substantiell als die innerste wahre Natur in Gott zu denken, ebendamit aber auch in Gottes Natur eine ewige Tendenz zur Menschwerdung nach Art des Apollinaris zu setzen. Das bloße Ausschließen des antiochenischen Lehrtypus aber war jedenfalls nicht gerechtfertigt und strafte sich an ihm selbst.

Mit Recht verwirft Cyrill eine Unio, die zwei innerlich außer einander stehende Naturen nur gleichsam in einander stellen will (die mechanische Unio) oder die beide nur in Einen Namen und Titel zusammenzufassen weiß, oder die nur in einem

[16]) Adv. Anthropomorph. L. I. c. 18.

Verhältniß (Relation) der zwei getrenntbleibenden Naturen bestehen soll (σχέσις, ἕνωσις σχετική). Gleichwohl thut er dem Nestorius vielfach Unrecht, nicht blos indem er das ethische Element unterschätzt, sondern auch indem er ihm aufbürdet, was dieser selbst nicht will, z. B. Arianismus, zwei Söhne, Läugnung der Menschwerdung. Darf man eine ungenügende Lösung Läugnung nennen, so ist auch Cyrill noch in ähnlicher Lage, wenn gleich von entgegengesetzter Seite her. Er erreicht noch keine ethische, sondern nur erst eine physische Christologie; denn damit daß der Logos das Menschliche als eine reale Bestimmtheit seiner selbst sich angeeignet hat, und das Menschliche dem Göttlichen physisch insubstantiirt ist, ist ihm eigentlich die Menschwerdung schon vollbracht, die menschliche Seite hat keinen relativ selbständigen Lebensverlauf mehr, obwohl der Logos in seinem kosmischen Leben der menschlichen Gesetze gedenkt und nach denselben seine Selbstdarstellung einrichtet; er hat nur einen als Mensch wandelnden Gott aber keinen Menschen erreicht, also auch keine Menschwerdung Gottes. Allerdings zeigen mehrere seiner Bilder (wie das vom Feuer und Eisen, vom Wein und Wasser), daß er über die Stufe des Mechanismus zu einer dynamischen Christologie hinstrebt. Aber diese Bilder sind mehr nur chemischer Art; von einer ethischen Dynamik ist er noch fern, wie er auch den Heilsproceß noch ziemlich physisch dachte. Nach dieser Seite vertritt also die antiochenische Schule ein dem Cyrill fehlendes Moment der Wahrheit; unvollkommen allerdings, denn von der metaphysischen, ontologischen Art des Ethischen, der Liebe hat sie keine klare Erkenntniß, daher dem Cyrill ihre Christologie in die Luft gebaut, des „physischen Grundes“ zu entbehren schien.

Wissenschaftlich angesehen stehen sich daher beide Richtungen wesentlich gleich. Beide Theile sind dadurch über den Doketismus und die ältere Logoslehre hinaus, daß sie in Christi Erscheinung nicht blos Lehre und Offenbarung von Wahrheiten sehen, sondern eine neue Realität. Cyrills Stärke ligt näher in der religiösen Erfassung der Christologie als der Heilsthat Gottes, die nicht blos eine Lehre sondern eine Realität gebracht, aber

diese Realität ermangelt des ethischen Charakters; der Gott im Fleisch ist durch seine Macht als Sieger über die Feinde des Menschen gedacht, was auch auf einen unethischen Begriff von Sünde hinweist. Es ist das Böse mehr als ein Fluch oder als fremde tödtliche Macht über uns vorgestellt, denn als persönliche Schuld. Diese subjektive moralische Seite betont die antiochenische Schule; sie hat die richtige Einsicht, daß in ethischen Dingen die bloße Macht nichts entscheide; daher ist sie ferne von einer magischen Erlösungstheorie, der Mensch muß persönlich dabei sein, wenn er erlöst wird. Christus ist ihr, wenn man von dem Jenseits absieht, vornemlich als Beispiel, ethisches Urbild Erlöser. Mit diesem Unterschiede ist gegeben, daß Cyrill mehr bei der Ganzheit dieser Gottesgabe, bei der Einheit der Person stehen bleibt, während die Antiochener diese Einheit in ihrem Werden, den Proceß ihrer Vermittlung fixiren.

Ueberschaut man diese Sachlage, so kann man sich der Anerkennung nicht verschließen, daß diese Gegensätze zur Ergänzung durch einander bestimmt waren, daß jeder derselben ohne den andern in Christus nur entweder zwar eine wunderbare Gottesthat aber ohne das, was ihr erst den wahren Werth verleiht — den ethischen Charakter, — oder aber zwar eine ethische Realität zu sehen im Stande war, aber ohne daß die religiöse Betrachtung dabei als bei einer wirklichen Gottesthat und Einheit verweilen konnte. Was ligt da näher, als das Bedauern, daß fremdartige Einflüsse in die Bahn der kirchlichen Entwicklung Perturbationen brachten und die Ineinanderbildung des Zusammengehörigen hinderten, vor Allem daß ungeduldige Hast zu voreiligem Abschluß auf Synoden drängte, auf welchen sich mehr die Subjektivität und Politik als der kirchliche Geist geltend machte, mehr ein Paktiren und Sichabdingen als eine innere Verständigung sich vollzog? [17])

[17]) Da die folgende Darstellung der Geschichte des Dogma von der Ueberzeugung geleitet ist, das chalcedonens. Concil habe weder inneren noch äußeren Beruf gehabt, eine positive Entscheidung abzugeben die nur eine verfrühte und ungenügende war, so wird es

Zunächst behielt in Ephesus i. J. 431 Cyrill im Bunde mit Coelestin von Rom gegen den constantinop. Patriarchen die Oberhand. Die Ursache davon ligt außer den Intriguen Cyrill's, der Schwäche des Kaisers und andern bekannten kirchengeschichtlichen Gründen doch auch besonders darin, daß Cyrill's Auffassung jedenfalls die wunderbare Gottesthat, das Geheimniß der Menschwerdung mehr bewahrte und die Masse des Volkes und der Mönche, die auf klare Begriffe kein Gewicht legte, entzündlicher für sie war, als für die mehr nüchterne, das religiöse Gefühl weniger ansprechende Darstellung des Nestorius. Jedoch hat das ephesinische Concil wie sehr es auch von Cyrill beherrscht war, doch nicht für gut gefunden, ein eigenes Glaubensbekenntniß aufzustellen, noch Cyrill's Anathematismen anzunehmen. Cyrill's Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung pflichtete, auch nach dem Sieg Cyrill's über die Person des Nestorius, der Orient so wenig bei, daß Cyrill sich genöthigt sah, Friedenshalber dem Kaiser gegenüber, oder weil vorerst nicht mehr zu erreichen war, das sogenannte orientalische Glaubensbekenntniß zu unterschreiben, das der Antiochener Johannes im Namen der Orientalen zu Ephesus dem Kaiser mitgetheilt hatte, und das bereits den milderen Lehrtropus enthielt, der in der Masse der orientalischen Bischöfe Friedenshalber und aus Mangel an dogmatischer Schärfe sich Geltung verschaffte. [18])

---

am Orte sein, jene Ueberzeugung durch nähere Darlegung der Entstehungsweise der chalced. Schlüsse zu begründen.

[18]) Vgl. das Nähere bei Neander, K. G. Bd. 4. 913 ff. 921. Ein gemeinsames Glaubensbekenntniß wollten die Aegypter zu Ephesus nicht, der Orientalen wegen, die auf der Synode waren. Und doch ließ sich Cyrill nachher in eine Verhandlung ein, über das Glaubensbekenntniß derselben Männer. Das „Glaubensbekenntniß der Orientalen" das Cyrill im Jahre 432 unterzeichnete, unterscheidet die beiden Naturen scharf, lehrt keine ἕνωσις φυσική, keine μία φύσις nach der Menschwerdung, keinen natürlichen Sohn Gottes nach der menschlichen Seite, aber Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Christus gemäß der Einigung der Naturen ohne Vermischung, und läßt der Maria den Namen Θεοτόκος. Anderer-

In diesen späteren Verhandlungen zwischen Antiochia und Alexandria bildet sich bereits der Sprachgebrauch: zwei Naturen, aber Eine Person (ὑπόστασις). Jedoch ist dieses nur der adäquate Ausdruck für die späteren gemäßigteren Antiochener. Cyrill dagegen, wie der Brief an den Acacius deutlich zeigt, nimmt dieses nur in dem geschraubten Sinne an, daß man nach der Menschwerdung noch in abstracto (ἐπινοίᾳ) von zwei Naturen sprechen, doppelte φωνὰς noch brauchen könne, während aber real nur noch μία φύσις da sei, nemlich die des Sohnes des Menschgewordenen. Die Eintrachtsformel schlichtete also nicht sondern verdeckte blos den Gegensatz, der bald genug aufs Neue hervorbrechen sollte; jede Parthei glaubte gewonnen zu haben, Cyrill, weil Nestorius verdammt war, und weil er das oriental. Symbolum nicht annahm ohne für sich auch auf seinen Anathematismen zu bestehen; die Orientalen, weil Cyrill die zwei Naturen und die Anwendung neutestamentlicher Aussagen auf sie, also auch sie selbst als nach der Incarnation noch vorhandene zugestanden zu haben schien. Aber das Letztere gestand Cyrill so wenig zu als die Orientalen die μία φύσις nach der Incarnation deßhalb zugaben, weil sie den Nestorius

---

seits aber wurde in den spätern Verhandlungen dem Cyrill der Widerruf seiner Anathematismen erlassen; das Absetzungsurtheil zu Ephesus gegen Nestorius auch von den Orientalen mit wenigen Ausnahmen später angenommen. Freilich so, wie Ep. Cyr. 34 ad Acac. zeigt, daß dem Nestorius Schuld gegeben wird, er lehre zwei Christus, was wohl Consequenz aber nicht Lehre des Nestorius war, wie selbst von römisch-katholischen Gelehrten zugestanden wird, z. B. von Enhüber Diss. als Anhang zu Alkuin's Opp. T. I. Regensb. 1777. Dieses unhistorische Bild von Nestorius hat sich dann Jahrhunderte hindurch fortgepflanzt. — Aus dem Gesagten erhellt auch, daß die da und dort noch gesetzliche Verpflichtung auf das Ephesinische Concil etwas sehr Unsicheres zum Objekt der Verpflichtung hat. Nur das läßt sich zuversichtlich sagen, daß die zu Ephesus im J. 431 siegende Parthei dem Cyrill, also der Lehre von der μία φύσις näher stand, als den Antiochenern und dem chalcedonensischen Dyophysitismus, mit welchem ein Theodoret zufrieden sein konnte.

mit Cyrill verdammt hatten. Das θεοτόκος ließen sie sich gefallen; aber nicht in dem Sinn, daß die Person des Logos von Maria wäre geboren worden, sondern nur in dem Sinn, daß um der Verbindung (Relation) willen in die sich der Logos mit der Menschheit gesetzt, das was eigentlich nur diese angehe zu einem Prädikat auch des Logos sofern er das Persönliche in Christus bildet, geworden sei. Denn darin allerdings unterscheiden sich die moderaten Antiochener deren Typus Theodoret ist, von den älteren, daß sie bestimmter davon ablassen, zu den Naturen als solchen auch die Persönlichkeit zu rechnen, die Doppelpersönlichkeit nicht wollen, daß sie dagegen sich dazu neigen, als das Persönliche in Christus überwiegend die Persönlichkeit des Logos anzusehen. Wie sie dabei noch von Cyrill sich consequent ferne halten und eine Doppelreihe geistiger Actionen annehmen konnten auch nach der Incarnation und ohne ein menschliches Subjekt, ist eine andere Frage, welche später aufs Neue in Verhandlung kömmt.

Die vom ephesinischen Concil und der cyrillischen Parthei zurückgestoßenen und verfolgten Nestorianer an der östlichen Grenze des Reichs in Edessa, Nisibis, Seleucia bildeten unter namhaften Lehrern, wie Ibas, Maris, Barsumas durch welche ein eifriges Schriftstudium fortgepflanzt wurde, eine Art von Missionskirche für das innere Asien besonders von Chaldäa, Assyrien aus nach Persien. Unter persischem Schutz gewannen sie eine eigene kirchliche Organisation, und blieben getrennt von der großen Kirche unter einem Patriarchen (Katholikos) als eine besondere schismatische Kirchenparthei stehen; die erste, welche zu überwinden die Kirche die Kraft nicht bewiesen hat, indem sie das Wahre was sie vertritt, nicht in sich aufnahm, oder aus sich hervorbildete. Aus demselben Grunde erhoben sich später aus dem Schooß der Kirche selbst immer neue Versuche, den Grundgedanken des Nestorianismus, die wahrhaftige nicht selbstlose Menschheit Christi zur Anerkennung zu bringen. [19])

[19]) Am festesten setzten sich die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa, daher sie auch chaldäische, assyrische oder orientalische Christen

Im Abendland schloß sich der gallische Mönch Leporius dem Nestorius an, ließ sich aber durch Augustinus zur Retraktation bewegen, so zwar, daß er nur eine Menschwerdung der

---

heißen. Die chaldäischen Christen haben in ihren Bräuchen viel Alterthümliches, was an das Judenchristenthum erinnert; die Liturgie halten sie Abends, was auf die alte Tageseintheilung weist, verwerfen den Coelibat. Sie haben in Chaldäa noch Thieropfer zum Dank oder Gelübde, Erstlingsopfer, Speise- und Reinigkeitsgesetze des A. T., eine Nische, die sie das Allerheiligste nennen und nicht betreten (vgl. Grant, die Nestorianer oder die zehn Stämme übersetzt von Preiswerk 1843. Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter 1851. S. 302). Sie selbst (wie die Juden) schreiben sich jüdische Abstammung zu und nennen sich Nazaräer. Auf alten judaisirenden Stamm scheint hier der Nestorianismus als ein homogenes Reis mit besonderem Erfolg sich gepfropft zu haben. Am Ende Sec. 5 trat nach den Einen Babuäus (Assem. III, 429), nach Andern (II, 406) zuerst Acacius als Patriarch von Seleucia zu den Nestorianern über, ordnete ihre kirchlichen Einrichtungen durch eine Synode im Jahre 499 und von da an wurde der Nestorianismus im tieferen Asien besonders unter den Persern herrschend. Den Namen Nestorianer haben sich aber lange Zeit hindurch (so schon Acacius Ass. II, 407) die chaldäischen Christen verbeten; der Monophysite Xenajas habe ihnen denselben angehängt. Sie leiteten sich vom Apostel Thomas ab (ib. 388 ff.) und betrachteten sich (nicht minder die dortigen Monophysiten) als die ächten Erben des unter Antiochia stehenden alten Patriarchates von Seleucia (vgl. III, 299. 587). Die chaldäischen Christen behaupten, bei ihnen habe keine Häresie Platz gegriffen, sondern sie haben den apostolischen Glauben in Lauterkeit bewahrt (III, 298—302); der Name Nestorianer sei ihnen erst später und mit Unrecht beigelegt worden (III, 69. 299. 355. 383. 587). Es scheint auch, daß erst die Vertreibung der Nestorianer aus der Schule zu Edessa durch Rabulas und Cyrus denselben in Chaldäa, Assyrien, Persien einführte, besonders geschah dieses durch Maanes, Narses und Barsumas (III, 303. 381). Justinian suchte (Assem. III, 632) vergeblich sie zur Kirche zurückzuführen. Erst sec. 17 gieng ein Theil der chaldäischen Nestorianer zur römischen Kirche über (Ass. III, 621 ff.). Die Lehre der Nestorianer wurde später stehend die, daß zwei Naturen und zwei Knuma's oder Hypostasen in Eine Person, Parsupa, πρόσωπον, zusammengegangen seien (z. B. Ass. III, 108. 280. II, 292. I, 550). Ueber

Person, nicht aber der Natur des Logos annahm, deren sich vielmehr dieser, um Mensch zu werden, entäußert habe. Augustinus selbst, wie auch Ambrosius (de Incarn.) zeigen

die zwei Hypostasen stellen sie also die Eine Parsupa, von der sie wie die Naturen als Momente umfaßt sind. Daher sie zum Theil mit den Monophysiten Einen Willen der Einen Parsupa glauben bekennen zu können, so gut als in der Trinität Ein Wille in den drei Personen zu statuiren sei (Ass. II, 292. III, 547). Uebrigens verwahren sie sich ausdrücklich dagegen, daß sie eine Vierheit in die Trinität einführen. Die menschliche Hypostase sei ganz anderer Art als die göttlichen und könne nicht mitzählen (III, 280). Aehnlich entstand um 760 ein Streit unter dem nestorianischen Katholikos Timotheus über das Wissen Christi. Die Einen behaupteten, Christi Menschheit habe seine Gottheit zu schauen vermocht — also ein adäquates Wissen von Gott gehabt. Da hierin lag, das Wissen des Menschensohnes vom Sohne Gottes sei dem Wissen des letztern von sich selbst gleich gewesen, so ergab sich daraus, daß das Wissen der Menschheit und der Gottheit sich zur absoluten Einheit ausgeglichen habe, nach dieser Seite also die Unio schlechthin vollzogen sei (Ass. II, 287). Andere dagegen setzten Christi menschliches Wissen dem der göttlichen Natur nicht adäquat, trafen also mit den monophysitischen Agnoeten zusammen (Ass. l. c.) Ebed Jesus um 1280 nimmt nicht blos wie die übrigen die Unio als unauflöslich an, sondern auch als wirksam. Die συνάφεια (adhaesio) wirkt, daß die göttliche Natur die menschliche durchleuchtet und der göttlichen ähnlich macht, so daß diese nun selbst göttlich strahlt wie die schönste Perle und wie die schöpferische Natur erscheint, ohne daß diese eine Verwandlung erlitte (III, 354). Babäus (Ass. III, 95) meint, während Christi Leib von seiner Seele getrennt war, sei diese, wie auch bei uns nach dem Tode, ohne Denken und Thun gewesen. — Mit den Muhamedanern wußten sie sich gut zu stellen (Ass. III, 585), aber mit den Monophysiten blieben sie in Streit, auch in wissenschaftlichem (II, 543) und wenn Barhebräus von gegenseitig gepflogener Kirchengemeinschaft redet (II, 291), so kann das nur vorübergehend und local gewesen sein, obwohl die Nestorianer zur Irenik geneigter scheinen als die Monophysiten (III, 514). Häufiger kommt nach dem Gesetz der Extreme vor, daß Nestorianer Monophysiten werden und umgekehrt. Bemerkenswerth ist noch die nestorianische Abendmahlslehre. Sie haben die Communio unter beiderlei Gestalt, bekennen auch meist daß die Eucharistie Christi Leib und Blut sei

keine nennenswerthe Produktivität in unserem Dogma. Der Erstere hat der Formel: „zwei Naturen in Einer Person“ im Abendlande vor Leo Eingang verschafft. [20]) Weniger glücklich

(Ass. III, 514). Aber erwägt man die Vorwürfe des Xenajas (II, 39) und die ausdrückliche Lehre des Babäus und Georg Metrop. von Arbela (III, 95. 534) welche die Verwandlungslehre verwarfen, Zeichen und Sache bestimmt unterschieden wissen wollen, so kann jenes Zugeständniß auch den Sinn haben, die Elemente seien in Einer Beziehung, als Sinnbilder, Leib und Blut Christi, durch die Weihe, die für die subjektive Betrachtung oder auch nach dem Willen und durch die Wirkung Gottes die Elemente mit Christus in Beziehung gebracht habe. Erst Ebed Jesus von Soba (Nisibis) † 1318 hat eine Verwandlung der Elemente in Christi Leib und Blut in völlig römischer Weise angenommen (Assem. III, 358), welche durch das lebendige Wort Christi (die Einsetzungsworte) und durch den heiligen Geist geschehe. Das Letztere ist die im Oriente auch bei den Monophysiten häufige Lehre (Assem. II. 200).

[20]) Leporius schrieb Christus Arbeit, Frömmigkeit, Glauben und Verdienst zu (Leporii presbyteri libellus emendationis Cap. VIII. bibl. patrum Gallandii Tom. IX). Dieser Annahme fügte er die andere bei, Christus habe sein Leiden so vollbracht, daß er, der vollkommene Mensch, dabei durch keinerlei Hülfe seiner Gottheit unterstützt wurde (Cap. IX). Er wollte nemlich den Menschen in Christus als in der Art vollkommen bezeichnen, daß sowohl das Wort des Vaters bei diesen Leiden völlig unbetheiligt geblieben, als die Kraft der menschlichen Natur für sich in Christus das Alles zu vollbringen im Stande gewesen sein sollte. Er berief sich dabei besonders auf das Wort Christi am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ Dieses habe die Bedeutung, das vollkommene und ausschließlich menschliche Leiden Christi zu zeigen. Offenbar lag dabei auch Pelagianisches im Hintergrund. Augustin verhandelte mit ihm erfolgreich. Als Hauptargument stellte er ihm entgegen, daß bei seiner Annahme eine menschliche Person neben der göttlichen, mithin zwei Christus herauskommen, und da die Menschheit ewig mit dem Logos verbunden bleibe, eine vierte Person in die Trinität eingeführt würde. Man könne daher nicht sagen, es sei der Mensch mit Gott so geboren, daß, was Gottes ist, nur Gott, was des Menschen, nur dem Menschen in Christo zugeschrieben werden dürfe. Der von der Vierpersönlichkeit hergenommene Grund setzt offenbar die Personen in der Trinität mit dem Begriffe der menschlichen

gleich. Leporius gab aber nach, er lehrte nun (c. 3) das Wort Gottes, Alles annehmend was des Menschen ist, ist Mensch, und der angenommene Mensch, Alles annehmend was Gottes ist, ist nichts Anderes als Gott; aus Mitleid hat sich mit der menschlichen Natur Gott vermischt, nimmermehr aber ist die menschliche Natur der göttlichen zugemischt worden (c. 4). Das Verhältniß sei nicht so, wie zwei sichtbare geschaffene Dinge oder Stoffe sich gegenseitig durchdringen und gleichsam chemisch (conflatili quodam genere) in Eine Substanz die zwei Naturen verwandelt seien. Caro proficit in Verbum, non Verbum proficit in carnem, und doch sei das Wort wirklich Fleisch geworden, aber proprie solum personaliter, non naturaliter, weil sonst auch Pater cum Spiritu S. sein Fleisch geworden wäre. C. 7: Verbum caro factum evacuat in persona quod possidet in natura, so daß nur die persona Mensch wird, ohne die natura.

Augustin selbst hat sich nicht immer gleich über die menschliche Persönlichkeit Christi ausgesprochen. Er nannte zuweilen Christus den homo dominicus was er später retractirte. Wie Ambrosius im Commentar des Briefes an die Römer zu Cap. I, 1 „servus Jesu Christi" sagt: utrumque posuit, ut dei et hominis personam significaret, quia in utroque et dominus (est). — Quoties scriptura aut Jesum dicit, aut Christum, aliquando personam dei, aliquando personam hominis indicat, so sagt auch Augustin: Christus war nach seiner Menschheit Gegenstand der Prädestination. In Joh. XVII. Tract. 105. Contra Manichaeos lib. II, 24: reliquit patrem, cum dixit „ego a patre exivi" etc. apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, — quod non commutationem naturae dei significat, sed susceptionem inferioris personae, i. e. humanae. (Die Lesart naturae ist unächt.) Aehnlich de Trin. lib. I, 7. §. 15. Aber die stehende Lehre Augustins ist: Zwei Naturen, Eine Person. Er hat einen perfectum, plenum hominem angenommen, aber diese Menschheit ward erst im Moment der Annahme selbst, creando, und gehörte zu der Person des Eingeborenen nicht von Natur, noch durch Verdienst, sondern durch Gnade. Aehnlich Fulgentius v. Ruspe de fide ad Petr. c. 17. Verbum personam non accepit hominis, sed naturam, duarum naturarum veritas manet in Christo secundam unam tamen personam. Vgl. in libro sententiarum Prosperi: persona Christi constat et conficitur deo et homine. August Epist. 3 ad Volusian. ed. Venet. 1756 T. 2. Ep. 137. S. 529: ita mediator — apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperarit. — Persona Christi mixtura est Dei et hominis. Die Natur des Verbum est sine mole ubique tota (denn nicht mole sed virtute

magnus est Deus) aber longe alio modo quodam quam eo quo ceteris creaturis adest, suscepit hominem, seque et illo (-um) fecit unum Jesum Christum.

Neben jenen Ausdrücken, welche auf eine Persönlichkeit der Menschheit Christi deuten, braucht er von ihr auch die alten Bilder von vestis, templum, veliculum, instrumentum. In den Gegensatz gegen den Apollinarismus einstimmend, ist er entschieden gegen jede Verwandlungs- oder Mischungslehre, und hebt sorgfältigst die gemina substantia hervor. Nur dadurch könne meint er (De Trin. I.) dem Arianismus begegnet werden, daß die inferiora nicht auf die Einheit der Person unmittelbar bezogen werden, sondern nur auf die Menschheit. Auch nicht im Stande der Erhöhung läßt er dieselbe in die Gottheit verwandelt werden. Andererseits freilich seiner Seele schreibt er vollkommenes Wissen von Anfang an zu. Er habe nur für seine Schüler Manches nicht gewußt (z. B. de Trin. I. 23). Was näher seine Menschheit im Einzelnen betrifft, so schreibt er ihr Seele und Leib aber keine Wahlfreiheit zu. Der Leib war aus der adamitischen Masse, die durch die Annahme zu einem Leib geschaffen wurde; Maria hat ihn non carnaliter concupiscendo, sed spiritaliter credendo empfangen: sie hat ihn auch in unverletzter Jungfräulichkeit geboren. Er mußte Fleisch annehmen, damit nicht blos unsere Seelen seine Glieder würden, und damit der Teufel von derselben Natur her überwunden würde, die er verführt hatte. Deßhalb mußte er durch seinen Tod uns erkaufen. Mit dem Leibe nahm er alle menschlichen affectus und infirmitates an, non conditionis necessitate, sed miserationis voluntate et potentia. Dieses scheint er aber so zu denken, daß mit dem Willen der Menschwerdung zugleich die Sterblichkeit als Nothwendigkeit des Sterbens für seine Natur gegeben war; so daß er also nicht einen Leib, wie Adam vor dem Falle ihn hatte, sondern einen der Nothwendigkeit des Todes unterworfenen angenommen hätte. De pecc. meritis et remiss. L. II, c. 29 sagt er: Quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit — ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi juvenis fuisset occisus. Deßhalb sagt er auch, er habe mit der caro die poena (mortem) wenn schon nicht culpam auf sich genommen. Gleichwohl gibt er den Pelagianern natürlich nicht zu, daß die andern Menschen aequali puritate von Natur seien wie Christus; C. Julian. V. 15. Die andern, aus Concupiscentia geboren, haben die concupiscentia ererbt. Deßhalb treffe auch die pelagianische Einrede nicht: Wenn das peccatum naturale ist, wie die Traducianer annehmen, so sei es irrefutabiliter necesse, dici etiam Christum reatum de Mariae carne traxisse. Denn zwar das wolle

er dahingestellt sein lassen, ob die erbliche tabes sich durch den Leib und die Seele fortpflanze oder durch den die Seele afficirenden Leib (c. Julian. V, c. 4. §. 17); aber ein nicht in Concupiscentia gebildeter Leib könne auch diese tabes nicht an sich gezogen haben c. 15. §. 54; die Seele Christi aber sei jedenfalls nicht ex traduce animae illius primae praevaricatricis (de Genesi ad Literam L. X. 22 f. um 393), wogegen er in dem Brief an Evodius um 415 ep. 164. ed. Venet. T. II. 754 auch die Möglichkeit aufstellt, daß, wenn alle Seelen aus der gefallenen Seele stammen, er eam suscipiendo mundavit. Indem nun der Sohn Gottes diese Menschheit annahm, ward diese zugleich Gott, homo Deus. Sic homo susceptus est a Verbo ut simul cum eo Deus fieret. Umgekehrt Serm. 187 in nat. Dom. 3. c. 3: nicht blos der Menschensohn ward Gottessohn durch die Annahme, sondern auch der Gottessohn Menschensohn. — Homo factus est, ut nos Deos faceret. Er ist das Haupt der Kirche und wir seine Glieder z. B. in Ps. 29. Enarr. 2. De Trin. IV. 2—7. De Agone Christiano c. 20. In Joh. XV. Tract. 80. 81. Jedoch blieb der Gottessohn, was er war, er gab auch nicht (wie Hilarius gewollt) die forma Dei auf; er blieb bei dem Vater, in dem Himmel, auch während Jesus auf Erden wandelte und doch war er in Jesus. Forma servi accessit, non forma Dei discessit. Serm. 183 de 1 Joh. 4. Tract. 28 in Ev. Joh. De Verbis Evang. Joh. 1. Sermo 122: Accessit ad nos, sed a se non multum recessit, immo a se quod Deus est, nunquam recessit, sed addidit, quod erat, naturae nostrae. Accessit enim ad id quod non erat, non amisit quod erat. Sermo 123: Er ist Deus manendo et hominis carnem assumendo, addendo quod non erat, non perdendo quod erat. Wenn nun aber das Wort als Deus ubique totum est (s. o.) so scheint es in Christus keine eigenthümliche Seinsweise haben, sondern Christus nur dadurch von den Andern sich unterscheiden zu können, daß in ihm eine Empfänglichkeit für Gott sich findet, wie sie außer ihm nirgends ist, was zu einer nestorianischen Ansicht überführen könnte, zumal er sagt: Seine exinanitio sei nur occultatio dessen was er war und demonstratio dessen was er geworden war; das Wort „er ward Fleisch" würde dann nur mißbräuchlich auf ihn anwendbar sein: wie er sagt um der Verbindung des Wortes mit der Menschheit willen werden in der Redeweise die beiderseitigen Prädikate vertauscht. Jedoch beruhigt er sich wieder mit dem Satz: die menschliche Natur sei zu unterscheiden, aber nicht von der Person des Worts zu trennen noch in einer besonderen Person zu setzen; Sermo 47 de ovibus in Ez. 34: Distinguenda erat forma servi (Joh. 14, 9. 10) non separanda et alienanda et in aliam personam constituenda. Obwohl nun aber Christus

aus den zwei Naturen besteht, oder ein totum ist aus Wort, Seele und Leib, so ist doch Gott in Christus nicht zum Theile geworden (c. Maximin. Arian. L. II, 10). Die drei trinitarischen Personen seien nicht Pars dei. Ebensowenig könne Christus, una persona geminae substantiae, pars hujus personae heißen, denn auch vor der Knechtsgestalt war der Sohn Gottes totus und wuchs nicht da die Menschheit hinzukam. Diese Ganzheit der Person bezieht sich offenbar zunächst auf das Ich, das personbildende Princip, nicht auf das Resultat, Christi Gesammtperson. Doch sagt er auch allgemein: Pars rei ullius esse non potest Deus. So nehme ja Gott auch nicht zu durch Diejenigen welche ihm anhangend Ein Geist mit ihm werden. Die Kategorie des Theils und des Ganzen sei auf Gott unanwendbar. Zu schweigen nun davon daß er anderwärts doch wieder Christus eine zusammengesetzte Person nennt (wie Abälard in seinem Sic et Non ausführlich behandelt), ja zugegeben etwa, daß er von unten, vom Menschen Jesus aus die Sache betrachtend, sage, dieser sei nicht blos Mensch, sondern eine Person, die zusammengesetzt sei aus Leib, Seele und göttlicher Natur; daß er aber nicht zugebe auch von oben, von dem Sohn Gottes aus zu sagen, daß er zu einem Theil der Person Christi geworden sei: zu dem Geständniß wird man doch getrieben, daß Augustinus fast gar nichts leistet, um den Schein abzuwenden, als sei die Menschwerdung weiter nichts als eine engere Beziehung, relatio, σχέσις des Verbum quod ubique totum est zu dem Punkte der Menschheit, welcher durch seine besondere, allerdings gottgeschaffene Empfänglichkeit Jesus ward. Da bleibt aber der Unterschied Christi von Andern nur ein quantitativer, zumal auch sie durch Gnade, wie Christi Menschheit nur nicht von Anfang an Söhne Gottes werden. Und wie dieses an die ebionitische Christologie erinnert, so fehlt auch das Doketische nicht. Denn, von Anderem abgesehen, wo bleibt die Wahrheit des Factus est, quod non erat oder auch nur des accessit, quod non erat, wenn nur von der Unveränderlichkeit und Allgegenwart des Verbum geredet wird, das trotz seiner Verbindung mit Christus ubique totum war? Wie kann da im Ernst in Christus eine Menschwerdung des Sohnes gesehen werden, während doch nicht einmal durch die Liebe ihm etwas, was er zuvor nicht hatte, wirklich zugeeignet worden ist? In der Welt der Offenbarung, in der Kirche sieht man überhaupt nach ihm nur den Rücken Gottes (de Trin. II, 30); Gott kann sich nur in der Kreatur offenbaren, auch der Sohn ist wesentlich unsichtbar in der Offenbarung, ebendaher wird nicht das Innere Gottes offenbar (III, 7. 21). Andererseits schlägt aber natürlich immer wieder das warme christliche Bewußtsein durch

als mit Leporius war Augustinus in dem Streite mit Julianus von Eclanum, der auch eine christologische Wendung nahm. [21]) Die Verhandlung hatte anthropologischen Ausgangspunkt und bewegte sich um die Frage, wie Christi Unsündlichkeit zu denken sei? Augustinus behauptet, es könne in Christus keine concupiscentia gewesen sein, weil sie Sünde wäre; es sei nicht genug das Wort zu erfüllen: wandle nicht nach deiner Lust (Prov. 18, 30); Christus habe auch das Wort erfüllen müssen: „laß dich nicht gelüsten." Von diesem bösen Gelüsten

---

und ist nicht damit befriedigt, daß der ewige Sohn in Jesu nur eine theophanische, symbolische Existenz oder nur ein äußeres Verhältniß zu ihm gehabt habe, sondern geht geraden Weges zu den Sätzen fort, daß wir in Christus den haben, der personam Sapientiae Dei sustinuit, mit welchem Gott wie in keiner andern Theophanie persönlich vereint sei. Seine besten christologischen Sätze sind in dem Gebiete des Mystischen gelegen, vornemlich in seinen Tractat. zum Ev. Johannes, z. B. Tract. 21. 28. 52. 61. 67. 80. 81. In Ep. Joh. c. I. Tr. 1. 3. 9. In Joh. Tract. 28: Non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore. Quod ergo membra ejus, Ipse; quod autem Ipse, non continuo membra ejus, nam si non Ipse essent membra ejus, non diceret: Saule, quid me persequeris? Non enim Saulus Ipsum sed membra ejus persequebatur. Noluit tamen dicere: sanctos meos, servos meos, postremo honorabilius fratres meos, sed: Me, h. e. membra mea, quibus ego sum caput. In 1 Joh. 5. Tr. 10: Extende caritatem per totum orbem si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent. Si amas partem, divisus es; si divisus es, in corpore non es, si in corpore non es, sub capite non es. Vgl. Chrysostomus ed. Montfaucon T. IV. 678 hom. in Genes. 7, wo er ausführt, daß Christus mehr Güter gewonnen als Adam verloren habe. Auch Theodoret hat viele Stellen, die auf eine mystische Christologie im Hintergrund seines Begriffssystemes weisen, das doch sonst aus ganz anderem Stoffe gezimmert ist. Theodor. Opp. ed. Schulz T. IV, S. 275. 278 ff. de haeret. fab. L. IV, 13. S. 373 f. Ep. VIII ad Eugraphiam S. 1066. Ep. CLI. S. 1291.

[21]) Aug. contra Julian. Pelag. L. V, c. 15 ff. opus imperfectum contra Julian. L. IV. §. 45—64. 79—89. 122 ff. Beda in Cantic. C. L. I, 3 und Libellus fidei der Bischöfe, die für Pelagius an Rom (Zosimus) appellirten und eine ökumenische Synode forderten.

habe ihn die jungfräuliche Geburt befreit. Julianus entgegnet: das heiße das Ethische mit Physischem verwechseln. Wenn in Christus nicht wirklich die Möglichkeit gewesen wäre, zu gelüsten, so verdankte er seine Tugend der natürlichen Unfähigkeit, zu empfinden wie wir; so wäre die Kraft, ja die Wahrheit seines Beispiels dahin. Diese beruhe darauf, daß er, obwohl von der Jungfrau geboren und mit dem Sohn Gottes geeinigt, Versuchungen ausgesetzt war, wie wir, doch ohne Sünde, nemlich ohne Einwilligung in sie. Nun sage zwar Augustinus: wenn aus ihm das Gelüsten je aufstieg, so war er schon Sünder, gesetzt auch er ließ es nicht zur That werden. Allein darin zeige sich nur aufs Neue die Verwechslung des Physischen und des Ethischen. Denn wenn er auch ohne Einwilligung in das Böse doch hätte können Sünder werden, so hieße das eine böse Substanz oder Natur annehmen, den sittlichen Werth aber nicht von dem freien Willen abhängig machen. Mithin sei zu sagen: das Aufsteigen des Gelüstens sei noch nicht Sünde, sondern nur deren Möglichkeit. Augustinus aber hebe apollinaristisch die Willensfreiheit in Christus ohne die doch keine Tugend denkbar sei, auf, verbräme aber den kirchlich verworfenen Apollinarismus mit dem manichäischen Satz, daß es auch ein Naturböses gebe, und daß daher in Christus seiner Unsündlichkeit zu Liebe ein Naturgutes anzunehmen sei. Aber das heiße nichts Anderes, als daß Christus nicht unsere Natur habe. [22])

[22]) Op. imp. IV, §. 92 f. Quidquid naturale est, voluntarium esse non potest. Si ergo est naturale peccatum, non est voluntarium; si est voluntarium, non est ingenitum. §. 47: Hic ut adsit toto animo lector, admoneo; videbit enim Apollinaristarum haeresim, sed cum Manichaei per te adjectione reparari. Apollinaris habe die Seele Christi geläugnet, jetzt lehre Augustinus die Seele, aber läugne sensus corporis in Christus und mache ihn für die Sünden unfähig, als ob er nicht virtute judicii delicta vitasset, sed — felicitate carnis a nostris sensibus sequestratae cupiditatem vitiorum sentire nequivisset. Diese christologische Uebertreibung (adulatio) sei aber in Wahrheit profan. §. 49: Si vel carnem sine anima, vel hominem sine sensibus quibus nos imbuit natura gestavit, exempli formam et legis non docetur implesse. Quid enim fuit laude dignum, con-

Augustinus war anfangs (de nupt.) nicht ohne Unsicherheit über die concupiscentia, wozu wesentlich beitrug, daß bereits die Jungfräulichkeit für eine größere Tugend galt, ja daß Hieronymus im Streit mit Jovinian daran streifte, auf die Erzeugung als solche weil sie mit Lust verbunden sei, den Tadel der Sünde fallen zu lassen. Bei näherem Eingehen (Op. imp. L. V.) unterscheidet er die motus der natura sana von denen der natura vitiata und spricht Christus nur die letzteren ab: aber von Natur. Wenn Julianus meine, da falle Christi Tugend und Beispiel dahin, so vergesse er, daß auch Gott uns Muster sei. Christus sei unsrer Natur ganz ähnlich gewesen, nur nicht unsern Fehlern, sonst hätte er sie nicht heilen können. Meine man aber, das wäre keine Tugend, die nicht durch Kampf

---

temnere illecebras sensuum, quarum incapax erat beneficio naturae? §. 50: Quae postremo palma tolerantiae, si dolor vulnerum et verberum, intercepto itinere sensuum, pertingere ad animum non valebat? Quo ergo profecit Apollinaris adulatio? Videlicet ut omnis virtutum pulcritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium Mediatoris offerret irrisui? §. 53: An jeder Tugend reich war er non carnis infirmitate (Unfähigkeit zu sündigen) sed virtute mentis, und auch seine übernatürliche Geburt durfte hieran nichts ändern. §. 54: Praedico omnem in eo sanctitatem beneficio animi, non carnis stetisse praejudicio. Sic enim et natura tam conditione ejus quam susceptione defenditur et vita hominum virtutis illius imitatione dirigitur. Er führt dann noch aus §. 56 ff.: Augustinus wolle doch in den Naturwesen nicht mit den Manichäern ein natürliches Böses annehmen, mit welchem Rechte er nun, wenn dasselbe Natürliche im Menschen sei ohne Betheiligung des Willens, es böse nenne? Hätte Christus nicht jene sensus die zu unserer Natur gehören und die possibilitas angenommen, so hätte er nicht wirklich unsere Natur angenommen. §. 84: Proinde incarnatio Christi opus suae divinitatis tuetur, qui afferens ad me naturam meam et voluntatem suam, cujus mihi speculum offerebat et regulam — ostendit, culpam non de carnis conditu, sed de sola suscipi voluntate; — etiam illud claro testimonio perdocetur, quod suscepti hominis justitia non de naturae diversitate sed de voluntaria actione substiterit.

gegen die Möglichkeit der Sünde sich beweise, so heiße das fordern, man müsse um so mehr libido haben, je mehr man Tugend beweisen wolle (c. Jul. V, 15. Op. imp. IV, §. 49). Es sei also falsch, wenn Julianus ihm irgendwie Läugnung der wahren Menschheit andichte: er spreche Christus nur die Entstellungen der menschlichen Natur ab. Es wäre physisch für Christus wohl jedes Gelüsten möglich gewesen, was seine Menschheit anlangt, wenn gleich nicht nöthig. Aber freilich er sei auch Sohn Gottes. Die Gerechtigkeit Christi ruhe wie die unsrige auf der göttlichen Wirksamkeit: und wenn Julianus behaupte, sie stamme auch bei Christus nicht aus einer Verschiedenheit seiner Natur von der unsrigen, sondern aus seiner freien Willensthat, so verfahre er, als wollte er die Menschwerdung in Christus läugnen, indem nach ihm es für die Gerechtigkeit Christi gar nichts ausgetragen haben soll, daß die Annahme Gott und den Menschen zu einer Person gemacht habe. [23])

Hiemit war die Frage bis zu der Spitze gebracht, über welche bei damaligem Stande der Anthropologie nicht hinausgeschritten werden konnte. Augustinus muß auf seinem Wege die Willensfreiheit in Christus läugnen, um die Menschwerdung festzuhalten, aber verliert denn doch die Wahrheit menschlicher Entwicklung. Julianus will die Willensfreiheit und die Möglichkeit der Versuchung und Sünde für Christus behaupten, aber weiß das

---

23) Opus imperf. l. c. §. 84. Itane vero ne hoc quidem Christus diversum habuit in natura, quod ita ex virgine natus est, ut jam esset non solum hominis, sed et Dei filius? Ergone ista susceptio — nihil illi homini valuit ad excellentiam justitiae? — Siccine vos contra Dei gratiam defensio liberi arbitrii praecipites agit, ut etiam ipsum Mediatorem, ut esset Dei filius unicus, voluntate sua meruisse dicatis — ? Secundum vos — non a Verbo Dei homo susceptus est ut ex virgine nasceretur; sed natus ex virgine suae postea voluntatis virtute profecit, et fecit ut a Verbo Dei susciperetur; non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens; nec Verbum caro factum est, — sed postea, merito ipsius hominis et ejus humanae voluntariaeque virtutis. Daraus folge dann, daß auch Andere sein können, wie Christus.

nicht anders zu thun als so, daß er nicht zu zeigen vermag, wie Christus mehr sei als ein tugendhafter Mensch, nemlich Gottmensch. Die Niederschlagung des Pelagianismus rückte den bezeichneten Mangel der augustinischen Christologie auch im Abendlande bald aus dem Gesichtskreis und befestigte die allerdings meist stillschweigende Voraussetzung, daß in Christus keine Willensfreiheit oder, wo der Name blieb, doch keine Möglichkeit wirklicher Versuchung war.[24])

[24]) Noch weniger als von Augustinus, ist für die Christologie von Hieronymus geschehen. Des Porphyrius Vorwurf der Unbeständigkeit wegen Joh. VII, 8. cll. 10. beantwortet er so: Porphyrius rede so nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda (caro ohne Zweifel = Stand der accommodatio; über welche er mit Augustinus in Streit kam wegen Gal. II, 11 ff. cf. Dialog. c. Pelag. I, 8. II, 6. III, 1).

Drittes Kapitel.

Der Versuch, dem Monophysitismus die Alleinherrschaft zu erringen, und das chalcedonensische Concil 451.

Daß Cyrill sich in den Vergleich mit den Antiochenern 432 nur einließ, weil er dabei seine Ansicht von Einer Natur nach der Menschwerdung nicht geopfert, dagegen durch Erreichung der allgemeinen Verdammung des Nestorius auch ein Angeld auf die des Nestorianismus und der Antiochener überhaupt erlangt zu haben hoffte, das kann man daraus sehen, daß er auch jetzt nicht ruhte, sondern das Gewonnene als Basis zu benützen Anstalt machte, um seinem christolog. Lehrbegriff die Autorität des gemeinkirchlichen zu geben. Seine weitere literarische Thätigkeit gegen Theodor u. s. w. war diesem Ziele gewidmet, [1]) aber bevor er es erreichte wurde er vom Tode ereilt im Jahr 444.

---

[1]) Um das Jahr 435 begann er gegen Antiochener, die das Θεοτόκος annahmen, schon zu drohen „das genüge noch nicht zur Tilgung des nestorianischen Makels; wer sich auf Diodor und Theodor von Mopsuestia berufe, der hege noch immer den nestorianischen Irrthum.“ Und so zielte er schon auf die Verdammung auch jener verstorbenen im Oriente so hoch verehrten Lehrer (Ep. 179 an Aristolaus und Ep. 167 an Johannes). „Theodor lehre dieselbe, ja noch stärkere Gottlosigkeit; unter seinem Namen werde die nestorianische Häresie erneuert.“ Aber vergeblich wandte er sich deßhalb an den Kaiser und an den Nachfolger des Nestorius, den Patriarchen Proklus. Dieser ließ sich zwar, von der armenischen Kirche befragt, in dem Tomus ad Armenos über die nestorianische Streitfrage so aus, daß er auch Sätze des

Sein Nachfolger war Dioskur, der in seine Fußtapfen trat. Der leidenschaftliche Eifer dieses Mannes konnte um so mehr auf Erreichung des Zieles hoffen, auch den schon modificirten antiocheniſchen Lehrbegriff zu verdrängen und den alexandriniſchen zum alleinherrſchenden zu machen, als jene enge Verbindung zwiſchen den ägyptiſchen und ſyriſchen Mönchen ſich im Laufe der Zeit immer mehr geſtärkt und der alexandriniſche Lehrbegriff an ihnen ſowohl als an Aebten und Mönchen in der Gegend der Hauptſtadt ſelbſt eine Bundesgenoſſenſchaft gefunden hatte. Durch die Verdammung des Neſtorius, ohne Angabe, was das Neſtorianiſche ſei und ohne Annahme des Cyrilliſchen Lehrbegriffes, war die ganze Streitfrage in eine ſchiefe Lage gekommen und der Knoten nur feſter geſchürzt. Beiden nur ſcheinbar verſöhnten Parteien mußte die Stellung unbehaglich ſein. Die Partei des Dioskur hatte Nichts gewonnen, wenn unter Theodors Namen die neſtorianiſche Lehre ungehemmt, ja in noch ſchärferer Form fortgepflanzt werden konnte. Sie verlor, was ſie hatte, wenn ſie nicht ein Weiteres gewann. Noch brennender war aber für die andere Partei die Nothwendigkeit, ſich in eine günſtigere Lage zu verſetzen; denn wollte ſie nicht früher oder ſpäter der Conſequenz erliegen, die offenbar Cyrill mit Recht zog, daß ſie, wenn ſie nicht zum Scheine den Neſtorius mit verdammt habe, auch in der Verdammung des Neſtorianismus mit Cyrill einverſtanden ſein müſſe, folglich, da Neſtorius nie zwei Perſonen, ſondern nur zwei Naturen in Chriſtus gelehrt hatte, dieſe doppelte Natur zu läugnen und mit Cyrill eine zu ſetzen habe: ſo blieb ihr, um ſolchem Anſinnen einmal für immer zu entgehen und ſich dem Monophyſitismus zu entziehen, Nichts übrig, als nachträglich, wenn auch

---

Theodor, ohne deſſen Namen, mißbilligend anführte, aber gänzlich in Abrede ſtellte, damit Einen im Frieden mit der Kirche Geſtorbenen verdammen zu wollen; und da ſelbſt der Kaiſer Frieden zu halten gebot, ſo fügte ſich Cyrill, ſchrieb nun aber ein Werk gegen Theodor, das früher angeführte: „Daß es nur Einen Chriſtus gebe.“ Theodoret ſah ſich dadurch veranlaßt, eine Vertheidigungsſchrift für ſeinen Lehrer abzufaſſen.

unter anderem Namen, es zur Verdammung von Cyrills Lehre zu bringen.

Und da Cyrills Verſuch gegen Theodor geſcheitert, der Kaiſer aber entſchieden war, ein weiteres Vordringen des alexandriniſchen Lehrbegriffes nicht zu begünſtigen, ſo war die Lage einladend, um den Schlag, der gegen Neſtorius gefallen war, mit einem Schlag gegen Cyrills Lehre wieder gut zu machen, mithin möglichſt die Sache auf den Standpunkt zurückzuführen, auf welchem ſie vor dem Concil zu Epheſus geſtanden hatte. Das iſt auch theilweiſe das Reſultat der chalcedonenſiſchen Synode geweſen; ſie hat nur zwei Negationen erreicht, die Verneinung der Einheit der Natur und der Zweiheit der Perſonen. Die neſtorianiſche Richtung, welche die Zweiheit der Perſonen nie wirklich gewollt hat, war damit weniger getroffen, als die Cyrilliſche Lehre, die wirklich auf eine Einheit der Natur lautete. — Doch wir gehen zur Vorgeſchichte des chalcedonenſiſchen Concils ſelbſt.

Theodoret trat 448 mit ſeinem Buche „der Bettler“ (ἐρανιστὴς) oder πολύμορφος auf, einer entſchiedenen Herausforderung der ganzen cyrilliſchen Parthei, beſonders der Mönche, auf welche ſchon der Titel ſeiner Schrift einen ſpöttiſchen Seitenblick enthalten dürfte, und durch welche er die monophyſitiſche Lehrweiſe zu einer kirchlichen Unmöglichkeit zu machen ſuchte. Er wies ihr nach, daß ſie Gott müſſe in die Leidentlichkeit und in die Veränderlichkeit herabziehen, eine Vermiſchung des Göttlichen und Menſchlichen einführen, durch Alles dieſes aber die Reinheit des chriſtlichen Gottesbegriffs in heidniſcher (pantheiſtiſcher) Weiſe bedrohen, — Gründe, welche längſt gegen Cyrill die ſtehenden waren, die er aber nicht ſowohl ausdrücklich gegen Cyrill kehrt, als vielmehr nicht ohne Diplomatie gegen Apollinaris und die Erneuerer ſeines Irrthums, die er mit dem Namen Synuſiaſten belegt (weil ſie die göttliche und die menſchliche Weſenheit zu Einer koaleſciren laſſen). Dieſes Verfahren war in ſo fern nicht gerecht, als ja auch Cyrill und die Seinen die apollinariſtiſche Läugnung der menſchlichen Seele Chriſti, wie auch die reale ewige

Menschheit verwarfen. [2]) Allein so ganz im Unrecht war dabei Theodoret nicht, wie Manche anzunehmen scheinen. Denn μία φύσις hatte auch Apollinaris gelehrt; allerdings in dem Sinne sowohl der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als in dem Sinne der Einheit der Person, während dagegen Cyrill in thesi an der unendlichen Verschiedenheit, ja Heterogeneität des Göttlichen und Menschlichen festhalten zu müssen glaubt. Ferner lehrt Cyrill, ganz wie Apollinaris, eine Einheit nicht Doppelheit des Denkens und Willens in Christo, ist also dem spätern Dyotheletismus fremd; er legt ein Gewicht darauf, daß nicht nur Gott (der Logos) sondern auch Christus göttliche Wunderkraft hatte und übte, ja daß sein Fleisch besonders im heiligen Abendmahle belebende, göttliche Kräfte in sich trage. [3]) Endlich: er macht auch von seiner Lehre, „daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe", so wenig einen Gebrauch, als Apollinaris, der diese Seele läugnete, sie blieb bei ihm ein todter Besitz. Sagte Apollinaris: „ohne zu lernen mußte Christus weise sein und heilig von Geburt, er mußte erhaben sein über die Uebung im Wissen und in der Tugend," so ligt auch dieses in der geradlinigen Folge von Cyrills Sätzen; trotz der Künsteleien, durch welche er bald ein Wissen und Nichtwissen desselben und in demselben vereinigen, bald aber solche Prädikate Christi, die eine menschliche Unvollkommenheit aussagen, nur aus der Liebe Christi ableiten wollte, welche sich stellvertretend in die menschliche Gattung versetzt, und das Ihrige als das Seinige betrachtet oder ausgesagt habe, obwohl sie eigentlich blos den Menschen außer ihm zukomme. [4])

Diese Familienähnlichkeit der Cyrillischen Richtung mit einer schon verdammten Lehre hervorzukehren, empfahl sich nun

---

[2]) S. oben Bd. I, 1006 ff. 1021.

[3]) T. V, 2. S. 702 u. 707.

[4]) Damit war also Christi Nichtwissen, Lernen, Sichüben nur so seiner Menschheit belassen, wie er auch ein Fluch für uns bei Paulus heißt d. h. durch Uebertragung, also durch eine cyrillische Anaphora.

ganz besonders für den Plan der Antiochener, durch einen Gegenschlag die Scharte auszuwetzen, und einen Damm gegen die kirchliche Verwerfung dessen aufzurichten, was im historischen Nestorianismus den Mittelpunkt bildet. Es ist schwerlich zufällig, daß in demselben Jahre, wo Theodorets aggressive Schrift erschien, auch ein förmlicher Angriff gegen einen Hauptvertreter der monophysitischen Ansicht auf einer Partikular-Synode zu Constantinopel Statt fand, wiewohl so, daß der Ton angeblicher Einstimmung mit Cyrill und Dioskur angenommen wurde. Theodorets Eranist kann als das Programm dieser Synode angesehen werden.

Hier trat nemlich Eusebius von Doryläum als Ankläger gegen Eutyches das Haupt jener Mönchspartei von Constantinopel, und eben dadurch mittelbar gegen die ägyptische Richtung auf. [5]) Die Partei des Dioskur hatte inzwischen, wie es scheint, den Kaiser mit einigem Verdacht gegen diese Synode zu erfüllen gewußt, der Patriarch Flavian suchte die Streitsache beizulegen: aber die Bischöfe bestanden auf der Verfolgung des Eutyches. Dieser wollte sich in nähere Begriffsbestimmungen über das Wesen Christi anfangs nicht einlassen, sondern nur an das ausdrücklich Schriftmäßige sich halten. Aber doch gab sich im weiteren Verlauf zu erkennen, daß ihm Christus einfach sein Gott und der Herr Himmels und der Erde war; so wie, daß er nach der Menschwerdung für eine Zweiheit der Naturen keine Stelle wußte, wenn er auch zugab, daß vor der Menschwerdung dieselbe zu setzen sei. Wie er nun den Uebergang aus der Zweiheit in die Einheit gedacht, ist nicht ganz leicht auszumachen. [6]) Er gab zwar ein σῶμα ἀνθρώπινον auch

---

[5]) Mansi Concil. Coll. T. VI, 495 ff. und 650 ff.

[6]) Der Vorwurf ist ohne Zweifel bloße Consequenzmacherei, daß er eine präexistente Menschheit, also eine himmlische lehre, und zwei Personen, aus denen ihm erst nachher Eine werde; ferner daß nach ihm der Logos nichts Menschliches angenommen, sondern nur etwas Menschenähnliches hervorgebracht habe, indem er ἀτρέπτως ἐτράπη und Fleisch ward, durch Maria aber blos hindurchgieng, was Theodoret von ihm sagt.

nach der Unio zu, aber nicht ἄνθρωπον, sah mithin in der Einen Natur die Gottheit als das persönliche Prinzip ausschließlich an, und unterschied sich von Cyrill vornemlich nur durch die weitere Behauptung „dieser Leib Christi sei uns nicht wesensgleich.“ Doch wollte er den Leib (von der Seele spricht er nicht) nicht durch die göttliche Natur absorbirt sein lassen, sondern es wird ihm von Spätern die Lehre von einer φύσις σύνθετος zugeschrieben. Eine Verwandlung in das Göttliche, durch welche die Menschheit aus Maria verflüchtigt und verschwunden oder wie Theodoret ihm vorwerfen möchte verschlungen wäre, verwirft er ausdrücklich; sie dauert ihm also irgendwie fort. Wenn er sie nun andrerseits doch nach der Unio nicht mehr wesensgleich mit uns nennen will, so muß ihm durch die Unio eine veredelnde Verwandlung nicht blos eine Erhöhung oder Verklärung der Menschheit vorgegangen sein. Und wenn auch Eutyches selbst die Menschheit nicht einem ins Meer gesunkenen Honigtropfen verglichen haben sollte, so ligt doch am nächsten, die Unio des Eutyches mit einer chemischen Durchdringung der irgendwie noch bleibenden Natur durch die göttliche zu vergleichen. [7])

[7]) Das wäre das conflatile genus bei Leporius, die Synusiose Theodorets. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen erzeugt ein neues drittes Product, wobei aber das Göttliche nicht blos einer der Factoren sondern auch das Bindende, daher das gänzlich Ueberwiegende ist. Ob die Verwandlung, durch welche das aus Maria stammende Menschliche aufhört Homousie mit uns zu haben, sich auf die menschliche Form oder Substanz beziehe, sagt er nicht; das Letztere ist wahrscheinlich wegen des Wortes οὐσία. Auf ein solches Menschliches, das weder uns gleich noch blos göttlich wäre, sondern durch das Göttliche ein drittes Neues, wäre also jenes Bild von dem ἤλεκτρον anzuwenden, welches, ein chemisches Gemisch aus Silber und Gold, von dem höchsten Werthe war, und das ohne bestimmten Namen nicht selten einer monophys. Häresie von den Vätern zugeschrieben wird. Eutyches bekennt Christus als τέλειος ἄνθρωπος, — die heil. Jungfrau als uns wesensgleich, sowie daß ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς ἡμῶν (Mansi VI, 700. 741). Aber der Leib unseres Herrn und Gottes sei nicht ὁμοούσιος ἡμῖν. Ferner Mansi V, S. 1328 ff. Ep. ad. Leon. I. sagt Flavian: Eutyches

Eutyches wurde abgesetzt; und so war durch die Verdammung der Lehre von Einer Natur nach der Menschwerdung und der vollen Homousie der Menschheit Christi mit der unsrigen wieder in die antiochenische Bahn eingelenkt, Cyrills Lehre aber mit verurtheilt, trotz der berechneten Wendung ihn durch herausgerissene Stellen als testis veritatis zu benützen.

Aber Eutyches ruhte nicht, sondern berief sich auf die Bischöfe von Alexandria und Rom, welche allerdings zu Cyrills Zeiten nur Hand in Hand gegangen waren. „Mit ihnen sei er bereit zwei Naturen zu lehren.“ Jetzt war die ägyptische Richtung, die eigentlich gemeinte ins Vordertreffen gerufen. Es lag in Dioskurs Interesse, die auf dieser *σύνοδος ἐνδημοῦσα* erlittene Niederlage durch ein allgemeines Concil wieder gut zu machen, wozu sein mächtiger Einfluß am Hofe die günstigsten Aussichten bot, nicht minder die Hoffnung, den römischen Bischof auf seiner Seite zu haben. [8])

---

verwerfe das nicänische Concil und Cyrills Brief an Nestorius, sowie (was Flavian wohl die Hauptsache war) dessen Schreiben an die Orientalen, und erneure die Irrthümer des Valentin und Apollinaris. Als seine Worte vor der Synode werden angeführt: *τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν μὴ δεῖν (ὁμολογεῖν) ἐκ δύο φύσεων μετὰ τὴν ἑνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει, καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ παῤ ἡμῶν γνωριζόμενον, μήτε μὴν τὴν σάρκα τ. κ. ὁμοούσιον ἡμῖν ὑπάρχειν, ὅια δὴ ἐξ ἡμῶν προσληφθεῖσαν, καὶ ἑνωθεῖσαν τῷ θεῷ λόγῳ καθ' ὑπόστασιν· ἀλλ ἔφασκε, τὴν μὲν τεκοῦσαν αὐτὸν παρθένον, κατὰ σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι, αὐτὸν δὲ τὸν κύριον μὴ εἰληφέναι ἐξ αὐτῆς σάρκα ἡμῖν ὁμοούσιον, ἀλλὰ τὸ τοῦ κυρίου σῶμα μὴ εἶναι μὲν σῶμα ἀνθρώπου, ἀνθρώπινον δὲ σῶμα τὸ ἐκ τῆς παρθένου.*

[8]) Des Eutyches Berufung auf Leo versprach jenem Anfangs die günstigsten Wirkungen. Leo sprach sich verletzt gegen Flavian darüber aus, daß er über die Streitsache nicht sofort unterrichtet worden sei. Er habe zuerst durch den Kaiser (der dem Eutyches befreundet war) und durch eine Klagschrift des Eutyches darüber Kunde bekommen. Er wisse nicht, mit welchem Recht Eutyches excommunicirt sei, wolle aber seine Entscheidung aufschieben, bis er nähere Kunde habe. Er wolle wissen, was denn dem alten Glauben zuwider für ein neues Dogma von Eutyches gelehrt sei, und empfehle Mäßigung, da dieser, wenn Tadelnswerthes

Jetzt sollte der nur halb entschiedene, durch einen Waffenstillstand unterbrochene Streit zu einem bestimmteren Resultate gebracht werden. Ein öcumenisches Concil wurde durch kaiserlichen Willen nach Ephesus fürs Jahr 449 angesagt (Mansi Conc. VI, 503), in erklärter feindseliger Absicht gegen den constantinopol. Patriarchen Flavian, zum ausdrücklichen Zweck der Ausrottung der nestorianischen Ketzerei bis auf die Wurzel. Dem Theodoret dagegen und andern Männern seiner Richtung wurde der Zutritt oder doch die Stimme auf der Synode genommen, namentlich allen Gliedern der Synode gegen Eutyches — Dioskur solle den Vorsitz haben mit ausgedehnten Vollmachten gegen die Feinde des heiligen, d. h. alexandrinischen Glaubens. Auf der Synode selbst wurde durch eine Menge fanatischer Mönche, an deren Spitze der Abt Barsumas mit Sitz und Stimme im Concil war, ein Terrorismus ausgeübt, der Alles dem Cyrillischen Lehrbegriff Entgegengesetzte mit Gewalt niederzuwerfen Miene machte. Dioskur gieng vor Allem auf das ephesinische Concil zurück, auf welchem Alles unwandelbar festgestellt sei, daher eine neue Prüfung gar nicht mehr zugelassen werden könne.

---

gegen ihn sich fände, zur Nachgiebigkeit sich bereit erkläre. Zum Schluß wiederholt er, daß er gesonnen sei unverrückt bei den göttlichen Satzungen der Väter (zu denen freilich auch Cölestin gehörte) zu verbleiben. Außerdem schrieb Leo an den Kaiser: „die Klageschrift des Eusebius, die ihm durch Eutyches zugekommen, sage nicht deutlich, was der Grund der Anklage auf Häresie gegen ihn sei; Tadel verdiene das Stillschweigen Flavians, er hoffe aber, er werde es brechen, damit er (Leo) das Urtheil sprechen könne.“ Wohl nicht außer Zusammenhang mit Leo schrieb Petrus Chrysologus, Bischof von Ravenna an Eutyches den in Constantinopel Excommunicirten, als „an seinen Bruder“, einen Brief, in welchem er, wie um diesem Vertrauen einzuflößen, die göttliche Majestät Jesu so hervorhebt, daß er sagt: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.“ Zum Schluß ermahnt er ihn, dem römischen Stuhl und seinen Aussprüchen sich unterwürfig anheim zu geben; da derselbige Petrus, der auf seinem eigenen Stuhle lebe und den Vorsitz führe, Denen die darnach verlangen, den wahren Glauben gebe.

Die ägyptischen Mönche und Bischöfe riefen gegen die Lehre, daß Christus in zweien Naturen sein Bestehen habe: „Wer von zweien Naturen redet, der ist ein Nestorius, den schneidet selbst entzwei!“ Durch Tumult, Gewalt und List ließen die Bischöfe der entgegenstehenden Ansicht sich nöthigen, Eine Natur in Christus zu bekennen. Man nahm dabei den Standpunkt ein, daß die Lehre von zwei Naturen in Christus gegen den Sinn der ersten ephesinischen Synode, mithin die Verdammung des Eutyches ungerechtfertigt, und die constantinop. Synode häretisch sei; wie denn auch Flavian und Eusebius sofort abgesetzt wurden. Dasselbe Schicksal wurde auch dem Theodoret und andern Häuptern der Antiochener zugedacht. Man wird dem Dioskur nicht in Abrede stellen können, daß er das Concil zu Ephesus 431 wesentlich auf seiner Seite hatte, wie denn auch Cyrills Verfahrungsweise sich damals von der jetzigen Dioskurs nicht so wesentlich unterschied, daß man es folgerichtig nennen könnte, das erste ephesinische Concil als heilige ökumenische Synode zu bezeichnen, wenn man das zweite mit Recht die Räubersynode nennt.

Dioskur verfolgte seinen Sieg so gewaltsam, als er ihn errungen hatte. Aeußerlich fügten sich die Orientalen dem Zwange oder ließen sich wie Theodoret verbannen. Aber unerwartet sollte die Scene sich ändern.

Der römische Bischof Leo der Große, ein Mann von starkem Charakter, unerschrockenem Muthe und hellem, praktischem Blicke, aber auch geschickter volltönende liturgisch lautende Formeln zu bilden, als in der Sache wissenschaftlich etwas innerlich zu fördern, — dessen Zustimmung, wie oben bemerkt, Dioskur sich anfangs für gewiß hielt, dem er aber in seiner gewaltthätigen Herrschsucht zu Ephesus die schuldige Rücksicht nicht erwiesen hatte, hatte seine Stimme noch nicht abgegeben. [9]) Wie schon früher

[9]) Dioskur hatte Leos Schreiben vom Juni des Jahrs 449 an die Synode zu Ephesus gar nicht verlesen lassen (Mansi V, 1409), ja seine Gesandten hatten sich flüchten müssen. Das war freilich eine Behandlung, die wenig zu den Erwartungen stimmte, welche Leo Ep. ad Dioscur. vom Jahr 445 (Mansi V, 1239) ausgesprochen und die ihm dem Nachfolger eines Athanasius und Cyrill,

Eutyches und Flavian [10]), so wandten die unterdrückten Orientalen namentlich Theodoret [11]) sich nach dem zweiten ephesinischen Concil an ihn. Noch zu Ephesus selbst hatte Leos Abgesandter, der Diakon Hilarus, in den Protest des Flavian gegen das synodale Urtheil eingestimmt. Von jetzt nahm sich Leo der Orientalen mit Kraft an. [12])

---

dem Erben des Stuhles der ein so fühlbares Uebergewicht in der Kirche gewonnen hatte, seine Stellung hatten anweisen wollen. Leos erster Gruß an den neuen Bischof Dioskur war nemlich die Mahnung gewesen: daß ein alexandr. Bischof von dem römischen so weit abstehe, als der Stifter jener Kirche von Petrus; ein deutliches Zeichen, wie wichtig es dem Leo und wie sehr an der Zeit schon vor dem eph. Concil schien, den alex. Patriarchat zu demüthigen, mit welchem Leos Vorfahren unter Cyrill über die Lehre von Einer Natur Christi nicht entzweit waren.

[10]) Vgl. Mansi V, 1323. 1329. 1351.

[11]) Brief des Theodoret an Leo, Mansi VI, 35.

[12]) Der zweite Brief Flavians an Leo (März 449) hatte schon mehr den Ton bereitwilliger Verantwortung gegen Leo dem er sämmtliche Akten des constantinop. Concils zusandte, angenommen. Er warf hier (S. 1352) dem Eutyches vor, daß er die Eigenschaften der in Christo vereinten Naturen und die Naturen selbst in der Unio vermische (συγχέει) und im Widerspruch stehe mit dem Schreiben der ephesinischen Synode an Nestorius wo es heiße: διάφοροι μὲν αἱ πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συνενεχθεῖσαι φύσεις· εἷς δὲ ἐξ ἀμφοῖν χριστὸς καὶ υἱός, οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν χριστὸν θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφράστου καὶ ἀπερινοήτου πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς. Mithin nimmt er gegen Eutyches die Stellung eines Vertheidigers des ersten ephesinischen Concils ein. Er gibt ferner dem Leo zu verstehen, daß der Kaiser für Eutyches Partei nehme, stellt in Abrede, daß Eutyches auf der Synode an Leo appellirt und bittet ihn, die gemeinsame Sache sich anzueignen, zu seiner Absetzung zuzustimmen, und den Glauben des Kaisers zu befestigen; denn es komme nur auf seinen Ausschlag (ῥοπή) und Beistand an, so kehre der Friede wieder und die Synode, von der viel geredet werde, die allen Kirchen Verwirrung drohe, werde vermieden werden können und entbehrlich sein. So Flavian an Leo noch vor der ephesinischen Synode vom Jahre 449. Daß Flavian dem

Leo schrieb an Flavian schon am 13. Juni 449 seinen berühmten Brief, in welchem er die Lehre von der Person Christi zu einem kirchlichen Abschluß zu bringen suchte. Das Eigenthümliche dieser Abhandlung besteht darin, daß sie zwar bestimmt und scharf das, was nach seiner Ansicht Bestandtheil des allgemeinen christlichen Bekenntnisses sein müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht, aber auch der eigentlich theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht blos neben einander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zusammenhängendes anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen sich völlig entzieht, obwohl sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol sondern eine theologische Abhandlung sein will. Nicht erörternd begründend, sondern im Tone der Entscheidung, in feierlich tönendem Kirchenstyl, oft in rhetorisirender Zusammenstellung von vollklingenden Gegensätzen beginnt er mit Eutyches Irrthum als der Veranlassung des Streites, dem er die Läugnung der wahren Menschheit Christi zuschreibt; widerlegt ihn zunächst aus dem apostolischen Symbolum, dann aus der heil. Schrift (c. II.) gibt zu, daß Christi Erzeugung auf einzige Weise wunderbar ge-

---

Leo bedeutende Zugeständnisse in Beziehung auf seinen Vorrang gemacht hatte, bevor Leo bestimmt seine Partei ergriff, sieht man aus Leos Brief an den Kaiser und an die ephesinische Synode (Tom. V, 1411. 1359). Theodoret aber gegen Ende des Jahres 449 (Mansi VI, 36 ff.) sagt dem Leo nach dem zweiten ephesinischen Concil und seiner Absetzung, daß, wie Paulus bei dem Streit über die Beschneidung in Antiochia zu dem großen Petrus eilte, um die Lösung der Zweifel bei ihm zu holen, so laufe er mit den Seinen mit noch viel mehr Recht bei der eigenen Unbedeutendheit zu dem apostolischen Throne; „διὰ πάντα γὰρ ὑμῶν τὸ πρωτεύειν ἁρμόττει“. Namentlich trage auch Leo selbst apostolischen Charakter an sich; das zeige unter Anderem besonders seine Schrift „über die Menschwerdung Gottes“ und ihre bewundernswürdige Schärfe und geistliche Weisheit (er meint den berühmt gewordenen Brief Leos an Flavian vom Juni 449, Mansi V, 1365—1389). Als er sie gelesen, habe er die Gnade des heil. Geistes gepriesen, die durch Leo geredet habe, und bitte jetzt, er möge die Kirche Gottes aus ihren Stürmen retten.

schah, aber nicht so, daß die zeitliche Geburt seiner göttlichen und ewigen etwas genommen oder gegeben hätte, noch so, daß durch die Neuheit dieser Kreatur ihre Gattungseigenthümlichkeit aufgehoben wäre (ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis). Christus gab sich ganz der Herstellung des Menschen hin, um durch seine Kraft den Tod und Teufel zu überwinden. Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte, indem er empfangen ist von dem heil. Geiste in dem Leibe der Jungfrau, die ihn in unverletzter Jungfrauschaft gebar wie empfieng. Er geht sodann über auf die Frage nach den Naturen; und nachdem er ihre Zweiheit aufgestellt, berührt er ihr Verhältniß nicht sowohl zu einander, als zu den einzelnen Akten oder Funktionen. Was das Erstere betrifft, so ist der Hauptsatz: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit beider Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammengieng. [13]) Diese Person könnte an sich entweder das Ich sein, als Band der Einheit der Naturen wobei sich dann früge, woher es komme, ob von Einer Natur oder beiden oder keiner, und ob es ein Drittes sei zu den Naturen. Aber Leo versteht unter der Person nicht sowohl das Ich, sondern das Resultat des Zusammentreffens der Naturen, die Summe beider, die Gesammtperson oder Lebenseinheit, welche zu gleicher Zeit Gott und Mensch sei. Der Unsichtbare, Unbegreifliche wollte sichtbar sein und sich begreifen lassen. Um Mittler zu sein wollte er nach der einen Seite sterben können, nach der andern nicht sterben können. [14]) Er nahm Knechtsgestalt ohne Sünde an, die Menschheit erhöhend, die Gottheit nicht mindernd; denn die Entäußerung, durch welche der Un-

[13]) Cap. III. Salva igitur proprietate utriusque naturae (et substantiae) et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas etc.

[14]) Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut, — unus atque idem mediator dei et hominum et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero.

sichtbare sich sichtbar machte, und der Schöpfer und Herr des Alls Einer unter den Sterblichen sein wollte, war eine Herablassung seines Mitleids, kein Verlust der Gewalt. [15])

Beide Naturen behalten ihre Eigenthümlichkeit, und wie die Gottesgestalt die Knechtsgestalt nicht aufhebt, so mindert die Knechtsgestalt Nichts an der Gottesgestalt; wie Gott nicht verändert wird durch sein Mitleid, so wird der Mensch nicht verzehrt durch die Majestät. Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in dem Unsrigen. [16]) Leo spricht also als Forderung des christlichen Bewußtseins aus, daß Gott nicht blos in Christus menschliche Prädikate habe, oder einen Menschen mit Leib und Seele trage und habe, oder gar nur in einem Menschen sei und wohne, sondern daß Er Mensch sei, will aber doch die unvermischte Fortdauer beider Naturen so festhalten, daß die göttliche weder etwas Neues empfangen, noch etwas verloren habe. Einerseits soll der Unsichtbare es sein, der sichtbar und greifbar wurde in der Knechtsgestalt, andererseits soll durch die Menschheit die Unendlichkeit seiner Majestät überschattet, innerlich aber doch in ihrer göttlichen Ganzheit geblieben sein. Es ist ein tiefer Gedanke, daß er gegen den Einwurf, die Menschwerdung könne eine Veränderung in Gott hineintragen, daran erinnert, daß durch Mittleid oder Liebe (miseratio) Gott sich nicht ändere, sondern nur durch seine Liebesthat den Weg einschlage, der von der Gerechtigkeit verlangt war, ja daß er zu verstehen gibt, von Veränderung Gottes müßte eher dann die Rede sein, wenn er gegen den Menschen Anfangs nur Güte und nach dem Fall nur Gerechtigkeit wäre; durch die Gerechtigkeit also sich der Güte berauben ließe, und nicht vielmehr seine erste liebende Einrichtung durch ein geheimeres Heiligthum ergänzte. [17])

---

[15]) Assumsit formam servi — humanam augens, divinam non minuens: quia exinanitio illa — inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis.

[16]) In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris.

[17]) Opus fuit, ut incommutabilis deus, cujus voluntas non potest sua

Aber dieser Gedanke, daß Gottes Unveränderlichkeit durch seine Liebe gesichert ist, wird von ihm nicht durchgeführt, im Gegentheil sagt er, der Sohn Gottes, indem er vom göttlichen Thron herabstieg, verließ nicht die väterliche Glorie. [18]) Wenn das Herabsteigen mit der Allgegenwart des Sohnes nicht zusammengebracht ist, so zeigt das Bleiben in der Glorie, daß er keine andere Entäußerung zugibt, als die strenge genommen nur ein Verhüllt- oder Nichtoffenbarsein der göttlichen Majestät ist. Und während er einerseits, wo es auf die Hervorhebung der Einheit der Person ankommt, ohne weiteres sagt, der Sohn Gottes hat nicht blos menschliche Natur angenommen, sondern ist Mensch geworden, der Ewige ist in der Zeit geboren, der Leidensunfähige hat gelitten, so setzt er, wo es ihm auf die Bewahrung des Unterschiedes der Naturen ankommt, das Verhältniß beider nur als ein Verhältniß der Gemeinschaft zweier, die beide handeln nur in Gemeinschaft. [19]) Während Cyrills ganze Anstrengung darauf gerichtet war, nach der Unio nur noch ein einheitliches Princip, wenn gleich mit verschiedenen Prädikaten stehen zu lassen, und Alles Thun und Leiden als gottmenschlich zu bezeichnen, so vertheilte Leo auch nach der Unio das Eine an die göttliche, das Andere an die menschliche Natur für sich; z. B. die Wunder an die göttliche, die Leiden an die menschliche Natur. „Es kommt nicht derselben Natur zu, zu sagen: ich und der Vater sind eins, und zu sagen: der Vater ist größer als ich.“ [20]) Zwar sei in ihm Eine Person Gottes und des Menschen, und daher beiden

benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret.

[18]) Cap. IV. Filius dei de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens ingreditur haec mundi infima.

[19]) Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est. — Die Forma ist Nominativ.

[20]) Cap. IV. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis — non ejusdem naturae est, dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater major me est. Mit einer Lehre von einer realen Communic. idiomatum, wie sie die luth. Kirche hat, ist Leos zu Chalcedon sanctionirter Brief nicht im Einklang.

Schmach und Ehre gemeinsam, aber anderswoher komme die Schmach für beide, anderswoher die Ehre. — Davon hat Leo eine klare Einsicht, und darin ligt sein Verdienst, daß die christliche Grundwahrheit ebenso aufgehoben wäre, wenn die Menschheit, als wenn die Gottheit verkürzt würde. [21]) Nicht minder zeigt er auch darin kirchlichen Takt, daß er in vielen Stellen den Nestorianismus und den Eutychianismus als die zwei entgegengesetzten Klippen bezeichnet, welche einer richtigen Lehre von der Inkarnation gleich schädlich seien, ein Gedanke, den er auch später oft wiederholt. [22]) War die Kirche auf dem ephesinischen Concil gegen Nestorius so gerichtet gewesen, daß die Cyrillische Lehre von Einer Natur den Sieg haben zu müssen schien, so gibt Leo mit aller Kraft der kirchlichen Entwicklung die Richtung, sich einen mittleren Weg durch zwei gleich verwerfliche Extreme hindurch zu suchen. Ob er oder das Chalcedonense positiv diesen mittleren Weg fand, ist eine andere Frage. Gewiß ist vorläufig nur, daß Leos Ausscheidung der dem Nestorius zugeschriebenen Doppelpersönlichkeit und der Lehre von der Verwandlung (Transsubstantiation) der menschlichen Natur in die göttliche, in der nur ein Complex menschlicher Prädikate wie Accidenzen an fremder Substanz übrig blieben, über die Unio selbst und das innere Verhältniß beider Naturen in ihr noch so gut wie keine positive Auskunft gibt. Die meisten der andern obigen Sätze sind Zusammensprechungen von Enantiophanieen, die durch Paradoxie imponiren, aber nirgends dem Verständniß näher gebracht werden.

Dieses Schreiben an Flavian erhielt schnell theils durch ihn und seine Freunde, theils durch seinen innern Werth eine große Verbreitung und Anerkennung. Als nun aber die sogenannte Räubersynode Leos Erklärung nicht angenommen, sondern

[21]) Cap. V. Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas, denn: negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi, dominum Jesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse.

[22]) Mansi VI. ep. 54. S. 46. Ep. 75. S. 97. ep. 90. S. 127, 130. Tom. V. ep. 30. S. 1398. Tom. VI. ep. 88. S. 124.

Dioskur sogar unternommen hatte, ihn zu excommuniziren, als Leo ferner über den tumultuarischen Hergang auf der Synode, Flavians Mißhandlung und die Absetzung anderer Männer genauen Bericht erhielt, so entwarf er den Plan, ein neues ökumenisches Concil speciell über diesen Gegenstand in Italien zu Stande zu bringen. Nun war zwar Theodosius der Jüngere ihm wenig geneigt, und dem Dioskur nach wie vor zugethan, meinte, der Kirchen-Friede wäre sofort hergestellt, wenn nur die Schlüsse des zweiten ephesinischen Concils ausgeführt würden, wußte auch nichts von einem Rechte Leos den entscheidenden Spruch zu thun. Nicht minder war die Rehabilitation der abgesetzten Bischöfe schwierig, weil nicht blos ein großer Theil der Kirche, die ägyptischen, palästinensischen und illyrischen Bischöfe auf Dioskurs Seite standen, und im Bunde mit einem Heere von Mönchen in Asien und Afrika eine bedeutende Macht bildeten, sondern auch weil die orientalischen Bischöfe auf der ephesinischen Synode fast Alle, wenn auch gezwungen, das unterschrieben hatten, was Dioskur wollte. Aber Leo zeigte hier eine seltene Umsicht und kluge Ruhe, um zu seinem Ziele zu gelangen, hatte auch in seinem staatsmännischen Geiste eine unerschöpfliche Fundgrube von Mitteln. Gemäßigt und schonend trat er auf, wo er Jemand noch konnte zu gewinnen hoffen, fest aber und mit steigender Bestimmtheit, wo er die Zeit gekommen glaubte, dem Gegner offen entgegenzutreten. Da ein Schreiben an Theodosius Nichts fruchtete, so wandte er sich an Valentinian und Marcian und einige Frauen der Kaiserfamilie, deren Verwendung freilich ebenso erfolglos blieb. Gegen Flavians Nachfolger Anatolius beobachtete er eine zuwartende Haltung, als derselbe seine Erwählung ihm gemeldet, bis er Leos Brief an Flavian unterzeichnet hatte. Daneben war er unermüdet, den Muth und die Treue derer, die für Flavian waren, aufrecht zu erhalten. Außer einer Reihe von Briefen an griechische und gallische Bischöfe gehört hierher sein Schreiben an den Clerus und das Volk zu Constantinopel. [23])

[23]) Mansi VI. ep. 59. S. 57—64, vgl. ep. 50. S. 29.

Hier sucht er die Wahrheit der Menschheit Christi zu erweisen aus dem heiligen Abendmahle. In diesem mystischen Mahle geistiger Speise sei das die Gabe, daß wir die Kraft der himmlischen Speise empfangend in das Fleisch dessen, der unser Fleisch wurde, übergehen.[24]) Ferner führt er aus, daß man bei Stellen, die von einer Erhöhung Christi reden, dem Arianismus Recht zu geben genöthigt sei, wenn sie nicht auf eine wahre Menschheit bezogen werden können. Eutyches müsse entweder die Gottheit dem Leiden unterworfen denken, oder die Wahrheit der Menschheit in Christus überhaupt läugnen. Der unveränderliche Sohn Gottes ward Menschensohn nicht durch Verwandlung seiner Substanz, sondern kam, in Annahme unserer Natur, zu suchen das Verlorene; er kam von Anbeginn des Menschengeschlechtes angekündigt (Cap. IV). Aber (Cap. III) nicht durch räumliches Hinzutreten, oder leibliche Hinbewegung, als wäre er abwesend gewesen und nun gegenwärtig geworden, er kam auch nicht unter Verlassung des Ortes, von dem er ausgegangen wäre; sondern er kam durch das, was sichtbar und für Alle zugänglich war, um sich für die Anschauung darzustellen, indem er nemlich Leib und Seele des Menschen annahm, damit er bleibend in der Gottesgestalt die Knechtsgestalt mit sich einigte, durch welche nicht seine Gottheit verringert, aber seine Menschheit erhöht werden sollte.[25]) Nichts fehlte ihm von dem, wovon sicher ist, daß

[24]) In illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impertitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra factus est, transeamus. — In quibus isti ignorantiae tenebris — jacuere, ut nec — cognoscerent quod in ecclesia dei in omnium ore tam consonum est, ut nec ab infantium linguis veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta taceatur, cap. II. Wie also dem Augustinus für die Gestaltung der Anthropologie die heil. Taufe (als Kindertaufe besonders) wichtig war, so dem Leo das heil. Abendmahl für die Christologie. Die Verwandlung geht ihm vor an uns.

[25]) Vgl. hiemit die Stelle Anm. 18. Diese Erhöhung ligt schon in der Menschwerdung des Sohnes selbst, sofern sie die Menschheit ehrt, besonders aber in der Auferstehung (vgl. Hagenbach, Lehrb. d. Dogmeng. 3. Aufl. 1853, S. 230), de resurr. dom. c. 4:

es zur menschlichen Natur gehöre, Seele, Vernunft, Leib. Der letztere ist auch weder aus dem Worte durch dessen Verwandlung in Fleisch, noch durch eine neue Schöpfung geworden, sondern aus der Maria genommen (Cap. V).

Den Dioskur excommunizirte er nicht; ohne Zweifel des beabsichtigten Concils und seines bedeutenden Anhanges wegen, mit welchem ein Bruch, der das Concil in seinem Sinn oder doch den Sieg in Frage gestellt hätte, zu vermeiden war. Gleichwohl rüstete er unermüdet. Namentlich hielt er in Rom kleinere Synoden, welche das zweite ephesinische Concil als eine Räubersynode verwarfen und sich Leos Lehrbegriff anschlossen, wie auch die gallischen und orientalischen Bischöfe thaten. Doch ist schwer zu sagen, ob er sein Ziel erreicht hätte, wenn nicht Theodosius d. J. 450 gestorben wäre, wodurch Leo an Valentinian und besonders Marcian eine mächtige Stütze gewann, wie Dioskur die seinige verlor. Diese giengen bereitwilligst auf seine Forderung eines Concils ein, aber nicht in Italien, sondern in Kleinasien.

Aber jetzt wünschte Leo plötzlich das Concil lieber verschoben, wenn nicht fallen gelassen, vorgeblich wegen der Einfälle der Barbaren in Italien, welche die Abwesenheit vieler Bischöfe unmöglich machten, eigentlich aber, weil das Concil nicht in Italien gehalten werden sollte, und weil in der veränderten Lage der Dinge es ihm schien, als könnte vielleicht ohne Concil leichter ein befriedigendes Resultat erreicht werden.[26]) Aber das Concil wurde angesetzt, und zwar war der Zwischenraum zwischen der Ausschreibung und der Versammlung selbst so kurz, daß nicht einmal rechtzeitig an alle Bischöfe die Berufung noch gelangen

---

Resurrectio Domini non finis carnis sed commutatio fuit nec virtutis augmento consumta substantia est. Die caro blieb ipsa per substantiam, non ipsa per gloriam, denn: factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile. In Bezug auf den Leib Christi wurde der Proceß zugelassen, der in Betreff der Seele meistens geläugnet wurde.

[26]) Mansi VI. ep. 84, S. 105.

konnte.[27]) Jedoch wollte Leo dem Kaiser sich nicht widersetzen. Nur die Erwartung sprach er aus, man werde nicht mit schwierigen Streitigkeiten sich abzugeben haben, da auch schon die Orientalen die Verdammung des Nestorius und Eutyches unterschrieben haben. Leos Plan war gewesen,[28]) es dürfe auf dem Concil über den Glauben gar nicht disputirt werden, sondern es komme einfach darauf an, bei dem Briefe Cyrills an Nestorius stehen zu bleiben, oder Leos Briefe an Flavian zuzustimmen, im Uebrigen aber allen Bischöfen, die dem entgegen gelehrt oder gehandelt hätten, (z. B. durch Unterschrift auf dem ephes. Concil) die Thüre zur Wiederaufnahme unter besagten Bedingungen offen zu halten. Aber das kaiserliche Ausschreiben verlangte nähere Glaubensbestimmungen.

Als nun das Concil 451 zu Chalcedon eröffnet wurde, standen sich zwei große Parteien schroff gegenüber, von deren jeder

---

[27]) Ib. ep. ad Anatolium 91, S. 129: Mirati sumus congregandi synodo tam augustum tempus adpositum; cum, etsi nulla necessitas hostilitatis existeret, ipsa interjectorum dierum paucitas necessarios sacerdotes nos evocare non sineret. Quando enim per diversas longinquasque provincias mitteremus, ut fere possit fieri universale concilium? Es fehlten also Viele, die zu einem öcum. Concil nicht hätten fehlen sollen. Aber auch, daß umgekehrt der Antheil so vieler Bischöfe an dem sogenannten 4. öcumenischen Concil, welche entweder zu Ephesus sich zwangsweise zu einem andern Glauben bekannt hatten, als in Chalcedon, wie die Orientalen, oder in Chalcedon, nach Dioskurs Absetzung, sich einem andern Glaubensbekenntnisse fügten, als das war, dem sie eigentlich zugethan waren, wie die ägyptischen, palästinensischen Bischöfe u. s. w. der Autorität des chalcedonensischen Concils nachtheilig sein muß, wie nach der angeführten Stelle sein wahrhaft öcumenischer Charakter zu bezweifeln ist, das kann eine unbefangene Geschichtschreibung wohl nicht in Abrede stellen, wenn man auch von der Nichtanerkennung des Concils in großen Kirchen absieht. Von Seiten römischer Theologen wird das auch zugegeben; vgl. Baller. not. III. zu der obigen ep. 91, S. 129. Ihnen scheint dieser Defect sogar nicht unwillkommen, weil sie die Auskunft zur Hand haben, es sei erst durch die Approbation des heil. Stuhles zum öcumenischen geworden.

[28]) Ep. 70. S. 86, 87. l. c. ad Pulcheriam.

ein Hauptrepräsentant in den Personen des Eutyches und Flavian durch die andere Partei abgesetzt und excommunizirt war. Diese zwei Parteien hätten, um zur Einheit zu kommen, noch lange sittlich und intellektuell in der Bearbeitung des heil. Geistes stehen müssen, wenn nicht des Kaisers Macht und Wille die Einigkeit des Geistes ersetzt hätte. Die Verhandlungen begannen mit einer Anklage, die in aller Form gegen Dioskur und die Gültigkeit seines Concils erhoben wurde. Doch war Dioskurs Partei auf dem Concil so stark und so wenig dem milderen antiocheniſchen Lehrbegriffe, der zuletzt in Chalcedon durchgieng, zugethan, daß, als Theodoret von dem Kaiser und von Leo als Bischof wieder anerkannt, in die Versammlung trat, um in ihr Platz zu nehmen, die Bischöfe aus Aegypten, Palästina und Illyricum mit lautem Geschrei riefen: „der Glaube geht unter, die Kirchen-Gesetze werfen ihn hinaus; werft den Lehrer des Nestorius hinaus!“ [29]) Da aber derselbe Ruf seitens der Orientalen gegen Dioskur sich erhob, so schaffte die anwesende Staatsbehörde dadurch endlich Ruhe, daß sie (sehr wenig unparteiisch, wenn man an das Concil von 431 zurück denkt) den Theodoret in der Rolle des Anklägers, den Dioskur in der Rolle des Verklagten anwesend sein ließ. Der Letztere konnte nun freilich über seine Gewaltthätigkeiten und Gesetzwidrigkeiten zu Ephesus sich nur sehr ungenügend rechtfertigen; was aber den Punkt des Glaubens betrifft, so konnte er allerdings nachweisen, daß er zu Ephesus keinen andern Weg eingeschlagen, als den jetzt auch in seiner Weise Leo, wie so eben bemerkt, für Chalcedon beabsichtigte. Es sollte über den Glauben nicht disputirt, sondern einfach bei den alten Beschlüssen beharrt werden; worunter er freilich neben den Nicäniſchen die der ersten Epheſiniſchen Synode verstand. Wer mindere oder mehre, der soll excommunizirt sein. Dioskur war sich also und nach dem Frühern nicht mit Unrecht bewußt, daß er keinen andern Glauben wolle, als den des Cyrill, und einer Neuerung gar nicht bedürfe, sondern nur der allgemeinen Anerkennung des Sinnes, in

[29]) Mansi Tom. VI. conc. chalc. actio prima, S. 590.

welchem die erste ephesinische Synode den Nestorius abgesetzt hatte. Da Dioskur bei diesem Standpunkt beharrte, so war damit die Lage mißlich; Autoritäten standen gegen Autoritäten, eine Entscheidung war ein Bruch, ja war unmöglich, wenn es nicht gelang, wie Cyrill zu Ephesus gethan, die dogmatische Frage auf das Gebiet des Persönlichen und Formalen hinüberzuspielen, dadurch die Gegenpartei in ihrem Haupte niederzuwerfen und dann nach solchem tonangebenden Sieg über die Person zum Dogmatischen zurückzukehren und seine entmuthigte Partei auch zum Weichen in seiner Sache zu bringen.

Das Concil nahm vor Allem die Akten beider ephesinischen Synoden, sowie der Synode Flavians zu Constantinopel vor, um die kirchliche Gesetzmäßigkeit des Verfahrens in Betreff des von Dioskur abgesetzten Flavian und wieder eingesetzten Eutyches zu prüfen. [30])

Erst als in der ersten Aktion Dioskurs Verfahren untersucht und er der Absetzung würdig erkannt war, trat man dem dogmatischen Streitpunkte näher. [31]) In dieser Beziehung ist nun mehr merkwürdig als erfreulich die verschiedene Art, wie die Autorität derselben Väter einerseits in Ephesus sowohl 431 als 449 benützt war, und andererseits zu Constantinopel und Chalcedon benützt wurde. Die vornehmsten Kirchenväter figuriren zum Theil in den Citaten der entgegengesetzten Synoden, namentlich auch Bischöfe von Rom. Für die Cyrillische Lehre wird auf der ersten ephesinischen Synode, auf die sich die zweite im Dogmatischen stützen will, [32]) angeführt das Zeugniß des Petrus von Alexandrien, des Athanasius, der römischen Bischöfe Julius und Felix, des Theophilus von Alexandrien, des Cyprian, Ambrosius, Gregorius von Nazianz, [33]) welche theils das θεοτόκος aussprechen, wie Gregorius und Athanasius,

[30]) Diesem Umstande haben wir die Aufbewahrung der Akten der drei genannten früheren Concile, wenigstens nach einem großen Theile zu danken. Sie wurden den Akten des Chalcedonense einverleibt.

[31]) Mansi Tom VI. actio II. S. 937 ff.

[32]) Mansi VI. 867.

[33]) Mansi VI. 876—886.

theils gegen eine Zweiheit von Söhnen sich erklären, theils lehren, daß Christus nichts Anderes als das fleischgewordene Wort sei, oder daß von Einer, aber fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes zu reden sei; Gott habe, nach Basilius, durch sein Fleisch unleidentlich gelitten. Aehnliche Stellen werden dann auch noch von Attikus in Constantinopel und Amphilochius in Iconium angeführt. Als der Hauptendzweck der Menschwerdung wird überall das Leiden hervorgehoben, das zwar nicht das Wesen der Gottheit traf, die vielmehr in ihrer Unverletzlichkeit blieb, aber das die Gottheit durch das Fleisch als eigenes übernahm. Kurz, Dioskur sagt auf dem zweiten ephesinischen Concil: wir denken über die Gegenwart Christi im Fleisch wie Athanasius, Cyrill, Gregorius und alle orthodoxen Bischöfe.

Das constantinopolitanische Concil dagegen hatte sich auf einen Brief Cyrills an Nestorius [34]) berufen, worin dieser sagte: „Menschwerdung ist nicht Verwandlung des Logos in Fleisch, noch in einen ganzen Menschen aus Seele und Leib, sondern Mensch ist er dadurch, daß er ein von vernünftiger Seele beseeltes Fleisch mit sich hypostatisch einigte (ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) und so hieß er Menschensohn, nicht blos seines Willens halber oder nach seinem Wohlgefallen, auch nicht blos in Annahme einer (menschlichen) Person. Verschieden zwar sind die zur wahren Einheit zusammengebrachten Naturen, aber Ein Christus und Sohn ist aus beiden geworden. Nicht als ob der Einheit wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben wäre, sondern so, daß sie durch das geheimnißvolle Zusammentreffen in eine Einheit uns den Einen Herrn und Christus zu Stande gebracht haben." Weiter wird dann auf den früher besprochenen Brief Cyrills an Johannes v. Antiochien Bezug genommen, der freilich den Antiochenern durch die Annahme des antiocheni̇schen Symbols günstig war, diesem aber eine Deutung gibt, mit der auch Eutyches konnte zufrieden sein. Von andern Stellen Cyrills dagegen, die doch erst seinen eigentlichen Lehrbegriff enthalten, die μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη, die φυσικὴ ἕνωσις, schwieg

[34]) Mansi VI. 661.

die constantinopolitanische Synode. Und eine ganz ähnliche Willkür der Harmonistik üben dann die Väter zu Chalcedon, — sie suchen das Gegentheilige bei Cyrill u. s. w. durch Schweigen zu begraben. Aus diesem Grabe konnte auch der Nothschrei es nicht erwecken, den Dioskurs ob einer solchen Gestalt Cyrills mit Recht verwunderter Anhang ausstieß: Dioskur vielmehr habe den Glauben des Cyrill! Doch wären die ägyptischen Bischöfe schwerlich zu bewegen gewesen, den Cyrill der Chalcedonenser, der einem Antiochener gar zu ähnlich geworden war, als den ächten gelten zu lassen, wenn nicht das schon weit vorgeschrittene Verfahren gegen Dioskur und die am Tage liegende dogmatische Richtung des kaiserlichen Hofes ergänzt hätte, was den historischen Gründen der Gegner an überzeugender Kraft abgieng. Es wurden zu Chalcedon die erwähnten beiden Briefe des Cyrill vorgelesen; darauf der des Leo an Flavian, sodann eine Reihe von Stellen aus Hilarius, Gregorius v. Nazianz, Ambrosius und Chrysostomus und einige weitere von Cyrill. Hierauf riefen die Bischöfe in Beziehung auf Leos Brief: „das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel; Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo und Cyrill haben gleich gelehrt! dem Cyrill ewiges Gedächtniß, Anathema dem, der nicht so glaubt! — Warum ist das nicht so in Ephesus gelesen worden? das hat uns Dioskur verborgen!“ Als ob nicht auch jetzt das Entgegengesetzte verborgen gehalten wäre, ja die eigentliche Lehre Cyrills, wie die ägyptische Partei bei ihrer genauen Bekanntschaft mit Cyrills Schriften wohl wissen mußte. [35])

Auf solche Weise gewann der ohne Zweifel von politischen Motiven eingegebene Wunsch des Kaisers neue Aussicht auf Erfüllung. Während mit Leo ein großer Theil der Versammlung Anfangs für gerathen hielt, daß eigentliche dogmatische Verhandlungen gar nicht zuzulassen seien und ein neues weiteres Symbol

[35]) Aber freilich stand man hier schon am Ende der actio II. Tom. VI, 971 ff., wo diese Partei, statt des Geschreies im Anfang, für gut fand, zu rufen: „wir haben alle gesündigt, Allen Verzeihung! Wir bitten, erbarmet Euch Aller!“ (S. 975.)

nicht aufgestellt werden soll, hielt Marcian den Wunsch fest, daß die zwei großen, mächtigen Kirchenparteien womöglich durch eine Friedensformel vereinigt werden möchten, und diesem Wunsch zeigten sich jetzt Viele geneigt. Nach Dioskurs persönlicher, schreckender Niederlage und nach Vorlesung der genannten Citate konnten jetzt die anwesenden kaiserlichen Behörden fragen: „wer ist nach dem allem noch im Zweifel?“ worauf die Bischöfe riefen: „Keiner zweifelt!“ Attikus v. Nikopolis bat jedoch um einige Tage Aufschub, damit in ruhigem Nachdenken und Stille das, was Gott und den heiligen Vätern gefalle, formulirt werde (τυπωθῇ). Denn zwar Leos Brief sei gelesen, aber es müsse auch der Brief Cyrills an Nestorius, in welchem er von diesem die Zustimmung zu den zwölf Kapiteln verlange, mitgetheilt werden, damit die Bischöfe für die Zeit der Verhandlung gerüstet seien. Andere riefen nun: „wir fordern auch eine Durchforschung der Väter!“ So wandte sich das Schiff der kaum vermiedenen Klippe auf's Neue zu. Die kaiserlichen Richter und Senatoren fanden die Auskunft, daß sie fünftägigen Aufschub bewilligten, während welcher Zeit aber die Bischöfe unter einander über den Glauben bei dem Patriarchen von Constantinopel berathen und über ihre Zweifel sich belehren lassen möchten. Die Bischöfe, wahrscheinlich die Orientalen, riefen: „wir glauben, wie Leo, von uns zweifelt Keiner, wir haben auch schon (Leos Brief) unterschrieben.“ Aber die Staatsbehörden erwiederten, es sei zwar nicht nöthig, daß Alle zusammenkommen, aber angemessen, daß die Zweifelnden überzeugt werden, und zu dem Ende möge Anatolius aus Denen, die schon unterzeichnet haben, sich Männer auswählen, die zur Belehrung geeignet seien. Für die ägyptische Partei war dieses verständlich genug. Statt einer Verhandlung, bei der ihnen dasselbe Recht wie der Gegenpartei zustehen mußte, war ihnen kaiserlicher Seits nur die Erwartung angedeutet, daß sie von Leos Lehre sich durch Anatolius u. A. werden überzeugen lassen. Die ägyptische Partei rief nun: „wir bitten für die Väter, der Synode ihre Väter!“ Aber als die Gegenpartei rief: „der Synode die, welche mit Leo zusammenstimmen, in's Exil mit

Dioskur, wer mit ihm Gemeinschaft hat, ist ein Jude," da baten die ägyptischen und illyrischen Bischöfe um Gnade für ihre Person und die des Dioskur.[36]) Keineswegs jedoch waren sie überzeugt worden, noch gedachten sie sich gefangen zu geben.

Auf diesen Privatverhandlungen nun ligt ein gewisses Dunkel. Denn was zunächst geschah, läßt sich wohl nur durch eine plötzliche andere Schwenkung sowohl Seitens des Kaisers, als des Anatolius erklären. Die ägyptische Partei erwies sich weit hartnäckiger und gefährlicher als der Kaiser gedacht haben mochte; der trotzige Barsumas war wieder da, der an Flavians Mord sich betheiligt; Eutyches schürte, ein Heer von Mönchen war wie ein Bienenschwarm aufgeregt und drohte in dreistem Ton den Bischöfen mit Excommunication; Dioskurs Absetzung erkannten sie nicht an, und dieser ertheilte ihnen seine Rathschläge. Sie wandten sich an den Kaiser mit Bitten, und dieser wünschte um so mehr eine schonende Behandlung, als die wenigen noch anwesenden ägyptischen Bischöfe sich bereits von der Synode zurückzogen und erklärten, daß sie in der Heimath die allgemeinste Entrüstung über das Concil und einen sichern Tod als Theilnehmer daran zu erwarten haben. Kurz, das monophysitische Gewitter, das bald genug ausbrechen sollte, sandte schon seinen ersten drohenden Strahl noch nach Chalcedon hin. Dazu kam, daß der Kaiser in seiner Metropole, dem neuen Rom, das Patriarchat des zweiten Ranges haben wollte, was nur auf Kosten Alexandriens möglich war, was nicht blos ihn, sondern auch den Patr. Anatolius zu anderweitiger Nachgiebigkeit stimmen mochte, beide um so mehr, als das verdiente, aber etwas stark geltend gemachte Uebergewicht Leos drückend wurde. Endlich ist nicht zu vergessen, daß Anatolius früher in Dioskurs Dienst gestanden, also wahrscheinlich dessen dogmatischen Standpunkt getheilt hatte. Demgemäß scheint folgender Plan entworfen worden zu sein. Die Anerkennung von Leos Schreiben ließ man ungehindert ihren Fortgang haben (ja man bearbeitete noch die ägyptische Partei zu dessen Gunsten), denn das war an sich, wie um der Orientalen und Leos willen nicht mehr zu ändern.

[36]) Mansi VI. 973 ff.

Aber dafür verfolgte man nun den Gedanken eines besonderen neuen Symbols, in welchem die ägyptische Dogmatik geschont werden sollte. Da natürlich das Symbol der Synode selbst mehr praktische Bedeutung erlangen und als Norm der Interpretation einer gutgeheißenen Schrift gelten mußte, so war, wenn die Durchsetzung eines solchen Symbols gelang, Leos Brief möglichst unschädlich gemacht, war die ägyptische Partei vielleicht zu beschwichtigen. Zu dem Ende wurde eine zweideutige Formel in der Stille — wie es scheint ohne Vorwissen der Abgesandten Leos — gefertigt, und der Synode unmittelbar nach der Actio IV, wo Leos Brief von den Bischöfen im Concil angenommen, jedermann also auf der oriental. Seite sicher gemacht war, mitgetheilt, zunächst einem erweiterten Kreis von Bischöfen, der einen sehr großen Theil umfaßt haben muß. Hier fand sie allgemeinen Beifall. Aber sei es, daß sich die römischen Abgesandten erst später besannen, sei es daß sie nie dafür gewesen waren: als das Symbol vor die Synode selbst gebracht wurde, so fand es lauten Widerspruch von Seiten der Orientalen, denen die Römer zustimmten,[37]) während die ägyptische Partei es mit Beifall begrüßte.[38]) Leider ist dieses erste Symbol uns nicht

[37]) Johannes von Germanicia gab dem Zweifel Anderer mit den Worten Ausdruck (Tom. VII, 100) οὐκ ἔχει καλῶς ὁ ὅρος, καὶ ὀφείλει καλῶς γενέσθαι.

[38]) Anatolius frug die Synode, ob die Formel ihren Beifall habe, worauf alle Bischöfe mit Ausnahme der Römer und einiger Orientalen es bejahten: „Das ist der Glaube der Väter, wer anders denkt, ist ein Häretiker und sei verflucht, hinaus mit den Nestorianern! Die ganze Welt hat den wahren Glauben, gestern gefiel die Formel Allen, man kann kaum sehen, welche es sind (die nicht zustimmen).“ Andere aber riefen: „Der Glaube möge nicht betrüglich behandelt werden (ἡ πίστις δόλῳ μὴ παθῇ).“ Die Ersten riefen wieder: „Die Formel hat Gott gefallen, sie hat gestern Allen gefallen, der Kaiser ist orthodox, die Kaiserin auch, sie hat den Nestorius abgesetzt. Die Staatsbehörden sind orthodox, die Formel, bitten wir, möge unterschrieben werden bei den heil. Evangelien, sie hat Allen gefallen, befehlt ihre Unterschrift! Wer sie nicht unterschreibt, ist ein Häretiker, der heil. Geist hat sie eingegeben, werft die Häretiker hinaus! Hinaus mit den Nesto-

aufbewahrt, es muß aber die Formel enthalten haben, daß Christus aus zwei Naturen bestehe; was die monophysitische Partei sich wohl aneignen konnte, weil sie in abstracto zugab, daß Christus aus zwei Naturen Eine geworden sei, und nur das verwarf, was dieses Symbol nicht muß enthalten haben, daß auch nach der unio noch zwei unterschiedene Naturen in Christo seien; oder daß Christus in einer Zweiheit von Naturen sein Bestehen habe. Da sonach diß Symbol keine Eintracht schuf, und Leos Abgesandte mit Abreise drohten, wenn man von dessen Brief abgehe, so wurde die kaiserliche Geneigtheit, der hartnäckigen ägyptischen Partei Zugeständnisse zu machen, wieder paralysirt und der ganze Zwischenfall hatte nur dazu gedient, die schmähliche Abhängigkeit der Synode von dem kaiserlichen Machtwillen, die Macht der Intrigue in ihr, vornemlich aber auch das an's Licht zu stellen, daß die Mehrzahl dieser Männer auf derselben Synode zwei entgegengesetzten Symbolen die Zustimmung zu geben im Stande war.

Der Kaiser stellte nemlich jetzt die Aufforderung, ein zweites

---

rianern!" Die Staatsbehörden sagten: „Dioskur hat den Flavian abgesetzt, weil er zwei Naturen lehrte, die Formel aber enthält ἐκ δυῶν φύσεων" (d. h. Dioskurs Lehre sei nicht begünstigt, Flavians Partei könne zufrieden sein; Dioskur sei ja und bleibe abgesetzt). Anatolius, um den Schein zu zerstreuen, als ob die Synode mit Dioskurs Absetzung auch Dioskurs Lehre verdammt hätte, erinnerte: wegen des Glaubens sei Dioskur nicht abgesetzt, d. h. also, der Glaubenspunkt sei noch res integra, und um die Römer zu begütigen, setzt er hinzu: er ist abgesetzt, weil er den Leo excommunicirte, und, dreimal berufen, nicht erschien. Die kaiserlichen Behörden suchten dem Streiten ein Ende zu machen, indem sie vorschlugen, aus dem angenommenen Brief Leos das Betreffende der Formel beizufügen. Aber die Bischöfe, unter ihnen jetzt auch Eusebius von Doryläum riefen: „Man macht keine andere Formel, der Formel fehlt nichts; die Formel erkennt den Brief Leos an, man unterschreibe sie, sie enthält Alles! Leo hat gesagt, was Cyrill, Cölestin hat es bestätigt, Sixtus hat es bestätigt!" Aber der Ruf wiederholte sich: „Thut den Trug der Formel hinweg!" Nun erklärten die Behörden: „Diese Rufe sollen dem Kaiser hinterbracht werden!"

anderes Symbol zu entwerfen.[39]) Eine Commission aus Vertretern der verschiedenen Parteien verhandelte über eine solche und brachte „das chalcedonensische Symbol“ vor die Synode, die es nun ohne weiteren Widerspruch annahm und unterschrieb. Zu der

[39]) Die Behörden erschienen nach den Vorgängen (Anm. 38) wieder mit dem kaiserlichen Befehl: entweder, wie ihnen schon früher vorgeschlagen war, eine Commission aus sechs orientalischen, drei pontischen, drei kleinasiatischen, drei thrazischen und drei illyrischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Anatolius und der Römer, behufs der Bildung einer andern tadellosen Formel zu bilden, damit nichts amphibolisches übrig bleibe; oder, wenn das nicht gefalle, soll jeder einzelne durch seinen Metropoliten seinen Glauben kund thun, aber so, daß wiederum keine Zweideutigkeit und Zwiespaltigkeit übrig bleibe. Wenn sie aber auch das nicht wollen, so sollen sie wissen, daß die Synode im Abendlande Statt haben werde. Die Einen riefen nun wieder: „Die Formel soll bleiben oder sie werden abreisen;“ Cecropius von Sebastopolis verlangte, die Formel soll vorgelesen werden, und die sie nicht annehmen, noch unterschreiben, die sollen die Synode verlassen. Die Formel sei gut und werde von den Seinigen angenommen. Die illyrischen Bischöfe riefen: „Die Gegner derselben mögen auftreten; sie seien Nestorianer, die Gegner mögen nach Rom gehen!“ Die Gegner scheinen hiezu still geschwiegen zu haben. Aus all dem ist ersichtlich, wie groß die Zahl Derer muß gewesen sein, welche dieser dem Dioskur günstigen ersten Formel (deren Untergang schwerlich nur zufällig ist) zuerst zustimmten, aber auch was von dieser Mehrzahl der Synode zu halten ist, die nachher wieder eine entgegengesetzte Richtung einschlug und erst auf jene kaiserliche Drohung hin, die auch dogmatisch ein hinreichend deutlicher Fingerzeig war, die erste Formel fallen zu lassen sich bestimmen ließ. Jene Drohung, im Abendland die Sache zur Entscheidung zu bringen, war um so wirksamer, da in der griechischen Kirche wohl Wenige waren, die eine Verlegung der Synode nach dem Westen nicht als eine große Schmach und Gefahr für den Orient empfunden hätten. Die Staatsbehörden ihrerseits, seit sie aus der Erklärung der Abgesandten Leos gesehen hatten, daß eine Formel der ersten Art auf keinen Fall Roms Beifall finden, sondern nur den Orient und Occident spalten würde, stellten jetzt den status controversiae nicht wie zuvor verhüllt, sondern entschieden Leo beitretend so dar, wie er war. Hatten sie vorher gesagt, Dioskur verwerfe die zwei Naturen, die Formel aber habe sie, nemlich τὸ ἐκ τῶν δυῶν φύσεων, so sagten sie jetzt, das ἐκ δυῶν

folgenden Sitzung erschien der Kaiser Marcian selbst, erklärte seinen Willen, daß alle seine Völker denselben Glauben haben, bekannte, daß Constantin sein kirchliches Vorbild sei und versprach dafür zu sorgen, „daß die Lehrbestimmungen der Synode überall zur Autorität gelangen und der Segen, der aus ihrer Arbeit hervorgegangen sei, der Kirche erhalten werde.“ Die chalcedonensischen Schlüsse wurden in seiner Gegenwart feierlich vorgelesen. Unterzeichnet waren sie schon in der vorherigen Sitzung. Der Kaiser fragte noch, ob auch Alle der Formel, wie sie jetzt vorgelesen sei, zustimmen? Sie riefen: „so glauben wir Alle, Ein Sinn, Eine Meinung! Das ist der Glaube der Väter, der Apostel, dieser Glaube hat den Weltkreis gerettet! Heil Marcian, dem neuen Constantin, dem neuen Paulus, dem neuen David!“ Auch die Kaiserin wurde als neue Helena nicht vergessen, beide als Leuchten der Orthodoxie gepriesen, und der ganzen Welt Friede verheißen. — Am würdigsten benahm sich der Kaiser: „zunächst danke er Gott, obwohl er ihnen viel Mühe gemacht; aber er ermahne sie zum Gebet, damit allenthalben von Gott Friede geschenkt werde. Wer gegen die nun gefaßten Beschlüsse Unruhen oder Bewegungen veranlasse, dem sei hiermit Strafe angekündigt.“

Was nun die chalcedonensischen Beschlüsse selbst betrifft, so wiederholen sie das Nicänische und das Constantinopolitanische Symbol

---

φύσεων erkläre auch Dioskur anzunehmen, aber nicht die δύο φύσεις in Christus, das Letztere aber lehre Leo. Wem sie nun folgen wollen, dem Leo oder dem Dioskur? Und als nun der Ruf erscholl, wir glauben wie Leo (dessen Brief ja schon unterschrieben war), so kamen sie auf die Forderung zurück, der Formel einen Zusatz aus Leos Brief zu geben, etwa beizufügen: in Christus seien zwei Naturen unwandelbar, ungetheilt, unvermischt geeinigt. So war die Sache wieder auf einen Weg gebracht, auf welchem allein eine Einigung Aller noch möglich war, auf den Weg einer Formel, welche die entscheidenden Worte aus Leos Brief herübernehmen sollte, und der sich so Keiner, der diesen Brief unterzeichnet hatte, entziehen könnte. Die nun gewählte Commission mußte aus den angegebenen Gründen zum Voraus die möglichste Aussicht auf Zustimmung zu ihrem Werke haben.

v. J. 381; auch das ephesinische Concil wird anerkennend, aber nur im Allgemeinen, erwähnt. [40]) Das nicäno-constantinopolitanische Concil wäre, heißt es, eigentlich genügend in Beziehung auf Trinität und Menschwerdung für die, so es treulich annehmen. Aber da von den Feinden der Wahrheit durch ihre Häresen neue Irrthümer geboren seien, indem die Einen das Geheimniß des Glaubens zu verderben wagen durch Läugnung des θεοτόκος; Andere aber eine Vermengung und Vermischung einführen, und lehren, daß das Fleisch und die Gottheit Eine Natur seien, die göttliche Natur des Sohnes leidentlich durch Vermengung, so habe die Synode, um allen solchen Machinationen gegen die Wahrheit ein Ende zu machen, die von Anfang an unbewegte Lehre ausführlich mitzutheilen beschlossen, wobei sie die Synodalschreiben des Cyrill an Nestorius und an die Orientalen gegen die Irrthümer des Nestorius annehme, so wie den Brief Leos an Flavian gegen die Eutychianische Häresie. Sie verwerfe gleich sehr Die, welche das Mysterium der göttlichen Oekonomie in eine Dyas von Söhnen auseinander zu reißen trachten, als Die, welche die Gottheit des Eingeborenen leidensfähig zu nennen wagen, Die, welche den zwei Naturen eine Vermischung oder Ineinandergießung zuschreiben, oder die von uns angenommene Knechtsgestalt himmlischen oder andern Wesens (als des menschlichen) nennen, und welche vor der Einigung zwar zwei Naturen, nach ihr aber nur Eine vorspiegeln. „Den heiligen Vätern folgend, lehren wir und bekennen Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, derselbe vollkommen in der Gottheit, und derselbe vollkommen in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, derselbe aus vernünftiger Seele und Leib bestehend, ist wesensgleich dem Vater nach der Gottheit, und wesensgleich derselbe uns nach der Menschheit; in Allem uns gleich, ohne die Sünde. Vor Aeonen aus dem Vater geboren nach der Gottheit, in den letzten Tagen unseres Heiles wegen derselbe geboren aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin, nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen

[40]) Mansi VII, 109.

(bekennen wir), in zwei Naturen (al. aus zwei Naturen) unvermischt, unverwandelt, ungetrennt erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist durch die Einigung, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person und Eine Hypostase zusammenläuft; [41])

[41]) ὁμολογεῖν ἐκδιδάσκομεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν K. ἡμ. I. X. τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν Θεότητι, καὶ τέλειον, τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι — ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν Θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας — ἐκ Μαρ. τῆς παρθένου, τῆς Θεοτόκου — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χριστὸν — ἐκ δυῶν φύσεων (al. ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱόν, etc. Daß gerade die griechische Recension das ἐκ δυῶν φύσεων hat, das (s. o.) auch Dioskur annahm, die römische aber in duabus naturis, ist allerdings nach der Geschichte der Formel wohl nicht zufällig. Denn bei der ersten verworfenen Formel war die ganze Frage auf die Spitze des ἐν oder ἐκ gebracht. Das Letztere verwarfen ja besonders die Römer. Auch das ist richtig, daß das ἐκ δυῶν φύσεων zu dem Verbum γνωριζόμενον besser paßt, als ἐν, was für die Aechtheit des ἐκ spricht, durch welches vielleicht dem monophysitischen Ohre noch wollte geschmeichelt werden. Aber, was den wirklichen Gedanken betrifft, so ist nicht blos durch das Wort γνωριζόμενον (ἐκ δ. φ.) der Monophysitismus ausgeschlossen, sondern auch durch eine Reihe anderer Bestimmungen des Symbols. Wenn Christus erkannt oder kenntlich wird aus den zwei Naturen, so müssen sie wohl auch in ihm zusammensein. Denn an die Naturen in abstracto kann doch hier nicht wohl gedacht werden. Aber auch von der lateinischen Formel muß man sagen, daß sie so wenig eine Verfälschung durch ihr in enthält, als die chalcedonensische durch ihr ἐκ enthalten kann. Denn wie das ἐκ nothwendig war um des γνωριζόμενον willen, so war das in nothwendig um des agnoscendum willen, das mit dem γνωριζόμενον nicht identisch ist. Die lateinische Formel hat: „Christus ist als Sohn in zwei Naturen anzuerkennen," die griechische: „Christus ist aus zwei Naturen als Sohn zu erkennen," was offenbar wesentlich derselbe Gedanke ist. Die lateinische Formel ist nur eine freie,

nicht Einen in zwei Personen Gespaltenen oder Geschiedenen, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, den, der Gott λόγος und der Herr Jesus Christus ist. Und da die heilige Synode nach allen Seiten mit aller Genauigkeit und Sorgfalt solches formulirt hat, so beschließt sie, daß es nicht erlaubt sei, einen andern Glauben vorzutragen, zu schreiben oder zu denken, und Andere zu lehren. Wer da wagt dem zuwider zu handeln, soll, wenn er Cleriker ist, abgesetzt, wenn Laie, excommunicirt werden."

Wir haben nicht verschwiegen, wie viel Unreines in die Bewegungen und Kämpfe zwischen dem ersten constantinopolitanischen und chalcedonensischen Concil sich eingemischt hat. Es fehlt dem Letzteren, trotz seiner 630 Bischöfe, sehr Vieles, um canonische Autorität beanspruchen zu können. Die Väter dieses Concils zeigen weder die Eintracht einer vom heil. Geiste beseelten Versammlung, noch jene über Schwankungen und Inconsequenzen hinausgehobene Sicherheit des Urtheils, oder jene Tapferkeit in Vertretung einer gewonnenen Ueberzeugung, wie sie da möglich ist, wo aus langen innerlich vermittelten Gegensätzen sich eine lichte und klare Gemeinüberzeugung gebildet hat. Wo dieses geschehen ist, da findet sich für die abgeklärte und gereifte Erkenntniß auch rechtzeitig leicht der gemeinsame Ausdruck, in welchem alle Gläubigen sich erkennen, den sie dann mit Recht in hohen Ehren halten und als einen festen, wohlgearbeiteten weiteren Stein dem wachsenden Bau der kirchlichen Erkenntniß einfügen. Aber die Entscheidung zu Chalcedon war eine verfrühte, der Ungeduld des Verlangens nach absoluter Gleichförmigkeit des kirchlichen Bekenntnisses, die wir in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht finden, entflossen; sie nöthigte ganze Landeskirchen die von der Richtigkeit ihrer Schlüsse sich noch nicht innerlich hatten überzeugen können, entweder zu blinder Unterwerfung oder zum Verluste der kirchlichen Gemeinschaft, der sie in sich selbst zurückwerfen und der heilsamen Einwirkung der übrigen Kirche

aber wesentlich treue Uebersetzung, deren Färbung nur noch etwas bestimmter zu dem Bestehen Christi in zwei Naturen hinneigt; daher allerdings dem römischen Lehrtypus noch mundgerechter ist.

auf sie verschließen mußte. Nicht minder aber entzog sich dadurch die Kirche so viel an ihr war die Mitwirkung eines Factors dessen sie noch sehr bedurfte, wenn der christologische Proceß nicht ins Stocken kommen sollte.

Jedoch ist das nur die eine, die empirische Seite der Sache. Fordert schon eine wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte überhaupt mit Recht, daß über den menschlichen Schwächen, Schwankungen und Leidenschaften, die sich endlos durchkreuzen und von denen keine das ganze Recht auf ihrer Seite hat, eine höhere Vernunft übergreifend walte, und fühlt sie sich besonders an abschließenden Grenzmarken einer alten Zeit, welche für eine lange Zeit nachwirken, zu der Erwartung gedrängt, daß darin ein nennenswerther Fortschritt, wenn auch vielleicht zunächst nicht in tadelfreier Weise gemacht sei: so ziemt es auch der christlichen Wissenschaft, daß sie einen auf so lange Zeit entscheidungsvollen Akt wie die chalcedonensischen Schlüsse nicht etwa blos in dem Lichte ihrer empirischen Entstehung betrachte und abschätze, bei der freilich des Ungöttlichen genug in Gedanken und Thaten vorkam, sondern auch dessen eingedenk bleibe, daß in Gottes Reich auch menschliche Unreinigkeit das Fortschreiten des Werkes nicht hindern kann. Sie hat also ohne Voreingenommenheit noch die Frage zu erwägen, ob denn in Chalcedon nicht doch auch etwas für die Entwicklung der Christologie Heilsames geschehen sei?

Betrachtet man von diesem Gesichtspunkte aus die Schlüsse von Chalcedon, so erkennt man, daß erstens ihre Bestimmungen zum Theil ächt christologisch sind, zweitens daß sie dem Monophysitismus gegenüber der bei einer unvermittelten Einheit stehen bleiben will eine wissenschaftliche und religiöse Berechtigung haben, wie wenig Befriedigendes oder Abschließendes auch die neuen positiven Sätze des Concils enthalten mögen.

Erstens. Es ist zwar unläugbar, daß auf den Concilien zu Ephesus und zu Chalcedon dem Nestorius und Eutyches faktisch Unrecht geschehen ist. Sie haben das nicht gelehrt, was diese Synoden sie lehren lassen, Consequenzen, die ihnen gezogen wurden, sind wie Lehrsätze von ihnen behandelt. Es ist nicht erwiesen, daß dem Eutyches die göttliche Natur leidentlich ge-

worden war in Christo, oder die menschliche in die göttliche aufgelöst, und doch wird ihm dieses Beides, das sich obenein übel mit einander verträgt, im Chalcedonense vorgeworfen. Es ist erwiesen, daß Nestorius zwei Personen in Christus nicht gewollt hat. Aber wenn die Synode auch hierin im Unrecht ist, so ist deßhalb doch nicht unrecht die Entscheidung, daß die zwei Theorien, die fortan aus einer historischen Bedeutung in eine dogmatische versetzt werden, der Nestorianismus und Eutychianismus zum Voraus als die Grenzsteine aufgestellt werden, welche die kirchliche Fahrt, die Mitte zwischen beiden haltend, zu vermeiden habe. In dieser Beziehung bringt das Symb. chalc. in kirchlicher Form die Erklärung zu Stande, daß eine Lehre von Christi Person auf christlichen Namen nicht mehr könne Anspruch machen, wenn sie statt zum Menschgewordenen Sohn Gottes zu einem doppelten Christus komme, oder zu einer bloßen Verwandlung Gottes in einen Menschen, oder umgekehrt eines Menschen in Gott. Denn das Erstere läßt es zu einem Processe der Menschwerdung Gottes und der Gottwerdung eines Menschen gar nicht kommen; vielmehr beide bleiben wesentlich, wie in der vorchristlichen Zeit, ewig auseinanderstehen. Das eutych. Gegenstück aber beschleunigt den Proceß zu einer physischen Rapidität, so daß entweder das göttliche Wesen in menschliches verwandelt, aufhört und in Christus ebionitisch nur der Mensch übrig bleibt, oder so, daß die erste Berührung des Göttlichen mit dem Menschlichen das Letztere in's Göttliche verwandelt. Von einer wahrhaften Menschwerdung Gottes aber kann auch in beiden letzteren Fällen nicht die Rede sein. Der Doketismus und der Ebionitismus löst völlig gleich die christliche Grundthatsache auf, die eine perennirende sein muß; und es macht nur scheinbar einen Unterschied, ob gleich von Anfang, wie beim alten Ebionitismus und Doketismus die Läugnung der göttlichen oder der menschlichen Seite Statt findet, oder ob die Aufhebung des Einen oder des Andern erst das Resultat des mit beiden Seiten beginnenden Processes ist. Das ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως also muß von beiden Seiten Christi, nemlich ihrem Wesen gelten. Zu der Verwerfung der Doppelpersönlichkeit kommt dann noch durch das

ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως die nähere Bestimmung, daß die beiden Seiten in der einen Person nicht geschieden und zertrennt gedacht werden dürfen. In diesen freilich nur negativen Bestimmungen ligt also die Forderung doch eine wirkliche Einheit beider Seiten herauszubringen, wenn gleich keine Vereinerleiung in der einen oder der andern Weise. [42])

Zweitens. Zwar hat schon die bisherige Geschichte des Dogma eine Menge Versuche aufzuweisen, die beiden Seiten, wie sie nun eben jedesmal gedacht waren, in der Einheit der Person zu vereinigen. Aber abgesehen davon, daß bis ins vierte Jahrhundert herab die beiden Seiten noch unvollständig gedacht waren, mithin auch die Einigung nur eine unvollständige sein konnte, — wie noch im Arianismus und Apollinarismus, war, wenn man von den Antiochenern absieht, diese Einheit der Person Christi im Gemeinglauben der Kirche so beschaffen, daß an einen Unterschied der beiden Seiten nach der Unio nicht weiter gedacht wurde. Die Wahrheit beider Seiten wollte dabei nicht geläugnet werden. Aber wenn nicht alles Menschliche in Christus auch göttlich und alles Göttliche auch menschlich wäre, so schien ihr die Menschwerdung Gottes selbst in Abrede gestellt. In der That enthält auch jene große christliche

---

[42]) Eine dritte Form ist bereits durch das ἀσυγχύτως noch ausgeschlossen, diejenige, welche die beiden Naturen gleichsam als Elemente eines chemischen Processes behandelt, in dessen Resultate zwar beide in gewisser Art fortdauern, (was bei der reinen Verwandlungslehre für die eine oder andere nicht der Fall ist;) aber nicht etwa blos als in einem Neuen, Dritten; (denn das hat auch die Kirchenlehre, wenn sie von der aus den zwei Naturen zusammengesetzten (σύνθετος) Person Christi redet) sondern so, daß die eine durch die andere alterirt, temperirt, gleichsam chemisch gebunden und gesättigt sei, so daß das Resultat Eine neue dritte Substanz bildet, vgl. oben S. 87 ff. Leporius. Dahin konnte auch die monophysitische (severianische) Ansicht kommen, die später oft z. B. von dem S. Maximus, Joh. Damasc., den Scholastikern bekämpfte Meinung: Christus habe Eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur, φύσις σύνθετος, gehabt, wogegen die Kirche nur die Person so nannte.

Intuition die wir die mystische nannten und welche das scheinbar Entgegengesetzteste, Unendliches und Endliches hier zusammenschaut wie in Einem Blick, keinerlei Spur bestimmter Unterscheidung des Menschlichen und des Göttlichen; diese wäre ja nur möglich, wenn Jenes und Dieses wieder für sich ohne das Andere also so gedacht wäre, wie es in der Unio eben nicht sein soll. Vielmehr dabei verweilt mit besonderer Liebe das Auge, daß in Christus auch die Menschheit Gotteskraft gehabt, Wunder gethan habe, daß in Christus die Menschheit gen Himmel erhöhet sei und zur Rechten Gottes sitze, und hinwiederum daß in ihm Gott mit uns gewesen und alles Menschliche, Geburt, Leiden, Sterben zu dem Seinigen gemacht habe. So lange man das Menschliche und Göttliche für sich (d. h. außerhalb der Unio) betrachte, so bleiben die Eigenthümlichkeiten beider unvermischt, aber durch die Vereinigung sei Alles beiden gemeinschaftlich.[43]) Das Letztere ist der Kirchenlehre nothwendig und natürlich gewesen. Denn die Erlösung, für welche stets von lat. und griech. Vätern auf jenes einheitliche Totalbild von Christus das größte Gewicht gelegt wurde, konnte nicht befriedigend gedacht sein, wenn nicht irgendwie auch das göttliche Wesen in Christus dabei betheiligt war. In diesem Interesse brauchten schon ältere Kirchenlehrer, Irenäus, Hilarius, Athanasius, Ausdrücke aus welchen, wenn sie premirt würden, auch ein Leiden der göttlichen Natur zu folgern wäre, wenn nicht der freilich unklare Beisatz, der seit dem vierten Jahrhundert oft gemacht wird, das göttliche Wesen habe leidenslos gelitten, bewiese, daß das Interesse blos war, auch die göttliche Natur bei dem Erlösungswerk zu betheiligen. Ein ähnliches Interesse hatte, nachweislich schon im vierten Jahrhundert, das θεοτόκος in den Kirchenstyl eingeführt. Das kirchliche und praktische Interesse blickt überall auf das endliche Facit kümmert sich weniger um den Weg, der dazu führt, um die Vermittlung der verschiedenen Faktoren, die wieder ihre Unterscheidung und Auseinanderhaltung voraussetzt, sondern hält sich glaubensfreudig an jenes große Resultat, wie es vor der Anschauung

[43]) Greg. Nyss. c. Eunom. IV, 589 ff. vgl. Münscher IV, 37.

der Christen steht, weil doch das Erlösungswerk in Einem als ein göttliches und menschliches gewußt wird.

Es ist leicht zu zeigen, daß die größesten Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, von früheren nicht zu reden, dieses Resultat der Menschwerdung so dachten, daß die Zweiheit der Naturen durch den Akt der Incarnation aufgehoben worden sei. Sie unterschieden nach der Menschwerdung nicht mehr näher das Göttliche und Menschliche, sondern hätten geglaubt, dadurch auf das Resultat selbst in seiner wunderbaren Größe wieder theilweise zu verzichten. Nach Irenäus Vorgang war für die Vereinigung lange Zeit der Ausdruck „Vermischung" des Göttlichen und Menschlichen üblich (μῖξις, κρᾶσις, ἀνάκρασις, κατάκρασις), was als Resultat nicht blos eine Gleichartigkeit des Göttlichen und Menschlichen, sondern auch ein Drittes, Neues voraussetzt. Daß Christi Menschheit in der Unio nicht sei der unsrigen gleich gewesen, obwohl unsere Menschheit vom Logos angenommen und verherrlicht ist, lehrt nicht blos Hilarius, sondern das ist auch wesentlich in jener mystischen Anschauung von Christus als dem Haupte und in seiner Einzigkeit enthalten. Und ebenso nehmen die Kirchenlehrer z. B. Cyrill und Hilarius keinen Anstand zu sagen, das göttliche Wort habe sich entäußert um sich für die menschliche Natur tragbar zu machen. Gregor von Nyssa geht sogar zu der Verwandlung der Menschheit in die Gottheit durch Vermischung dieser mit jener fort, wenn er sagt, daß der Leib welcher litt, mit der göttlichen Natur vermischt, durch diese Vermischung Dasselbe wurde, was die assumirende Natur ist; [44]) oder wenn er das Bild braucht: wie ein Tropfen Essig ins Meer geschüttet sich darin verliert und in die Beschaffenheit des Meeres verwandelt wird, so ist das Fleisch in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen. [45]) Dieses greift freilich über das beabsichtigte Ziel hinaus, denn es ist nicht um Aufhören des Menschlichen, um Zurücknahme der Mensch-

[44]) Ebendas. S. 581.

[45]) Epiphanius verwirft die σύγχυσις und τροπή, weil die mittlerische Function nach zwei Seiten gerichtet ἑκάτερα verlangte; aber doch sagt auch er: Gott sei gewesen τὰ δύο κεράσας εἰς ἕν.

werdung durch angebliche Vollendung zu thun, sondern es ist diß etwas rhetorische Ueberspannung für den Ausdruck der vollkommensten gediegensten Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Aber soviel ist ersichtlich, an eine fortdauernde Wesensverschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen auch in der Unio ist dabei nicht im Geringsten gedacht, im Gegentheil sind die beiden Seiten in der Person als gleichartige Größen gesetzt, die sehr wohl zusammen gehen können um ein Neues, Drittes zu bilden. Diese Gleichartigkeit ist sogar von Gregor v. Naz. wie wir sahen, als ein nur quantitativer Unterschied bestimmt, womit freilich die Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder das Verschwinden in ihr durch die Unio folgerichtig gleichfalls gegeben wäre. Vollends aber die Zweiheit der Substanzen, die Fortdauer dieser Zweiheit auch nach der Unio und innerhalb derselben, wird in dem Briefe der dem röm. Bischof Julius in der ersten Hälfte Sec. 4 zugesprochen wird, dessen Aechtheit freilich angezweifelt ist — ausdrücklich bekämpft; er spricht sich gegen die Lehre „von zwei Naturen“ aufs Stärkste aus, weil dadurch zwei Christi gesetzt werden, ein vollkommener Mensch und der Sohn Gottes, welche Zertrennung die unmittelbare Folge habe, daß Jesus samosatenisch gedacht sei. Und obwohl die abendländischen Väter Ambrosius, Augustinus, Leo bald anders lehrten: noch Coelestin von Rom hatte auf Seiten Cyrills gestanden. Hatte doch selbst ein Athanasius, so sehr er die vollständige Menschheit Christi auch gegen Apollinaris zu wahren suchte, doch nach der Menschwerdung von Einer Substanz, der fleischgewordenen Natur des Logos (μία θεοῦ λόγου φύσις σεσαρκωμένη) gesprochen.[46]) Dieser Richtung nun und diesem Sprachgebrauch blieb besonders stetig die alexandrinische Dogmatik treu, und ihr schlossen sich Diejenigen am meisten an, welche von dem wissenschaftlichen Unterscheiden und Vermitteln nichts Gutes hofften, sondern in dem theilweisen Fortbestehen der Unterschiede, wie sie abgesehen von der Menschwerdung vorhanden sind, nur eine theilweise Läugnung

[46]) Vgl. Bd. I, 1073 über des Athanasius φυσικὴ ἕνωσις.

der Grundthatsache, eine Verkümmerung jenes großen einheitlichen Resultates sahen. Es ist in ihrem Widerspruche ein religiöses Interesse im Spiel, das gibt ihm seine Hartnäckigkeit und Dauer. Sie wollen sich jenes mystische Bild von der Person Christi nicht rauben noch entstellen lassen, sie sehen auch wissenschaftlich in den Versuchen des Gegentheils eine Oberflächlichkeit, die das Ziel sich falsch steckt, die Aufgabe verkleinert um sie lösen zu können, also durch angebliche Lösung das große Wunder in seiner Tiefe wegläugnet. — Die Meinung, daß die Väter dieser Ansicht, wenn sie gegen zwei naturas, φύσεις protestiren, eigentlich nur zwei Personen verwerfen, ist geschichtlich nicht haltbar. Es ist wahr, daß im Gebrauche der Worte φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, natura, essentia, substantia oder subsistentia, persona längere Zeit hindurch ein Schwanken war, das Schwierigkeiten im Ausdruck brachte: aber es ist fast lächerlich, den ganzen ernsten Streit nur in einen Wortstreit verwandeln zu wollen. Die unbefangene Betrachtung des Verlaufes unseres Dogmas muß uns überzeugen, daß wirklich vor dem Chalcedonense eine Zweiheit von Naturen auch innerhalb der Unio nicht Kirchenlehre war, so gewiß allerdings das allen Kirchenlehrern feststand, daß die Einheit, was immer sie sei, aus der Einigung zweier Naturen geworden sei. Hinter den zwei auch in der vollkommenen Unio noch fortdauernden Naturen sahen sie nicht blos auch eine Zweiheit der Personen, sondern in dieser ewigen Fortdauer der zwei Substanzen oder Naturen in der Einen Person sahen sie die Unio selbst und den Gehalt des Aktes der Menschwerdung herabgesetzt und alterirt. Man verweilte, statt Unterschiede auch innerhalb der Person Christi zu fixiren, bei der unmittelbaren und allerinnigsten Einheit der entlegensten Gegensätze die in Christi Person vollzogen sei.

Aber hiebei konnte es nicht bleiben: es mußte diese unmittelbare Einheit und ihr mystisches Totalbild der Vermittlung und den Unterschieden ihr Recht lassen, damit eine höhere reichere, wissenschaftlich und religiös befriedigendere Einheit das endliche Resultat würde.

Die Nothwendigkeit von jener unmittelbaren Einheit hinweg die Richtung auf die Unterschiede zu nehmen, war schon der antioch. Schule in ihrem Kampf gegen Apollinaris klar gewesen, und die kirchliche Gunst die sie eine Zeit lang genoß, verdankte sie dem Gefühl wenn auch nicht der Einsicht von dieser Nothwendigkeit. Und Cyrills Fehler ist geschichtlich ausgedrückt der, daß er durch die Geschichte seit Apollinaris nichts hat lernen wollen, sondern am sichersten das Rechte zu treffen gemeint hat, wenn er nur den früheren allgemeinen Standpunkt behaupte und, als wäre nichts in der Mitte, restaurire im Gegensatz gegen die Antiochener. Dieses ist der allgemeinste Grund, weßhalb Cyrill und Dioskur (der völlig mit ihm Eins sein will) von späterem Standpunkt aus betrachtet als Gestalten von sehr zweideutiger Orthodoxie erscheinen müssen. Wie Vieles sich auch, wenn man Cyrill im Entwicklungsgange der Kirche und ihres Dogma's betrachtet, zu seinen Gunsten gestaltet, es muß doch gesagt werden, daß er den Punkt, an welchem diese Entwicklung stand, nicht begriffen, gegen einen berechtigten ja nothwendigen Schritt, den das Dogma machen mußte, sich in der Hauptsache erfolglos gesträubt und mit seinen Werken einer späteren Zeit, die ihn durchaus wegen des unwiderruflichen ephesinischen Concils im Lichte der spätern Orthodoxie betrachten wollte, viele Mühe gemacht aber wenig heilsame Frucht geschafft hat. Wer an Wendepunkten wie der damalige, wo die Kirche eine alte Bahn zu verlassen und ein neues Gebiet des Denkens und der Sprache zu betreten hat, auf dem alten Boden nur beharrt, der wird von der Orthodoxie überholt und der beste Glaube an das gute Recht, ja die stärksten Autoritäten der Vorzeit können dann die Zweideutigkeit solcher zurückgebliebenen Rechtgläubigkeit nicht aufheben. So möchte es dem Cyrill und Dioskur ergangen sein. [47])

[47]) Solche Beispiele der Dogmengeschichte sind lehrreich, sowohl in Beziehung auf die Gesetze der Entwickelung auf diesem Gebiete, als in Beziehung auf die Orthodoxie des Einzelnen. Wir lernen daraus, daß man auch durch Orthodoxie heterodox werden kann vor

Doch wir müssen uns noch näher die Gründe vergegenwärtigen, warum die Richtung auf die Unterschiede vom fünften Jahrhundert an nothwendig, das chalcedonensische Concil also gegen den Monophysitismus der diesen Schritt verwehren wollte, in seinem Rechte war.

Im Allgemeinen schon vertritt die Kirche gegen den Monophysitismus der damaligen Alexandriner und der Mönche die Interessen christlicher Wissenschaft. Cyrill gefiel sich darin, das Paradoxeste zusammenzustellen, z. B. Christus hat die Welt geschaffen, Gott hat gelitten und ist doch unveränderlich geblieben; und doch thut er sehr wenig, um dieses verständlich zu machen, sondern pocht nur auf die absolute Unbegreiflichkeit des Mysteriums. Nach dieser Seite treibt er Mißbrauch mit der Intensität der religiösen Anschauung die ihm nach vielen tiefen Stellen seiner Werke nicht darf abgesprochen werden, denn er kehrt sie gegen die christliche Erkenntniß, was immer nur auf einen zurückbleibenden oder krankhaften Standpunkt des christlichen Bewußtseins hinweist, der daran verzweifelt mit den Mächten der Bildung und Wissenschaft gleichen Schritt zu halten. Darin waren ihm die Orientalen, vor Allem die Antiochener überlegen. Die christliche Erkenntniß aber mußte entweder sich zum Stillstande verurtheilen, oder auf Dasjenige sich richten, wogegen sich die alex. Parthei aus allen Kräften sträubte, nemlich jene unmittelbare Einheit der Person Christi wie sie vor dem Auge des Glaubens steht, in Gedanken zu analysiren, um darauf die synthetische Vermittlung vorzunehmen. Das Chalcedonense macht so wenig die absolute Unbegreiflichkeit dieser Lehre zum Dogma, daß es vielmehr durch die Stellung der Aufgabe, wie sie von ihm ausgeht, zu Lösungsversuchen einladet.

dem Richterstuhle der Geschichte. Wer eine bestimmte Denkweise, die von dem rastlos sich entwickelnden Geist der Kirche nur versuchsweise gesetzt war, verewigen will, der kann gerade ihren eigentlichen Sinn verfehlen, und so ihr untreu werden durch Unbeweglichkeit und Unfreiheit. — Ich nehme diese Worte aus der ersten Ausgabe um so lieber wörtlich wieder auf, weil die Zeit seit deren Erscheinen uns mehr als genug neue Beispiele dafür geliefert hat.

Schon dieses für sich wäre des Dankes werth; denn das absolut Unbegreifliche entfremdet sich den Geist und verzichtet auf wirkliche Beherrschung der gesammten Weltbetrachtung, deren Mittelpunkt doch die Christologie sein will. — Dazu kommt aber noch etwas für jene Zeit besonders Wichtiges. Je rascher im vierten Jahrhundert, wie früher erwähnt, die heidnischen Massen in die Kirche eingedrungen waren, desto mehr war es von Wichtigkeit, daß wenigstens in der Lehre sich die Kirche aufs Bestimmteste vor allem Heidnischen und Pantheistischen schützte. Nun ist aber unverkennbar, daß eine pantheistische Denkweise noch im Centrum des Christenthums einen Haltpunkt behielt, und zwar einen recht starken, wenn eine Lehre wie die monophysitische kirchliche Geltung behauptete, die eine Einheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen setzt, ohne dem Unterschiede sein Recht zu lassen. [48]) Wir werden auch später auf pantheistische Tendenzen innerhalb des Monophysitismus stoßen, und es ist nicht ohne Grund, daß die Väter des Concils durch den Monophysitismus des Eutyches wieder an gnostische und apollinaristische Irrthümer erinnert wurden. Doch es ist hier am Ort, auf die Geschichte der Anthropologie in der Kirche namentlich im Verhältniß zur Lehre vom Wesen Gottes einen Blick zu werfen, um zu sehen, wo die Kirche im fünften Jahrhundert stand und um die Nothwendigkeit einzusehen, den Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen tiefer zu fassen.

In der Zeit der blühenden Logoslehre war dieser Unterschied noch wenig betrachtet; nach der Logoslehre ist das Menschliche und das Göttliche überall theilweise Eins, denn es ist schon die menschliche Vernunft eine göttliche Emanation. Das war scheinbar der Christologie sehr günstig. Allein diese unmittelbare Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen ließ in der That dem Christenthum nur eine sehr precäre Stellung und hielt dessen

---

[48]) Es wird sich bald zeigen, daß mit der oben gezeichneten exklusiven Fassung des Gottesbegriffes bei Cyrill, wornach Gott absolut uns wesensfremd und erhaben sein soll, etwas Pantheistisches sich sehr wohl vereinigt.

ethisches, wiedergebärendes Wesen verdeckt. [49]) Es mußte, um dem Christenthum sein charakteristisches Wesen zu sichern, auf die Sünde ernster reflektirt werden, was bekanntlich besonders im Abendlande geschah von Irenäus und Tertullian bis Augustin. Während die griechische Kirche sich gegen den

[49]) Die Logoslehre hatte zu ihrer Zeit der Kirche den wichtigen Dienst geleistet, wie das Verhältniß des göttlichen Princips in Christus zum Vater, so auch zur Menschheit Jesu zu bezeichnen. Denn wie der Logos als Offenbarungsprincip das selbst Gott ist, den Ausspruch erleichterte, daß in Christus ein göttliches Princip war, so bot sich nicht minder für die Lehre von der Menschwerdung des Logos ein willkommener Anknüpfungspunkt nach der Seite dar, wornach der Logos etwas ihm Verwandtes oder gar von ihm Ausgeflossenes in jedem Menschen hat, nemlich in seinem vernünftigen Wesen. Aber andererseits brachte die Logoslehre auch wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten und Gefahren, daher die Kirchenlehre, jemehr sie zur Bestimmtheit fortschritt, desto mehr dieselbe wieder in den Hintergrund treten ließ. Schon was die immanente Trinitätslehre betrifft, so war mit dem Logos im Sinn von Offenbarungsprinzip oder Wort oder Vernunft für sich das Schwanken zwischen sabellianischer und subordinatianischer Richtung noch nicht ausgeschlossen. Dazu kommt nun aber, daß durch das Offenbarungsprincip des Logos in seiner Allgemeinheit das vorchristliche und das christliche Reich des Logos zu einer blos verschwimmenden Abgrenzung gegen einander kamen, wenn man nicht vermochte den Grund anzugeben, warum denn Christi Menschwerdung und Werk habe eintreten müssen, warum denn der Logos sein eigentliches Reich doch noch nicht vor Christus gehabt, von ihm an aber gewonnen habe. Jene vagen, die historische Physiognomie des Christenthums verwischenden Theorieen von λόγος σπερματικός mußten begrenzt, der Antheil der vorchristlichen Menschheit am Logos so bestimmt werden, daß durch die Natur der Gnade nicht vorgegriffen wurde. Was nun jenes Trinitarische betrifft, so sahen wir, wie die Kirche vom dritten Jahrhundert an jenen Gefahren der Logoslehre dadurch auswich, daß sie durch das Wort Sohn im Sinne einer wahren göttlichen Hypostase den Ausdruck Logos für die Kirchensprache im Symbol theils ersetzte, theils erklärte. Was das Andere betrifft, so war unerläßlich, das Menschliche von dem Göttlichen, die Natur von der Gnade viel bestimmter zu unterscheiden, als das bei der Logoslehre des zweiten Jahrhunderts geschehen war.

Manichäismus nur schroff abstoßend verhielt und ihm fast nur eine formale Freiheitslehre entgegenzusetzen wußte, wie auch noch Pelagius thut, hatte Augustinus nicht ohne Frucht seinen Bildungsgang auch durch den Manichäismus genommen.

Diese Reflexion auf die empirische, sündhafte Gestalt des Menschlichen mußte mehr als irgend etwas anderes geeignet sein, die Lehre von einem allgemeinen und unmittelbaren Antheil der Menschheit am Logos zu beschränken und die historische Erlösung durch den Gottmenschen in ihrer Nothwendigkeit zu begründen, mußte aber auch die Richtung auf den Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen verstärken; man gewöhnte sich den unendlichen Abstand zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen (dessen empirische Gestalt unwillkürlich auch auf den Begriff bestimmend zurückwirkte), die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen hervorzuheben. Das dürfte der letzte Grund davon sein, daß wir im Abendlande nach kurzem Schwanken bei Julius und Coelestin, die dem Monophysitismus geneigt waren, ziemlich stetig vom fünften Jahrhundert an den Dyophysitismus vertreten finden.

Der alte anthropologische Lehrtypus der griechischen Kirche war freilich von Augustins oder Tertullians und Hilarius Anthropologie sehr weit entfernt, statt dessen religiösem absolutem Supernaturalismus mehr einer moralischen Auffassung von des Menschen Wesen zugewendet. Gleichwohl wirkten diese entgegengesetzten anthropologischen Richtungen für die Christologie zusammen. Durch ihr momentanes Zusammentreffen zu Chalcedon ward es möglich, den Unterschieden in Christi Person im Gegensatz gegen die Vereinerleiung Bahn zu brechen, welche zu einem heidnischen oder pantheistischen Gottesbegriff zurückgeführt hätte. Das Interesse war dabei ein sehr verschiedenes. Die antiochenisch Denkenden hüteten eifersüchtig die moralische Freiheit und meinten deßhalb auch in Christus dem Göttlichen nur eine fremde, äußerliche Stellung geben zu dürfen. Die Abendländer wollten in religiösem Interesse den unendlichen Abstand des Menschlichen vom Göttlichen zur Folie des göttlichen Wunders der Incarnation haben. Aber um so bedeutsamer gerade muß es

gefunden werden, daß die schroffen Gegensätze des Augustinismus und einer mehr pelagianisirenden Anthropologie wenigstens christologisch noch einen Punkt des Zusammentreffens, noch einen gemeinsamen Ausdruck fanden.

Mochte es immerhin sein, daß in dem unausgeglichenen Gegensatz zwischen der antiochenischen Lehre von der Freiheit, als einem zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehörigen Factor, und zwischen der augustinischen Lehre von der Gnade noch ein weiterer, christologischer Gegensatz schlummerte: das Nöthige für die Gegenwart geschah zu Chalcedon, indem wenigstens durch bestimmtere Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen gegen eine widerethische Theorie von physischem Charakter, wider den Pantheismus das christliche Fundament bewahrt wurde. Wenn auch jetzt die Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen innerhalb der Person Christi unterblieben wäre, wenn man bei jener unbefangenen bisher ausgesprochenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen verblieb und die Unterschiede beider nur auslöschte statt vermittelte, so wurde die Einheit, weil sie den Unterschied nicht wollte zur Geltung kommen lassen, zur Vermischung, zur Vereinerleiung und gefährdete wieder das in der ersten Periode Errungene, die Wahrheit und die Vollständigkeit wenigstens der menschlichen Seite. Denn für diese war die Gefahr größer, zumal die antiochenische Christologie zunächst auf längere Zeit keinen namhaften Vertreter mehr hatte, und nach dem ganzen Geiste der Zeit weniger eine Verkürzung des Göttlichen als des Menschlichen in der Person Christi zu erwarten war.

Der in jenem anthropologischen Gegensatz schlummernde christologische ist in der That leicht zu erkennen, und seine Betrachtung führt *drittens* zu den Mängeln des Chalcedonense über.

Die Einen betonen in vermeintlichem Interesse der moralischen Freiheit die menschliche Seite in wesentlicher und ewiger Exclusivität gegen das Göttliche, können daher folgerichtig es zu einer wirklichen Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen nicht bringen. Um die lose äußerliche Verbindung zu bezeichnen, welche beide mit einander eingehen, halten sie sich an das Bild von der Menschheit als einem Kleide oder Tempel, keineswegs aber wollen

sie mit diesem Bild einen blos dinglichen unselbständigen Charakter der menschlichen Seite bezeichnen.

Die Andern stellen sich auf die göttliche Seite: aber statuiren dabei gleichfalls einen absoluten Wesensunterschied. Dadurch für sich würde wieder eine Christologie schlechthin unmöglich, aber während es bei den Ersteren an der ernsteren Anerkennung ihrer Nothwendigkeit fehlte, so bildete dagegen hier das religiöse Bewußtsein von der Sünde und von der göttlichen Allmacht eine Brücke.

Mag auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche sein, die unendliche Macht Gottes überbrückt sie zu unserem Heil, und das Wunder der göttlichen Allmacht strahlt um so heller, je weiter und tiefer jene Kluft ist. Allein wird nun so auf die göttliche Allmacht gepocht und im Zusammenhange damit auf das absolut supernaturale Geheimniß, so sind wir wieder der inneren Exclusivität der Factoren (hier des Göttlichen) nicht los, so ist der pantheistische Sauerteig noch nicht ausgefegt. Die göttliche Allmacht ist ja nur eine physische Bestimmung. Mag auch als innerstes Motiv warum sie die Menschwerdung wirkt, die Liebe gedacht sein, wenn ihre Wirkungsweise nicht ethisch gedacht ist, so läßt sie einen ethischen Proceß in Christus nicht zu, schließt also doch als bloße Allmacht die wirkliche Menschheit Christi aus und läßt ihr bei allem Scheine des Gegentheils ewig nur ein Scheindasein übrig. Statt daß wir in Christus Gott sehen, der auch wirklicher Menschensohn voll Gnade und Wahrheit ist, wird da Christi Menschheit folgerichtig doch immer zu einem bloßen selbstlosen ὄργανον Gottes oder gar zu einem Tempel oder Kleid herabgesetzt, Bilder, welche also auch hier wiederkehren wo eine wirkliche Unio gesucht wird, hier aber das selbstlose Wesen der Menschheit aussagen sollen. Die augustinische Läugnung der menschlichen Freiheit trägt noch einen pantheistischen Zug in sich und ein Gottesbegriff der sich vornemlich auf die Allmacht stützt, ist von derselben antichristologischen Exclusivität nicht frei, welche den anthropologischen Freiheitsbegriff der Orientalen kennzeichnet.

Diese beiden zu Chalcedon durch Allianz und Staatshülfe

siegreichen Richtungen, wie gut auch ihr Recht gegen jenen Monophysitismus war, der es zu einer durch Unterschiede vermittelten Einheit gar nicht wollte kommen lassen, sind also beide darin Eins, daß sie wenn auch von entgegengesetztem Standpunkt aus das Göttliche und das Menschliche in Exclusivität gegen einander fassen. Und wenn sie darin Eins wurden, die Unterschiede auf den Ausdruck zweier Naturen oder Wesenheiten (φύσεις, οὐσίαι) zurückzuführen, so ist der genuine historische Sinn der, daß diese beiden unendlich und total oder wesentlich von einander verschieden seien, durch die göttliche Allmacht aber doch das Unmögliche möglich gemacht sei.

Aber die Aufstellung *solcher* zwei Naturen kann als ein christologischer Fortschritt nicht bezeichnet werden, sondern nur als ein folgenreicher Fehler, der ohne die Hast der Symbolification vermeidlich gewesen wäre. Im Eifer über den Monophysitismus voreilig zu triumphiren statt ihn zu gewinnen, war man innerlich durch diesen Gegensatz selbst gebunden. Man glaubte die Wahrheit zu haben, wenn die angebliche nestorianische Doppelpersönlichkeit ausgeschlossen und das bloße Gegentheil des Monophysitismus festgesetzt wäre, aber man bedachte nicht, was erforderlich sei, damit die Einheit der Person die man doch wollte, noch möglich sei.

Die religiös-ethische Richtung die der Augustinismus in der Ponerologie eingeschlagen, nöthigte nicht zu solcher Aufstellung zweier Naturen in der Person Christi, die ewig substantiell- oder wesensverschieden bleiben sollen. Im Gegentheil ist das der Fehler, daß der ethische Standpunkt statt durchgeführt zu werden, physisch oder metaphysisch in der Allmacht Gottes endete oder den pantheistischen Rest nicht überwand. Das Böse ist erst erkannt, wenn es als das dem Begriffe des Menschen selbst wie dem Gottes Widersprechende erkannt ist. Mit dem Göttlichen kann der reine Begriff des Menschen nicht im Widerspruch stehen, sie sind innerlich an einander gebunden und zusammengehörig, nicht durch bloße Allmacht zusammenzubringen. Erst das Ethische sichert den Unterschied zwischen Gott und der Menschheit wahrhaft gegen allen Pantheismus, aber dadurch, daß es im Begriffe

beider als das Wesen (und nicht blos als ein Accidens) erkannt ist, das sich, eben als ethisches affirmativ, nicht verkürzend oder verflüchtigend gegen das Andere verhält. Ist aber das Ethische das Wesen im Begriffe Gottes und des Menschen, so kann es nicht mehr zulässig sein, den in Christi Menschheit real gewordenen Begriff der Menschheit wesensverschieden von Gott zu nennen.

Von einer solchen Durchführung des ethischen Anfanges bei Augustin ist bekanntlich vor der Reformation wenig zu spüren; im Gegentheil behauptete der haltungslose Semipelagianismus im Ganzen die Herrschaft, ein Gemisch aus jener gegen das Göttliche ausschließenden Freiheitslehre und einer gegen das wirkliche menschlich Ethische exclusiven Gottes- und Gnadenlehre, aus pelagianischen und magischen Elementen. Ist dieses zugestandenermaßen der Charakter der romanischen Kirche, so würde es von großer Kurzsichtigkeit zeugen, in der kirchlichen Christologie dieser Zeit, die doch auch nur mit den Begriffen des Göttlichen und Menschlichen wie sie gerade herrschen operiren kann, nur gesunde, keiner Reform bedürftige Bildungen gewahren zu wollen. Womit aber keineswegs die Gesetzmäßigkeit des weiteren Ganges überhaupt geläugnet werden soll. Wird doch selbst das Irrthümliche wo es eingedrungen ist, durch den stärkeren übergreifenden Arm der Wahrheit zu einem gesetzmäßigen Verlaufe angehalten.

Nach dem Ausgeführten kann man auch sagen, daß der Unterschied zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen im Chalcedonense nicht tief genug gefaßt, sondern so bestimmt ist, daß beides, wenn es zusammentrifft, sich vermischt, und das Menschliche in dem Göttlichen untergehen muß, das sich zu ihm nur wie die absolute Macht zu einer endlichen Kraft verhält, und zwar weil der Unterschied nicht ethisch vermittelt gedacht ist. Jeder gibt zu, daß eine Form der Inspiration, in welcher das menschliche Selbstbewußtsein unterdrückt ist, etwas Unethisches und in so fern Pantheistisches hat, als da das einzelne Ich nur noch ein selbstloses Organon der göttlichen Machtwirkung bleibt, der es erligt. Und denken wir uns nun diese Machtwirkung ausgedehnt noch auf den Willen und sämmtliche psychische und somatische Funktionen, ja setzen wir diese Machtwirkung nicht nur

momentan, sondern perennirend und festgehalten in alle Ewigkeit: so kommt dabei noch kein Christus, der des Menschen Sohn, wie Gottes Sohn ist, es kommt nicht eine Sohnes-Stellung für die Menschheit, sondern nur eine bleibende Knechtes-Stellung, wenn nicht weniger, mit einem Worte nur ein Christus heraus, der seine Heimath im Gebiete pantheistischer Anschauungen hat. Der Wille des sich Unterscheidens vom Pantheismus wohnt der Kirchenlehre bei, aber der Unterschied ist nicht zu Ende geführt, denn er ist nicht auf das wahre Gebiet verlegt, mit welchem erst der Pantheismus principiell überwunden, aber der Unterschied auch wieder vermittelt werden kann, nämlich das ethische Gebiet. Dasselbe erhellt auch aus der Erwägung, daß, wenn die Gottheit und die Menschheit überwiegend als φύσεις, als physische Substanzen betrachtet sind, sie vielmehr gerade wesentlich gleich sind, und zwar unmittelbar, eine Gleichheit, vor welcher die Ungleichheit, wie groß sie im Uebrigen auch sein mag, doch wie verschwindet, indem Alles, was nur φύσις ist, einem Gebiete angehört, dem erst das Ethische als ein wesentlich Anderes gegenüber steht. Jene Christologie, die auf jener Gotteslehre und Anthropologie ruht, die wir noch theilweise dem pantheistischen Gebiete zuweisen mußten, findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck freilich erst später in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, — die zwar kein öcumenisches Concil ausgesprochen hat, — wohl aber die Kirchenlehrer der späteren Zeit. So ungerne und spät sie zu diesem Satze kamen: er ist nur das nackte Bekenntniß dessen, was sich mit Nothwendigkeit ergab, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen in der Person Christi sollte verewigt werden. Zu dem Bezeichneten gesellt sich noch ein weiterer Mangel.

Die chalcedonensische Formel stellt sich, im geschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, der Einheit der Natur in Christi Person gegenüber auf die Seite des Unterschiedes und fixirt diesen als eine ewige Zweiheit der Naturen.[50]) Damit entfremdet sie sich

[50]) Sie hat, wie Riedner treffend bemerkt, mehr die gemilderte antiochenische Richtung begünstigt und befriedigt, als die monophysitische.

fühlbar jenem mystischen Totalbild von der Einheit der Person Christi, in der alles Göttliche des Logos als Menschgeworden geschaut wird, und zwar so, daß zugleich dieser Mensch Gott geworden sei. Von jener mystischen Christologie aus angesehen, setzt der jetzt zur Herrschaft gelangende Dyophysitismus die christologische Aufgabe herab zu der bloßen Aufgabe der Combination der zwei Naturen in einer Person,[51]) hofft aber vergeblich, dadurch der Lösung des Problems näher zu kommen. Die Zeugnisse für jenes höhere, ursprüngliche christologische Bild hören zwar zu keiner Zeit gänzlich auf, das religiöse Interesse, das sich vornemlich in ihm concentrirt, bricht immer wieder durch, sei es auch mit Inconsequenzen, oder auf Umwegen. Aber es war im Chalcedonense (und darin dürfte am Klarsten jener Mangel von tieferem religiösem Interesse der Väter sich zeigen, den schon der ganze Geist der Verhandlungen dokumentirt) jenem christologischen Bilde ein Riegel dadurch vorgeschoben, daß ihm Das entzogen wurde, ohne das es sich nicht durchführen kann, und Das auferlegt, mit welchem es nicht besteht. Denn wenn das Chalcedonense von Christi Menschheit nur zu sagen weiß, daß sie, mit Ausnahme der Sünde, uns wesensgleich war, und in der Verhandlung über Eutyches gar nicht daran denkt, daß ihm auch nach seiner Menschheit eine Einzigkeit zuzuschreiben sei, durch welche er, und er allein im Organismus der wahren Menschheit das Haupt ist und die wahre Menschheit darstellt, die durch ihn auch in uns soll realisirt werden, so muß jenes Totalbild der Person Christi gegen das Interesse für die Unterschiede sehr zurückgetreten gewesen sein, und doch war vielleicht nie dasselbe festzuhalten so nöthig, als jetzt, wo man für die Zweiheit der Naturen und ihren unendlichen Unterschied sich entschieden hatte, dessen also doppelt bedürftig war, was dieselben zu vermitteln dienen konnte.

Aus diesem Allem erhellt, daß der Monophysitismus auch

---

[51]) Den Ausdruck „Gottesgebärerin" ließ sich die kirchliche Frömmigkeit freilich nicht mehr entreißen, er stammt aber genau genommen aus einem andern, dem Monophysitismus günstigeren Gelände, der vorchalcedonischen Zeit.

noch ein Recht gegen das Chalcedonense hat, das ihm in der ganzen alten Kirche nicht hat gewährt werden können.[52]) Er geht von der Einheit der Person aus, nimmt also seinen Standpunkt in der Mitte des Christenthums, innerhalb der schon vollzogenen Menschwerdung, und sucht, wie wir sehen werden, von da aus Unterschiede in der Einheit zu erreichen. Die Kirchenlehre geht von jetzt an aus von der Zweiheit der Naturen, beginnt also ihre Construction von dem vorchristlichen Standpunkte aus, und die christliche Einheit ist nicht zum Voraus unerschütterliches Axiom, sondern ihre Gestaltung hängt von dem Verlaufe des wissenschaftlichen Processes ab. Wenn dieser Proceß in der Kirche nun ein stetes Schwanken zwischen einer im Princip pantheistischen Vernichtung des Menschlichen durch das Göttliche, und zwischen einer judaistischen Trennung beider bekundet, so werden wir darin nach dem Obigen nur ein nicht unerwartetes Seitenstück zu der, der romanischen Periode eigenthümlichen Schwankung in der Lehre vom Menschen und von der Gnade zwischen pelagianischer und magischer Denkweise zu sehen haben. Mehr als drei Jahrhunderte hindurch steigerte sich der chalcedonensische Dualismus der Naturen und führte sich gegen monophysitische Reste in der Kirche immer vollständiger durch, bis der Adoptianismus zur Mahnung ward, auch der Einheit der Person das Ihrige zu geben, was aber freilich, in Anlehnung an die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur so geschah, daß der mittelalterliche Zug zum Magischen und zur Transsubstantiation nur um so vollständiger seine Befriedigung fand.

---

[52]) Erst die lutherische Christologie begann diese Schuld zu tilgen.

Zweiter Abschnitt.

Die Sicherstellung und folgerichtige Durchführung der chalcedonensischen Lehre von zwei Naturen.

Vom chalcedon. bis zum Frankfurter Concil 794.

Erstes Kapitel.

Der Dyophysitismus im Kampfe mit dem Monophysitismus.

Vom chalcedon. Concil i. J. 451 bis zum Concil von Constantinopel 553.

Wie sich schon aus den Drohungen der Mönche und ihrer Abgeordneten vor der chalcedonensischen Synode erwarten ließ, gaben sich die Monophysiten dem Concil nicht gefangen und glaubten ebensogut diese Synode als eine Parteisynode bezeichnen zu müssen, wie die Chalcedonenser die Synode v. J. 449. Die Zähigkeit des Widerstandes der Besiegten ist schon aus der geringen sittlichen Achtung, welche die Geschichte dieses Concils einflößt, erklärbar, hatte aber auch ursprünglich religiöse Wurzel. Es trennte sich nun von dem großen Kirchenkörper die monophysitische Partei als Sonderkirche, wie zuvor die nestorianische, nur daß ihre Verbreitung weit bedeutender war. Denn, abgesehen von Illyrien, war in Constantinopel die Partei noch lange mächtig und erreichte es bei mehr als Einem Kaiser um ihrer großen Macht im Oriente (besonders einem Theile Syriens und Armeniens), in Aegypten und Abyssinien willen, daß man oft daran war, die chalcedonensischen Schlüsse durch Stillschweigen zu begraben, wenn nicht gar direkter anzugreifen. [1]) Ihre innere Bedeutung stieg noch dadurch,

[1]) Die unsägliche Verwirrung in allen Kirchen des Orients und des

daß viele ihrer Anhänger philosophischen Geist zeigten und zwar besonders der aristotelischen Philosophie sich zuwandten. So hatte diese Partei nicht blos eine, das unmittelbare christliche Bewußtsein des Volkes ansprechende Art, sondern wußte mit Geschick und zum Theil mit Ueberlegenheit die Wesenseinheit Christi wissenschaftlich zu empfehlen. Es ist wohl richtig, daß dabei schon viel formale Spitzfindigkeit und Scholasticismus zu Tage kommt; es ist darin in gewisser Art ein Vorspiel des Streites zwischen Nominalismus und Realismus; es trat endlich das religiöse Interesse auch bei ihr allmählig mehr zurück. Aber sie verdient doch mehr Gunst und Aufmerksamkeit, als ihr oft zu Theil zu werden pflegt.[2]) Denn wenn die Kirche vom Chalcedonense an den Weg einzuschlagen genöthigt ist, von der Zweiheit der Naturen aus zu sehen, was für die Einheit übrig bleibe, so muß es von Interesse sein, zu betrachten, wie die Monophysiten umgekehrt versuchen aus der Einheit des Gottmenschen heraus und unbeschadet derselben eine Zweiheit, wenn auch nicht von Naturen, so doch von Seiten in Christus zu erreichen. Als ob alle Möglichkeiten in der Christenheit versucht werden sollten, finden wir auch bei ihnen eine interessante und innerlich fortschreitende Manchfaltigkeit, auf die um so mehr zu achten ist, weil vielleicht eine genügendere Christologie erst damit gefunden werden kann, daß der Proceß, der von der Zweiheit zur Einheit strebt, auch wieder dahin fortgeht, aus der Einheit die Zweiheit abzuleiten, mag immerhin dabei die chalcedonensische Entwicklung wenigstens darin vorangehen müssen, daß zuerst der Proceß der Einigung der beiden Seiten fixirt wird.

Die bedeutendsten Männer der monophysitischen Partei sind einerseits Dioskur, Timotheus Ailuros, Patriarchen von Alexandrien, Julianus, Bischof von Halicarnaß, Ste-

---

Occidents durch den monophysitischen Streit und seine Wechselfälle schildert besonders lebendig Nicephorus, K. G. B. XVI, 25.

[2]) Besonders hat neuerdings Gieseler durch seine Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur, T. I. II, 1835. 1838; sowie Baur l. c. II, 37—95 sich um Aufhellung ihrer Geschichte Verdienste erworben.

phanus Niobes und Theodosius;[3]) andererseits Severus aus Pisidien, Patriarch von Antiochien, und Xenaias oder Philorenus, Bischof von Hierapolis oder Mabug beide um's Jahr 500.[4]) Die Ersteren fordern von der Einheit der Person, daß durch sie die menschliche Natur zwar nicht überhaupt aufgehört, aber die Wesensgleichheit mit uns verloren habe. Sie halten sich also an jene Verwandlungslehre, welche das Menschliche vergöttlicht werden läßt. Das Göttliche dagegen soll nicht nach der Natur, sondern nach der Gnade, wie Dioskur sagt, gelitten haben, womit die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, aber zugleich die Macht über ihre actuelle Beschaffenheit behauptet scheint. Beide Naturen erfahren also eine theilweise Veränderung durch einander; die menschliche erhält göttliches Wesen, aber nicht ohne daß sie tauschweise dafür auch menschliche Prädikate an den Logos abgibt, in welchem selbst also das Menschliche fortdauern und gewährleistet sein soll. Diß schließt sich also unmittelbar an Eutyches an. Dioskurs Standpunkt erhellt am Deutlichsten aus seinem Verhältniß zu Christi Leiden. Er ist sehr weit davon entfernt das menschliche Leiden Christi läugnen zu wollen, vielmehr soll nur gesagt werden, daß das Blut Christi Gottes Blut sei, und zwar nicht erst durch Vermittelung der göttlichen Person, sondern seiner Natur nach, weil es sonst nicht himmlisch und unvergänglich wäre. Es wäre profan, meint Dioskur, das Blut Christi gleichen Wesens mit irgend etwas Natürlichem zu nennen. Und ähnlich sagt Timotheus: Homousie habe Christus mit uns nur, sofern er aus unserer gemeinsamen Substanz durch die Mutter geboren sei. Aber diese Gleichheit sei nur der Ausgangspunkt und wäre er von Maria geboren wie ein anderes Kind, so hätte ihre Jungfrauschaft nicht bewahrt bleiben können. Er habe also durch die That des Logos eine andere Menschheit als wir, welche

[3]) Vergl. die Fragmente aus Dioskurs Brief A. Mai, nova coll. Tom. VII, 289, von Timotheus Ailuros ebendaselbst 35. 277. 304. 305. Evagrius III, 14. IV, 39. Photius cod. 162. 227.

[4]) Philorenus schrieb drei Bücher über Trinität und Menschwerdung; cf. Assem. bibl. or. II. S. 25. Ebenso ist von Severus

ohne Zweifel nach seiner Vorstellung schon von Anfang so zu denken ist, wie nach der Auferstehung. Diese Seite des Monophysitismus war dem populären Bewußtsein am Zusagendsten. Derselbe behauptete sich mit solcher Kraft, daß der Kaiser Zeno mittelst des Henotikon v. J. 482 ihn durch eine Formel zu versöhnen suchte, welche das Chalcedonense als nicht vorhanden betrachtete, ja einen ungünstigen Seitenblick auf die Väter desselben warf, aber nicht einmal dabei stehen blieb, die Einheit wie die Zweiheit der Naturen freizugeben, also unparteiisch die Streitfrage als noch unentschieden sich selbst zu überlassen, sondern welche unverkennbar für die Monophysiten (allerdings unter Verwerfung der eutychianischen Vermischungslehre) Partei ergriff, indem sie sich ausdrücklich zum ephesinischen Concil ja auch zu Cyrills Anathematismen bekannte. Durch Zenos Henotikon wäre also dem rein cyrillischen Lehrbegriffe die Durchführung geworden, die Cyrill selbst nicht hatte erreichen können. Aber der Versuch blieb vergeblich. Die Chalcedonenser waren nicht geneigt, den Gewinn, den sie von dem letzten Concil her hatten, so gutwillig wieder aufzugeben. Sie hätten mindestens auch eine Abolition des ephesinischen Concils, das durch das chalcedonensische paralysirt war, fordern müssen, wenn sie nicht den Monophysitismus in cyrillischer Form wollten zur Herrschaft gelangen lassen. Das eben war das Unglück, daß man zu Ephesus zu weit nach Cyrills Seite hin gegangen war, wie zu Chalcedon nach der Seite der Antiochener. Zwei ökumenische Concilien nicht tadellos zu finden oder zu aboliren, wäre nach den Begriffen der Zeit einer Erschütterung aller kirchlichen Grundlagen gleich gekommen, man war also an beide gekettet. Andererseits sind diese Concilien aber von ganz verschiedenem, ja widersprechendem Geiste beseelt gewesen, und so war man auch an den Widerspruch gekettet. Dieser legt sich besonders darin offen dar, daß die Freunde des Chalcedonense einerseits nicht wagten, von dem Ephesinum sich loszusagen, an-

---

eine Reihe von Fragmenten übrig. Ang. Mai. Tom. VII; Leontius, Apologie des chalcedonensischen Concil. Gall. bibl. Tom. XII, 719 f. Mansi VII, 831. VIII, 817. Photius 108. 230.

dererseits aber doch das Henotikon, das nichts anders als Cyrills Lehre will, als einen Widerspruch gegen das Chalcedonense verwarfen. Etwas Geringeres als das Ephesinum und das Henotikon befriedigte wieder die Monophysiten nicht, und so blieb der Kirche nichts übrig, als mit beiden Concilien auch deren Folgen zu tragen.

Die Monophysiten aber hatten jetzt erst eine längere und selbständigere Entwicklung, vornemlich in zwei Linien, deren eine wie gesagt als Ausbildung des Eutychianismus gelten kann, während die andere der Kirche sich innerlich nähert und Cyrills Standpunkt fortbildet. Die ganze Geschichte des Monophysitismus bis ins 7. Jahrhundert zeigt, mit wie vielen Wurzeln er noch mit der Kirche zusammenhängt, ja wie nicht blos er sich nicht von der kirchlichen Entwicklung losreißen kann, sondern auch diese nicht von ihm. Ist er doch nicht einfacher Doketismus, sondern schon eine verfeinerte, vermittelte Gestalt desselben, hat also das Gegentheil des Doketismus als ein Ferment noch an sich. Wird daher das Antidoketische in ihm belebt, was am Sichersten dann eintritt, wenn sich folgerecht aus ihm eine Form entwickelt, welche das Doketische in ihm reiner enthält, dadurch aber auch ihm wie im Spiegel statt dessen was er doch eigentlich möchte, seine Carrikatur vorhält: so kann der Monophysitismus sich auch der Kirchenlehre zubilden. Und wiederum, wenn die Kirchenlehre von einer Einheit der Person nicht blos redet, sondern die Zweiheit der Naturen irgendwie zusammenfaßt, so kann es ihr sehr leicht widerfahren, daß sie zu monophysitischen Sätzen gelangt, wenn nicht gar einen Monophysitismus überbietet, dem es ernstlich darum zu thun ist, in der gottmenschlichen Einheit auch Unterschiede aufzuzeigen. Es ist daher das Herüber- und Hinüberwirken zwischen den Chalcedonensern und Monophysiten eine innere Nothwendigkeit gewesen, und so gewiß es ist, daß die wechselnden politischen Interessen der Kaiser störend in den Proceß zwischen Beiden eingegriffen haben durch Begünstigung bald der chalcedonensischen Lehrweise, bald auch (z. B. unter Zeno und theilweise Justinian, sowie Heraklius) der Monophysiten, theils durch voreilige von Außen herkommende Friedensformeln und Schweigen gebietende Gesetze,

so hat doch der Dialog zwischen der Kirche und dem Monophysitismus im Großen seinen Fortgang.[5]) Die Kirche selbst bleibt unter seinem fortwirkenden Einfluß, so lange sein häretischer Charakter noch nicht evident nachgewiesen ist, ja sie hat in ihrer nächsten Fortbildung nicht wenige monophysitische Lehrsätze aufgenommen, dadurch aber freilich es auch nur zu einer aus sehr heterogenen Elementen zusammengesetzten Christologie gebracht.

Eine starke Handhabe hatte der Monophysitismus in der Kirchenlehre selbst aus alter Zeit, besonders aber vom ersten ephesinischen Concil her, an dem Prädikat der Maria als der Gottesgebärerin; und dessen war er sich auch wohl bewußt. Der immer sich steigernde Cultus der Maria war ein starker Anwalt des Monophysitismus innerhalb der Kirche. Mit gleichem Rechte nun als hiemit Christi Geburt gedacht war als Gottes Geburt, indem als einziges Subjekt für alle Prädikate, auch das Geborenwerden, die göttliche Natur galt, konnten nun auch die Monophysiten verlangen, daß das Prädikat des Leidens und Sterbens dem göttlichen Subjekte beigelegt, also gesagt werde: „die zweite Person der Dreieinigkeit habe gelitten.“ Diß geschah denn auch durch Petrus Fullo (den Gerber), monophysitischen Patriarchen von Antiochien, den Urheber des theopaschitischen Streites. Er stellte die Formel auf: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unsertwillen gekreuzigt bist, erbarme dich unser!“ Die Dreiheit der Anrufung schien den Ortho-

[5]) Mit dem Nestorianismus verhält es sich dagegen anders. Da er sich gegen die byzantinische Unduldsamkeit in das tiefere Asien unter heidnische Oberherrschaft flüchtete, so trat er mehr außer den Gesichtskreis der Kirche. Die Polemik gegen den Nestorianismus geht in dieser zwar fort, z. B. außer Cassian bei Vigilius von Tapsus, Boethius, dem constantinopolitanischen Mönche Leontius, bei dem Presbyter Anastasius u. A., aber die Verhandlung konnte nicht ein fortlaufendes Zwiegespräch sein, das durch neue Momente sich belebt und der beiderseitigen Entwicklung dient, sondern die nestorianische Fortbildung blieb der Kirche im Ganzen unbekannt. Ihre Polemik beschäftigt sich daher nur mit dem alten Nestorianismus, der obenein immermehr zu einer fast mythischen Gestalt wird. Sie hatte aber in sich selbst genug dualistische Elemente.

doxen auf die Trinität zu weisen, also zu enthalten, daß das den drei Personen gemeinsame göttliche Wesen gelitten habe, mithin der Patripassianismus nur in gesteigerter trinitarischer Form hier wiedergekehrt sei. Und wenn auch gesagt würde, nicht das gemeinsame Wesen, sondern nur das des Sohnes habe gelitten, so habe ja der Sohn doch kein anderes Wesen, als Vater und Geist, und Theopaschitismus in dieser Form ließe sich nur bei einer arianisirenden Wesensverschiedenheit des Sohnes von Vater und Geist abwenden. Es ist an sich wohl möglich, daß Petrus in religiösem Interesse das göttliche Wesen des Sohnes selbst als ein solches gedacht hat, das sich aus Liebe in die Leidentlichkeit gesetzt habe, doch fehlen die nähern Nachrichten. Er könnte auch eutychianisch gedacht haben. Dagegen ist es gewiß, daß solche Monophysiten, welche den Eutychianismus verwerfen, die Formel in dem Sinne vertheidigen, daß sie nur um der, mit dem Sohn Gottes vereinigten Menschheit willen, ihm das Leiden zuschreiben. In der Kirche aber drang in diesem letzteren Sinne die Formel, daß Einer aus der Dreieinigkeit gelitten, nach längerem Widerspruch aus Veranlassung des Johannes Maxentius durch, der mit scythischen Mönchen i. J. 519 nach Constantinopel kam und die Anerkennung derselben forderte. Zwar er selbst drang in Constantinopel nicht durch, daher er sich an Hormisdas von Rom wandte, der aber die Formel als häretisch ansah.[6]) Jedoch da die Formel vielen Anhang unter Mönchen und zum Theil auch Theologen fand, unter welchen besonders der Diakonus Fulgentius Ferrandus zu nennen ist,[7]) bei dem Volke aber ohnehin den größten Beifall hatte, so ward sie vom Kaiser Justinian durch ein Edikt vorgeschrieben, von der fünften öcumenischen Synode aber i. J. 553 ihre Verwerfung anathematisirt.[8]) Das Interesse dieser Frage ligt noch besonders darin,

---

[6]) Mansi T. VIII, 498. Anders Johannes II, vgl. Baur II, 72.

[7]) Vgl. Fulgentius Ferrandus (v. Carthago) de duabus in Christo naturis et quod unus de Trinitate natus passusque dici possit. Bibl. Max. Lugdun. IX, 502 f. — Confessio Maxentii ib. S. 534 f.

[8]) Mansi T. VIII, 765 ff. IX, 384. Anathemat. X, vgl. Baur l. c. II, 61—72. Walch, Histor. der Kezer. VII, 248 ff.

daß sie die Aufforderung enthält, die Christologie wieder einmal mit der Trinitätslehre zusammenzuschauen. Ist der Sohn Gottes unauflöslich und ewig mit der Menschheit geeint, ja gehört diese zu seiner Person, so tritt eben damit die Menschheit auch in den Kreis der Trinität ein, denn die Menschwerdung soll nicht blos eine Thätigkeit, sondern auch ein Sein des Sohnes Gottes ausdrücken. Allerdings ist hiermit noch keineswegs eine Veränderung in das innere Wesen Gottes hineingetragen, sofern nur festgehalten wird, daß der Sohn Gottes als solcher nicht gelitten habe; wohl aber ward der Sohn durch die Menschwerdung was er nicht war, ohne Veränderung in dem was er war, und dieses Werden ist entweder nur etwas Accidentelles, ihm Aeußerliches, was damit stritte, daß er ohne Menschheit ewig gar nicht mehr gedacht werden kann, oder hätte, um die Veränderung auch in Beziehung auf das Menschwerdenwollen auszuschließen, zurückgegangen werden müssen auf eine ewige Bestimmung der Menschwerdung, die in Gottes wesentlichem Willen liege. Dahin gieng man nun freilich nicht fort, wohl aber zeigt die Stellung der Frage das Bedürfniß, die immanente ewige göttliche Sphäre mit der ökonomischen zusammenzuschließen, indem diese in jene zurückgeführt wird. Unverkennbar aber waltet dabei auch ein religiöses Interesse, und zwar wohl noch ursprünglicher als das logische. Die Gottheit des Sohnes soll in der ganzen Majestät, in welcher sie innerhalb der Trinität vor Augen steht, an dem Werke der Versöhnung, an dem Leiden für die Welt, sich betheiligen. [9])

[9]) Anders lautet z. B. noch das Wort des Amphilochius von Iconium, (A. Mai, Tom. VII, S. 15 a) der nicht blos das Leiden der Gottheit in ihrem eigenen Wesen, sondern auch den Satz verwirft: Die Gottheit leide am Fleisch oder durch ihr Fleisch. Man könne nur sagen, Christus leide. Der Logos eigne sich zwar was seinen Tempel betreffe an, aber leide dabei nicht selbst. Vgl. das Weitere bei Baumgarten-Crusius, Compend. der Dogmengeschichte S. 203 und 204. Baur, Trin. II. S. 61—68. — Die nothwendige Folge der kirchlichen Anerkennung dieses Satzes war, daß der Begriff der Person auch in Beziehung auf den Vater und Geist dem der Person des Gottmenschen analog geformt, die Unterschiede also mehr dem Tritheismus zugebildet werden mußten. Es ist daher

Wie der Theopaschitismus der innigen Einheit der Person dadurch dienen will, daß er möglichst auch das Menschliche sich will in das Göttliche hinein reflektiren lassen, so führte dasselbe Interesse auch dazu, die Menschheit dadurch der göttlichen Seite zu nähern, daß sie innerhalb der Unio ihr verähnlicht gedacht wurde. Darüber nun war zwar allgemein kein Zweifel, daß irgendwie Christi Menschheit durch die Verbindung mit dem Logos nicht etwa blos geehrt, sondern erhöht sei, wenigstens seit der Auferstehung: und da es allgemeine Voraussetzung war, was Johannes Cassianus († 448) in der Schrift de Incarnatione Domini, ed. Cratander 1524, S. 17 sagt: nec quasi per gradus et tempora proficientem in deum, alterius status fuisse ante resurrectionem credamus Christum, alterius post resurrectionem sed eiusdem plenitudinis atque virtutis (Citat aus Leporius, vergl. Cassian selbst, S. 47 u. 137), so mußte folgerichtig auch für die Menschheit der Stand der Erniedrigung an sich aufgehoben sein, wenn nicht ihr oder der Gottheit Wille die Knechtsgestalt wieder setzte, die durch die Unio ausgeschlossen war. Aber die Lehre von einer unmittelbar absolut fertigen Menschwerdung war in der Kirche noch keineswegs so bestimmt und folgerecht durchgearbeitet, daß nicht im Widerspruch damit ein stetiger, ja für die Menschheit natürlicher Zustand anfänglicher Unvollkommenheit, Schwäche und Entwicklungsbedürftigkeit statuirt worden wäre. Die monophysitische Richtung nun mußte dazu dienen, auch in diesem Punkte die Kirche in Entscheidung zu setzen. Eine Partei derselben,

---

nicht zufällig, noch blos aus aristotelischer Philosophie abzuleiten, daß im 6. Jahrhundert angesehene Monophysiten wie Johannes Askusnages und Johannes Philoponus sich dem Tritheismus zuwandten, gegen den dann der Monophysit Damian den Tetradismus aufstellte. Daß der Begriff der trinitarischen Person früher in der Kirche auch anders gefaßt wurde, haben wir Bd. I, S. 904—938 gesehen. Auch traten Kirchenlehrer z. B. Eulogius von Aler., (A. Mai VII, 18) Anastasius Sinaita (Galland. XII, 240) de Trin. dem entgegen, und lenkten zum Standpunkt sec. IV zurück.

durch Julian, Bischof von Halicarnaß gestiftet, Julianisten, glaubt um der Einheit der gottmenschlichen Person willen lehren zu müssen, daß Christi Leib, wesentlich mit dem Logos vereint, das unzerstörliche Leben desselben (ἀφθαρσία) nach physischer Nothwendigkeit als ihr durch Gnade gewordenes Eigenthum, gleichsam als höhere zweite Natur, durch welche die erste aufgehoben sei, schon vor der Auferstehung besessen habe. Ihre Gegner nannten sie daher Aphthartodoketen, was sie ihnen mit dem Namen Phthartolatren zurückgaben. Darüber natürlich waren sie Alle Eins, daß Christi Menschheit auch belebende Kraft habe, und daß der Logos, der das Leben ist, ihr Leben sei. Aber erstens gaben die Kirchenlehrer nicht zu, daß die Mittheilung der göttlichen Kraft an die Menschheit an der Natur dieser etwas verändert habe, oder dadurch ihre Homousie mit uns beeinträchtigt sei; indem vielmehr diese Mittheilung nur eine Steigerung ihrer Kraft müsse genannt werden (augmentum nach Leo). [10]) Zweitens wollten sie nicht zugeben, daß die Menschheit Christi diese höheren Prädikate als natürlichen Besitz habe. Aber offenbar widersprach sich dieses Beides; bringt die göttliche Mittheilung nur die Vollendung der Natur selbst, so ist das Mitgetheilte zu dieser vollen Natur zu rechnen, und gehört es nicht zu dieser Natur selbst, so bringt es, gleichwohl ihr mitgetheilt, die Natur aus ihrem eigenen Wesen heraus, und selbst die Aufhebung der menschlichen Unvollkommenheiten ist dann gleichsam eine bleibende Ekstase oder Entrückung der Menschheit aus ihrem eigentlichen Wesen und nicht ihre eigene Vollendung. Und da der magische Begriff der Gnade auch in der Kirche schon Geltung genug besaß, so konnten diese Monophysiten mit um so mehr Recht Zustimmung dazu verlangen, daß die Menschheit Christi durch die Unio von Anfang an aufgehört habe der unsrigen wesensgleich zu sein, vielmehr in ein anderes Sein übergegangen sei. Sie bilden daher jene Sätze von Eutyches und Dioskur dahin fort, es könne von Christi Menschheit nicht gesagt werden, daß sie nach der Physis, wie sie ihr seit der Unio zukommt, den

---

10) s. o.

menschlichen Schwächen und Leiden zugänglich war, sondern Christi Leib so gut wie die Gottheit sei an sich oder nach seiner Natur auch über die physischen, tadellosen Bedürfnisse und Schwächen (πάθη ἀδιάβλητα) erhaben. Er ist ἄφθαρτος und hatte die Beschaffenheit des Leibes Adams vor dem Falle an sich, welcher, wenn Adam nicht sündigte, auch nicht sterben konnte. Diese Uebernatürlichkeit des Leibes Christi sollte die Wirklichkeit desselben nicht läugnen, wohl aber meinten sie, die Liebe Christi um so stärker hervorzuheben, da sie nun das Leiden nicht blos, sondern auch die Möglichkeit des Leidens einem freiwilligen Liebesacte zuschrieben, durch welchen Christus sich erst der Unleidentlichkeit seines Leibes begeben, und in die Leidensfähigkeit, so wie in das Leiden versetzt habe. Wir haben schon oben gesehen, wie auch Hilarius von Pictavium hieran streifte, wiewohl er durch seine Lehre von der Entäußerung die unmittelbare Vergöttlichung der menschlichen Natur moderirte. Dem religiösen Interesse wäre auch (wenn die Julianisten nicht einem physischen Proceß in Betreff der Folgen der Unio gehuldigt hätten) vollkommen genügt gewesen mit dem Satz: daß Christi Menschheit zwar nicht ohne die natürliche Schwäche und Leidensfähigkeit war, daß aber jede äußere Ursache des Leidens, so wie die Sterblichkeit durch die geistige Kraft Christi überwindlich gewesen wäre, wenn nur sein ethisches Wesen dieses zur Aufgabe gesetzt hätte. Und in der That haben, nach der Angabe des Timotheus [11]) einige Julianisten gesagt, Christi Leib sei der Potenz nach (δυνάμει) φθαρτὸς geblieben, aber durch die Kraft des Logos über die Wirklichkeit der φθορὰ hinausgehoben worden. Doketismus wollten sie darum noch keineswegs, sondern nur den Liebesact

[11]) De recipiendis haereticis Cotelerii Monum. eccl. Graec. T. III. 397. Das wird auch die Meinung des Philoxenus sein, wenn auch er die Identität des Leibes Christi mit dem des Adam behauptete· potuit non mori, nicht aber non potuit mori. Vgl. über die Julianisten oder Gajaniten Leontius de sectis Actio V, 3. bei Galland. Bibl. XII, 640. Nicephorus l. c. XVII, 29. A. Mai Coll. N. l. c. und Assem. Bibl. Vatic. Catal. T. I, 3. S. 229 f. Gieseler l. c. P. II, 4—10.

Christi, durch den er seinen Leib zum Leiden bestimmte, nicht aber blos der vergöttlichenden Einwirkung sich enthielt, um so mehr hervorstellen. Aus dem Angegebenen wird begreiflich, daß auch in der Kirche jener Zeit solche Sätze als Verherrlichungen Christi, seiner Majestät und Liebe, Anklang finden konnten. Und in der That hat wiederum Justinian versucht die Lehre der Aphthartodoketen durch ein Glaubensedict zur kirchlichen zu stempeln. Aber es fand keine kirchliche Anerkennung; die Kirchenlehrer sahen, daß bei der Annahme solcher Entrückung der gemeinmenschlichen Physis Christi in eine übernatürliche Natur vermöge unmittelbarer physischer Wirkung der Unio — die Menschheit selbst in allen ihren wesentlichen Bestimmungen der Quantität und Faßbarkeit, der Sichtbarkeit, Begränztheit und Qualität aufgehoben und ein anderes Wesen, d. h. eigentlich das Göttliche an die Stelle gesetzt, mithin durch diese absoluteste Wirkung der Unio die Menschwerdung geläugnet wäre. Nur momentan, für bestimmt praktische Zwecke würde so die Menschheit zur Wirklichkeit hergestellt, die für gewöhnlich nicht mehr vorhanden vielmehr höchstens der Potenz nach, sei es im Willen des Logos, sei es in der übernatürlichen Leiblichkeit fortdauerte. Eine Partei der Julianisten gieng bis dahin fort, daß Christus seit der Menschwerdung auch nicht nach seiner Menschheit die Creatürlichkeit beizulegen sei, sondern daß Christus auch als Mensch, Gott und Schöpfer genannt werden und darum Gegenstand der Anbetung von Anfang an sein müsse. [12]) Diese Partei, Aktisteten genannt, während sie ihre Gegner Ktistolatren nannte, will also bis dahin fortschreiten, alles Menschliche in Christus von Anfang an als göttlich zu denken. Reinen Doketismus scheinen auch sie so wenig gewollt zu haben, als

[12]) Timotheus de recept. haeretic., Cotelerius monum. Eccl. graec. T. III, 398. Assem. bibl. orient. T. II. Die Julianisten hatten besonders in Armenien ihren Sitz; in Aegypten entsprechen ihnen die Gajaniten. Ihr Gegner ist der monophysitische Patriarch Damian der sich zu Severus hält. Im achten oder neunten Jahrhundert scheinen sie in Syrien und überhaupt in Asien, mit Ausnahme Armeniens, untergegangen, nicht minder in Aegypten; aber ein Theil drang nach Aethiopien und Nubien, wo sie einen eigenen Patriarchen hatten.

die apollinaristische Lehre von einer ewigen Menschheit in Gott selbst. Vielmehr dürften sie zu ihrer Ansicht dadurch gekommen sein, daß die Menschwerdung nach allgemeiner monophysitischer Lehre sich durch Negation jeglichen Substrates für die menschlichen Prädicate vollzogen haben sollte. Indem nun so der Logos sich nur mit menschlichen Prädicaten charakterisirt, und noch dazu von Anfang an alle diejenigen Prädicate negirt, die an ein menschliches Werden erinnern, so schien für die Kreatürlichkeit das Substrat zu fehlen, ja dieses Prädicat keine Stelle mehr für Christus zu finden. [13]) Das aber darf man wohl sagen, daß, wenn das Fortbestehen des Menschlichen als solchen damit vereinbar sein soll, daß es vom Anfang der Unio an alle Prädicate verlor, die mit dem göttlichen Sein, mit der Eingliederung in das göttliche Wesen unvereinbar wären, so ist das menschliche Wesen und das göttliche auch an sich nicht verschieden, sondern nur accidentell, und diese accidentellen Differenzen hebt dann die Unio auf.

Dieser Satz von der Wesensgleichheit des Göttlichen und des Menschlichen überhaupt, und zwar der unmittelbaren, ist nun von einem der bedeutendsten Monophysiten Stephanus Barsudaili [14]) um d. Jhr. 488 aufgestellt worden. Er soll gelehrt

---

[13]) Alle monophysitischen Sätze, welche theils Menschliches auf Gott, theils Göttliches auf den Menschen übertragen, beides im Interesse einer innigen Einheit der Person, hat die lutherische Lehre in der communicatio idiomatum angenommen, nur aber auf Grund einer bleibenden Zweiheit der Substanzen. Von hier aus stellt sich die lutherische Lehre als eine Combination des Chalcedonensischen und Monophysitischen Typus, aber freilich in einer Form dar, in welcher noch mehr eine Zweiheit von Schichten auf einanderfolgender Lehrbildungen als eine innige Durchdringung beider wahrzunehmen ist.

[14]) Barhebräus oder Abulpharagius gibt an, er habe seine Ansichten in einer Schrift niedergelegt, als deren Verfasser er den Lehrer des Dionysius Areopagita, Hierotheus, angegeben habe. Vgl. Assem. Bibl. Orient. T. II, S. 30 f. 290. 291. Barsudaili war nach dem Zeugniß des Xenaias ein gelehrter Mann und Schriftsteller, besonders Commentator von heiligen Schriften, aus Edessa. Gegen ihn schrieb Xenaias einen warnenden Brief nach Edessa, in welchem er als seine Lehre angibt, daß die Strafen

haben: wie Vater, Sohn und Geist Eine Natur sind und der Leib des Wortes mit diesem wesensgleich ist, so wird auch jegliche Kreatur der Gottheit wesensgleich (consubstantiell) werden.

Er scheint jedoch nicht eine unmittelbare wirkliche Göttlichkeit aller Dinge angenommen zu haben; denn die Stelle: „heute und morgen thue ich Wunder, und am dritten Tage werde ich enden" erklärt er so: „Wir stehen am sechsten Wochentage (Freitag) der die gegenwärtige Weltzeit bezeichnet die er auch die böse nennt; der Sabbath, Christi Ruhetag nach dem Tode, scheint ihm chiliastisch eine Sabbathzeit bedeutet zu haben, worauf die perfectio folge, wo Gott Alles in Allem, Alles gleicher Natur und gleichen Wesens mit Gott sein werde. Daher darf auch des Xenaias Anklage, daß er die Taufe aufhebe und die Sakramente, wohl nicht so verstanden werden, daß er den Unterschied von Natur und Gnade überhaupt fallen laße, sondern vielleicht origenistisch (vgl. Assem. I, 303) hat er die Wiederbringung aller Dinge durch Vermittlung wie von Strafen für die Bösen, so von Christi Erscheinung angenommen. Damit besteht aber wohl, daß er potentiell Alles als wesensgleich mit dem Göttlichen kann angesehen haben. Glaubwürdige Männer, sagt Xenaias, haben ihm berichtet, sie haben in seiner Zelle die Inschrift gefunden: „die ganze Natur ist wesensgleich mit Gott", er habe aber aus Furcht vor der darüber entstandenen Aufregung die Inschrift wieder ausgelöscht. Wenn nun auch gerathen sein dürfte, ihm rohen Pantheismus nicht zuzuschreiben, so muß er doch die pantheistische Ansicht, die nach dem Früheren hinter dem Monophysitismus schlummert, folgerichtiger entwickelt haben, und es ist kein gerechter Grund zu zweifeln, daß er nicht blos gesagt hat, die göttliche Natur und die menschliche seien

des Jenseits nicht ewig währen, sondern die Gottlosen, wie auch die Dämonen, durch Feuer gereinigt, Barmherzigkeit erlangen werden. Am Ende werde, wie Paulus sage, Gott Alles in Allem sein und Alles in die göttliche Natur verwandelt werden. Eine verwandte Erscheinung dürften auch die Ἰσόχριστοι, origenist. Mönche in Aegypten sein. Siehe Evagrius K. G. 4, 38. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogmengeschichte S. 207.

in Christus zur Wesensgleichheit gebracht, sondern die Menschheit überhaupt sei wesentlich göttlich. Er scheint nämlich nicht einmal wie Origenes eine Freiheit, sondern vielmehr ein Fatum statuirt zu haben. [15])

Wenn die bisher betrachteten Monophysiten als Fortsetzung des Eutychianismus angesehen werden können, und ihnen immermehr der Unterschied des Menschlichen vom Göttlichen sich verwischt, so ist dagegen jetzt noch die zweite bedeutendere Hauptklasse derselben zu betrachten. Die vornehmsten Monophysiten Xenaias oder Philoxenus und Severus versuchten, in der Einheit einen aufbewahrten Unterschied des Göttlichen und Menschlichen aufzuweisen. [16]) Xenaias hält zwar auch an dem Satz fest: Einer aus der Dreieinigkeit ist gekreuzigt, [17]) auch will er nur von freiwilligen, nicht natürlichen Leiden Christi wissen. [18]) Aber das Letztere konnte er, auch wenn er es nicht blos von der Gottheit sagt, so meinen, daß die Menschheit Christi die Nothwendigkeit des Leidens nicht gebracht hätte, wenn der Sohn Gottes sich nicht freiwillig dazu bestimmt hätte. Er hat [19]) in acht Sätzen seine Lehre zusammengefaßt und die Eutychianer verworfen, die er Phantasiasten nennt. Die Person des Sohnes

[15]) Assem. II, 32.

[16]) Ueber Xenaias vgl. Assem. II, S. 10—46; über Severus Leontii Monachi Hierosol. Apolog. Conc. chalcedonens. (um 610). Galland. Tom. XII, 719—750. Leontii Byzantini solutiones argumentationum Severi, ibid. 708—715. Ang. Mai. Tom. VII, S. 8. 9. 71. 73. 123. 136 ff. 151. 277—281. 283 f. 285—290 und 307. Beide blühten im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts, hatten Zeno's Henotikon angenommen, und lebten in bischöflichem Ansehen als Patriarchen bis zur Verfolgung des Monophysitismus unter Justinian um 522. Beide zusammen können als Stifter desjenigen Monophysitismus bezeichnet werden, den die Jacobiten bis auf diesen Tag festhalten, und welcher sich auch in Aegypten wahrscheinlich seit Damian die Herrschaft errang. Die Kopten huldigen ihm noch heute.

[17]) Assem. l. c. S. 28.

[18]) Assem. S. 4.

[19]) In einem Buche de trinitate et incarnatione, Assem. 25 ff. Vgl. besonders S. 29.

selbst, Gott das Wort, sagt er, stieg vom Himmel und wohnte persönlich in der Jungfrau, derselbe ist aus der Jungfrau Mensch geworden, aus ihrem Fleisch und ihrem Gebein, persönlich ohne Verwandlung; ist ein sichtbarer, tastbarer, zusammengesetzter Mensch geworden, während er als Gott in seiner Geistigkeit, Feinheit und Einfachheit blieb, wie sie Gott ziemt. [20]) Derselbe, der Gott ist, wurde Mensch, also auch derselbe, der Gott ist, wurde geboren aus der Jungfrau, aus der er seinen wahren Leib hat. Er ist nicht ein Anderer und Anderer, kein Anderer war das Kind das gesehen wurde und der erhabene höchste Gott, das Wort. Auch wuchs jene Eine Person Gottes, die Mensch wurde, nicht in eine Zweiheit empor, sondern in allen Worten, Thaten, Wundern und Leiden, wie verschieden sie sind, ist nur Ein und derselbe Gott das Wort, Mensch geworden ohne Verwandlung, und wie Christo oder dem Sohne das Werk des Leidens und Todes zugeschrieben wird, so ist es auch tadellos zu sagen, daß Gott oder das Wort gekreuzigt oder gestorben sei. Denn jener Eine Eingeborene in der Welt Erschienene und in allem Menschlichen, außer der Sünde Versuchte ist Christus, der Sohn von Natur, der Sohn von Natur aber muß auch Gott von Natur sein, hat also der Sohn gelitten, der nicht durch Gnade, sondern durch Natur Sohn ist, so hat Gott gelitten und ist gestorben, nicht aber ein Mensch, der von ihm getrennt oder ihm folgsam ist, oder in welchem er wohnt, wie Einer in einem Andern. Er will Eine Natur weder so daß die Gottheit oder Menschheit absorbirt würde durch Verwandlung der Einen in die Andere, noch so, daß durch doppelseitige Verwandlung oder Vermischung ein drittes, gleichsam chemisches Produkt gesetzt würde, sondern er will Eine Natur, die aus zweien geworden, nicht einfach, sondern doppelt sei. Der technische Ausdruck dafür wurde μία φύσις σύνθετος oder μία φύσις διττὴ. Seele und Leib sind ihm und den Seinigen gleichfalls das vornehmste Bild, nur daß diese beiden nicht als zwei besondere Theile oder Substanzen von ihnen können gedacht

[20]) Xenaias war, wie manche Monophysiten gegen den Bilderdienst, ja gegen die Abbildung unkörperlicher Wesen. Gott müsse im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Assem. II, S. 21.

worden sein. Um dieses Bild unschädlich zu machen, sagen nun die Kirchenlehrer: auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, nur mißbräuchlich rede man von Einer menschlichen Natur. [21])

Obwohl Xenaias in so großem Ansehen der Orthodoxie bei den Monophysiten stand, daß Severus im Streite mit Julianus ihn um sein Urtheil bat, so ist doch eigentlich Severus, der Patriarch von Antiochien seit 511, der wissenschaftliche Stimmführer des compactesten Theiles der Partei auch für die spätere Zeit, und mit ihm beschäftigt sich auch vornemlich die bedeutendere kirchliche Polemik. Die nach den Berichten über ihn vorhandene Schwierigkeit, seine Ansicht zu treffen und im Zusammenhange zu überschauen mag sich theils durch seine Stellung zum Henoticon des Kaisers Zenon erklären, dem er sich anschloß, in Folge dessen er mit seiner Partei sich als noch in der Kirche stehend betrachtete, theils im Zusammenhange damit aus der Stellung zu Cyrill von Alex., mit dem er in allen Hauptpunkten eins sein wollte und war, dessen Nachgiebigkeit gegen das orientalische Symbol auch mit in den Kauf zu nehmen war. [22]) Bei dieser Lage der Dinge wird man auf seine Worte genau achten müssen; denn bei der vermittelnden Stellung die er sucht, schmiegt er sich den hergebrachten kirchlichen Formeln so viel als möglich an, gibt aber auch Auskunft über den Sinn in welchem er das thut.

---

[21]) So der römische Bischof Gelasius I. de duabus naturis in Christo adv. Eutych. et Nest. Bibl. Max. PP. Lugd. T. VIII, 699 ff., 702. Daran schloß sich in der spanischen Kirche der Lehrtropus an, daß Christus sei Eine Person aus drei Substanzen (oder Naturen) zusammengesetzt; s. u. Gelasius zieht wie Leo auch das heil. Abendmahl herbei. Wie die Elemente obwohl durch den heil. Geist in die göttliche Substanz versetzt doch in suae proprietate naturae verbleiben, so auch die menschliche Natur in Christus.

[22]) Timotheus (nicht wie Leont. von Jerusal. will, der Ailuros, vgl. Gieseler l. c. I, 7.) sagt nach Galland. T. XII, und A. Mai. l. c. 138 er habe, wie Noahs Söhne, die Blößen des Vaters Cyrill zu decken gesucht und sei dadurch in den Schein von Widersprüchen gefallen. Daß diese nicht blos Schein seien, ist die stets sich wiederholende Behauptung der Polemik aus der Kirche gegen ihn.

Cyrill, sagt er, habe mit Recht gelehrt „aus zwei Naturen", aber daraus habe das Chalcedonense gemacht: „in zwei Naturen", und nehme auch nach der Unio eine fortdauernde ἐνέργεια auch der Menschheit Christi an. Und Leo gehe so weit, zu sagen, daß Christus das Menschliche gethan habe nach der menschlichen Natur, das Göttliche nach der göttlichen, während vielmehr seit der Unio Alles gottmenschlich sein müsse. Allein eine rein menschliche ἐνέργεια setze auch ein rein menschliches Substrat oder eine rein menschliche Monas voraus, neben der göttlichen: einen zweiten Brennpunkt als wirkende Ursache der rein menschlichen Thätigkeit. Aber das zerstöre die Lebenseinheit. [23]) Wolle man nun diese Zweizahl von Substraten oder Subjecten (ὑφεστῶτα) nicht, so müsse man auch nicht die Zweizahl der Thätigkeiten wollen. Und wiederum, wolle man die Einheit dieser, so müsse man auch die Zweizahl der Naturen ausschließen, als besonderer, für sich bestehender Brennpunkte (μονάδες ἰδιοσύστατοι). Er argumentirt also aus der gottmenschlichen Beschaffenheit der erlösenden Thätigkeit für die Einheit auch der Natur.

Aber auf der andern Seite will auch er von οὐσίαι, φύσεις, ἰδιώματα innerhalb der Person Christi reden. Er verwirft nicht blos den Eutyches, sondern will so gut als Nestorius die Eigenschaften auch der menschlichen Seite fortdauernd setzen auch nach der Unio und im Unterschied von den göttlichen. Aufs Entschiedenste erklärt er sich gegen einen julianistischen Monophysiten, den Grammatiker Sergius sowohl wider die Vernichtung der einen Natur durch die andere, als gegen eine Vermischung beider durch Ausgleichung, [24]) vielmehr dauern noch verschiedene Naturen unverkürzt und unverändert, also, wie Leontius von Jerus. sagt,

[23]) A. Mai VII, 71. ἡ σύνοδος καὶ Λέων — δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο τούτων ἐνεργείας (φυσικὰς, καὶ διττὰ θελήματα vgl. das flg. Frgm.) ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες, οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα.

[24]) Galland. XII, 736. Epist. ad Serg. II. ἆρα γὰρ ἤρχθη μὲν (beides Sergius Ansicht) ἡ ἕνωσις ἐκ συγχύσεως, καὶ πέπαυται ἡ σύνθεσις καὶ εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; ἵνα, ὡς λέγεις, ἡ ἁγία τριὰς φυλαχθῇ τριὰς, καὶ μὴ περιττὸν πρόσωπον παραδέξηται.

nach Quantität und Qualität gleichbleibend, in Christus fort. [25]) Und doch erklärt er sich aufs Bestimmteste gegen eine fortdauernde Zweizahl der Naturen, der göttlichen und der menschlichen und anathematisirt die chalcedon. Synode. Wie reimt sich das Alles? Meint er etwa, wie wir das bei Cyrill fanden, nur dieses: in Gedanken könne man auch nach der Unio noch die zwei Naturen unterscheiden, nur entspreche ihnen nichts mehr in der Wirklichkeit obschon aus zwei realen verschiedenen Factoren die wirkliche Einheit wurde? Oder läßt er die Mehrheit der *οὐσίαι* zuweilen zu mit Beziehung auf den Ursprung dieser Person aus zwei Naturen, sofern man sagen kann, das Bewirkende daure im Bewirkten doch auch irgendwie fort? Allerdings braucht er auch diese Unterscheidungen (die eine z. B. A. Mai VII, 136[a]. 278[b]; die andere 280[b]), aber sie genügen nicht, weil er wirklich ernstlich, besonders im Kampf mit den Julianisten, eine fortdauernde Mehrheit von Naturen auch in Christus will, ebenso beharrlich aber immerfort gegen die Zweizahl von Naturen in Christi Person sich erklärt. Wir werden nur dadurch Licht erhalten, daß wir sagen: er hat das Wort Natur in dem Sinne genommen, wie man auch von der Natur oder dem Wesen der Gerechtigkeit und jeder Eigenschaft sprechen kann. In diesem Sinne hat er freilich eine Vielheit von Naturen in Christus auch nach der Unio annehmen können, die sich alle in Einem Brennpunkt vereinigen, die im höhern Sinne Natur *μία φύσις* sei oder *ὑπόστασις*; aber gegen die Zweizahl der Naturen hat er sich beharrlich verwahrt, weil da das Wort Naturen die Be-

---

[25]) Severus contra Joannem Grammaticum lib. II, cap. I, bei Galland. XII, 735. *καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις, μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις* ib. 736. Ad Serg. Ep. III, sagt er, er habe den Julianisten bewiesen durch viele Zeugnisse, man dürfe den Immanuel nicht nennen, *μιᾶς οὐσίας τε καὶ ποιότητος καὶ ἑνὸς ἰδιώματος*. Kein Vernünftiger werde sagen, daß die Natur des Logos und die beseelte, vernünftige Menschheit hypostatisch mit ihm vereinigt geworden sei *μιᾶς οὐσίας καὶ ποιότητος*. Das Wort *φύσις* braucht er weniger gern innerhalb der Unio, doch im Sinne von *οὐσία* läßt er es sich gefallen.

deutung zweier besonderer Monaden, Brenn- und Sammelpunkte von Eigenschaften bekommen hätte, während er nur Einen solchen Focus in Christus zugeben zu können glaubte. [26])

Severus denkt also die Menschwerdung so, daß alle menschliche Eigenschaften in ihrer Natur oder ihrem Wesen unverändert sind, aber eingeordnet dem Ganzen der Hypostase und zwar so, daß die menschlichen Eigenschaften keinerlei eigenen Mittelpunkt oder Focus mehr haben, keine besondere Monas mehr bilden, sondern die Brennpunkte seien Eins geworden, die Monaden seien zusammengesetzt, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen seien nicht mehr für sich (*μονάδες ἰδιοσύστατοι*) sondern bilden eine Synthese, [27]) und alle Idiome haben ihre Subsistenz in dieser zusammengesetzten Hypostase oder Natur. Daher müsse man sich nach dem Vorgange des Weisen, des Dionysius Areopagita, des Ausdruckes bedienen: durch die Menschwerdung Gottes (*ἀνδρωθέντος θεοῦ*) sei Eine gottmenschliche (*θεανδρικὴ*) Natur und Hypostase mithin eine zusammengesetzte entstanden und habe auch eine neue, die gottmenschliche Thätigkeit, als eine zusammengesetzte geübt (*θεανδρικὴ ἐνέργεια*).

Am liebsten führte Severus für seine Ansicht das Wandeln Christi auf dem Meere an. Es könne dieses doch nicht rein menschlich genannt werden. Andererseits komme ebensowenig der göttlichen Natur für sich das Wandeln zu. Es sei also gottmenschlich. [28]) Wie könne man da noch mit Leo sagen: „der

---

[26]) Obige Erklärung wird belegt durch das Fragment ib. 736: *ἀναθεματίζοντες τοίνυν τοὺς διαιροῦντας τὸν ἕνα χριστὸν μετὰ τὴν ἕνωσιν τῇ δυάδι τῶν φύσεων, οὐ δι' αὐτὸ τὸ λέγειν φύσεις ἢ ἰδιότητας, ἢ ἐνεργείας ὑπαναθεματισθέντες τοῦτο φαμὲν, ἀλλὰ διὰ τὸ λέγειν δύο.* Diese Monophysiten sagten: *πᾶς ἀριθμὸς ἰδιοσυστάτων ἐστὶ δηλωτικός.* A. Mai VII, 64[a] und 278[b]. Aus der Schrift gegen den Grammat.: *ἰδοὺ, τὸ μὲν δύο σκοπεῖν, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον ἐφίσταται διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ·* ib. 279: *πῶς οὐ καταγέλαστον καὶ τὸ λέγειν δύο ἰδιότητας ἢ δύο ἐνεργείας; πολλὰ γάρ ἐστι καὶ οὐ δύο μόνον ἑκάστης φύσεως.*

[27]) Galland. XII, 735. Ep. ad Solonem.

[28]) A. Mai. S. 285. 286.

Logos wirkt was des Logos, der Leib was des Leibes ist; jener strahlt in den Wundern, dieser unterligt dem Leiden?“ Da habe man nur eine relative Gemeinschaft der Naturen, eine Einheit der Beziehung (σχετικὴ κοινωνία τῶν μορφῶν καὶ ὑπὸ γνωμικῆς διαθέσεως) wie sie Nestorius wolle. Sage man aber: die menschliche Natur sei durch den Logos in dessen Herrlichkeit und Kraft gerückt, so sei das wahr, aber nur sei damit wieder Leos Wort im Widerspruch: „jede Natur bewahre unverrückt ihre Eigenthümlichkeit.“ Vielmehr habe der Logos in manchen Fällen der menschlichen Natur nicht gestattet, nach ihren Gesetzen thätig zu sein, z. B. bei jenem Wandeln auf dem Meere und bei der Auferstehung. Beides gehe über die Gesetze der menschlichen Natur, sei eine theilweise Aufhebung derselben. Denn der Tod traf den Leib nach physischem Gesetz (gegen die Julianisten A. Mai VII, 287), wie auch die Lanze ihn physisch verwundete, weil der Logos freiwillig wollte; und so lag auch die Auferstehung über das Gesetz des gestorbenen Leibes hinaus. — Die Kirchenlehrer suchten sich durch die Unterscheidung zwischen dem Widernatürlichen und Uebernatürlichen zu helfen. Solche Kraftmittheilung Seitens des Logos gehe zwar über die menschliche Natur, sei aber keine Beraubung an ihr, keine Aufhebung, sondern eine Erhöhung ihres Wesens. Es ist aber schon bemerkt, daß sie dadurch in Widerspruch kamen mit der sonstigen Lehre von der Wesensverschiedenheit beider Naturen. Denn denken wir diese Kraftmittheilung ohne Maaß, so hat die menschliche Natur als ihr Eigenthum und wahres, ja wahreres Wesen die göttlichen Eigenschaften, die das göttliche Wesen constituiren. Man könnte freilich denken, Severus werde im Kampfe mit den Julianisten genöthigt gewesen sein, doch wieder an die Stelle gottmenschlicher Thätigkeiten einen Unterschied zu setzen zwischen menschlichen und göttlichen. Aber er konnte sagen: obwohl die Eigenschaften der menschlichen und der göttlichen Natur unverändert in Christus bleiben, so sind doch beides Eigenschaften der Einen zusammengesetzten Natur oder Person des Logos; dieser hat sich diese Eigenschaften und Leiden der menschlichen Natur angeeignet, und je nachdem sein Werk es verlangte den Leib

seinen physischen Gesetzen überlassen und das menschliche Leiden sich angeeignet, oder seine göttliche Energie bewiesen und daran den Leib Antheil nehmen lassen. Von Julian unterschied er sich dann so, daß er die Gesetze des menschlichen Leibes nur momentan suspendirt sein, potentiell aber fortdauern ließ, während Julian auch eine solche momentane στέρησις der menschlichen Seite als einen Beweis gegen die unveränderte Fortdauer der menschlichen Eigenschaften und daher für folgerichtiger das ansah, überhaupt statt dieser Unveränderlichkeit eine Verwandlung des Fleisches Christi in die göttliche Unsterblichkeit seit der Unio zu statuiren.

Die menschliche Seele Christi zog Severus, wie die bisher besprochenen Monophysiten überhaupt, nicht in nähere Betrachtung. Die Stelle: nicht wie ich will, sondern wie du willst, sagt er, beweise keinen vom Göttlichen getrennten Willen, der Satz drücke nicht Feigheit des Willens Christi aus, noch einen Gegensatz in Christus; sondern er sei ein Wort der Lehre (für uns). Vielmehr habe der Logos der den Tod nicht fürchten konnte, das Nichtsterbenwollen des Menschen sich selbst zu eigen gemacht, aber auch dem Fleisch freiwillig gestattet, das Leiden auf sich zu nehmen, wofür es physisch empfänglich war (l. c. 288), so daß also auch hier nirgends blos Menschliches oder Göttliches, sondern überall Gottmenschliches sei.

Diese Auffassung suchten die Severianer dann auch zu beweisen. Niemand nehme Anstand den Menschen μία φύσις zu nennen, obwohl er doch aus Seele und Leib, zwei verschiedenen Substanzen bestehe: ganz ebenso müsse es möglich sein, Christus μία φύσις zu nennen, obwohl Göttliches und Menschliches in ihm ohne Veränderung vereinigt sei. Lehre man zwei Naturen, aber geeinte, so müsse man auch Eine Natur lehren aber eine zusammengesetzte (A. Mai. VII, 62 ff.). Wolle man das nicht, so müsse man auch zwei Substrate ὑποστάσεις, ja πρόσωπα setzen. Denn auch wenn man nur in Gedanken die Naturen oder Substanzen unterscheide, so denke man sofort auch die Personen (πρόσωπα) mit, sofort bilde Jegliches wenn es gesondert werde, eine eigene Gestalt für sich. Dagegen schwinde sogleich die in Gedanken und Fantasie gesetzte Dyas von Hypostasen und Personen, wenn man

als in der Synthese subsistirend die Naturen denke, welche die Eine Hypostase und Natur des fleischgewordenen Logos bilden; jene Dyas laufe in Eines zusammen (εἰς ἕν τι) nemlich in die aus beiden bestehende Eine Hypostase, die nun folgerichtig die Person heiße (A. Mai 279a).

Obwohl die Monophysiten eine menschliche Seele Christi annehmen, so redet doch die erste mehr physisch gerichtete Klasse, die ihre Spitze in den Aphthartodoketen und Aktisteten hat, fast nur von dem Leibe Christi und seiner Verherrlichung durch den einwohnenden Logos. Bei Severus fanden wir in Beziehung auf den Willen Christi die Lehre, daß der göttliche und menschliche Wille nicht blos durch die Beziehung auf das gleiche Objekt, sondern durch die Identität des Willensprincipes Eines seien, und so sehr er von Eutyches, Dioskur, Timotheus sich zu unterscheiden suchte, indem er in der Einheit der Natur oder Person Christi noch die Differenz der göttlichen und menschlichen Seite aufbewahrt dachte, so wollte er doch in Beziehung auf die Seele eine Verschiedenheit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen weder im Willen noch im Wissen annehmen. Allein wenn von ihm die Unvollkommenheit des Leibes, seine Sterblichkeit u. s. w. auf Rechnung der allgemeinen Gesetze menschlicher Natur geschrieben wurde, die nur momentan suspendirt werden konnten, so schien die Folgerichtigkeit in Beziehung auf die Seele Christi etwas Aehnliches, nämlich die Annahme zu verlangen, daß zwar durch das Wirken des Logos momentan oder doch theilweise die Beschränktheit der geistigen Energie der menschlichen Seele Christi aufgehoben werden konnte, aber nicht so, daß nicht diese Beschränktheit als Potenz übrig geblieben wäre. Und so trat denn nach Severus Tode der Diaconus Themistius in Alexandrien auf mit der von den andern Severianern (in Aegypten Theodosianern) verworfenen Lehre, daß Christi menschliche Seele uns in Allem auch im Nichtwissen gleich gewesen sei. [29]) Auch in den Evangelien sage er, daß Niemand, auch nicht der Sohn,

---

[29]) Galland. XII, Leont. Byz. de sectis. actio X, cap. III, S. 654. actio V, cap. VI, S. 641. vgl. Photius Cod. 230.

sondern allein der Vater die Stunde wisse, er frage, wo habt ihr Lazarus hingelegt? worin ein Nichtwissen liege.

Von ihren Gegnern unter den Monophysiten wurden sie Agnoeten genannt, und namentlich von dem severianischen Bischof Theodosius zu Alexandrien, dem Nachfolger des Timotheus bekämpft (der aber bald durch den Pöbel verdrängt zu Gunsten des Gajanus eines Julianisten, dann von Justinian wieder eingesetzt, und endlich nach Byzanz verwiesen wurde). Themistius wie Koluthos [30]) will, wie Christi Willen und Thätigkeit, so auch sein Wissen als Eins denken; denn der Erkennende sei eben so Einer gewesen, wie der Wollende und Handelnde. Ob er eine Selbstentäußerung des Logos auch in Beziehung auf das Wissen annahm, oder nur der Einheit der Person wegen ein Sichaneignen auch des menschlichen Prädikats des Nichtwissens (womit sich freilich kaum ein klarer Gedanke verbinden läßt), läßt sich bei dem Mangel der Quellen nicht ausmachen, wohl aber war diese Frage auch in der Kirche noch keineswegs zur Entscheidung gebracht.

Man sollte nemlich bei der kirchlichen Lehre von der Zweiheit der Naturen erwarten, daß die Lehre der Agnoeten, die sich nur als eine kleine Partei von den Severianern abzweigten, um so mehr Anklang bei den Kirchenlehrern gefunden habe. Und in der That fehlt es auch nicht an Solchen, die ihr günstig sind, dahin gehört besonders aus der späteren Zeit (um 610) Leontius von Byzanz, welcher daraus, daß wir ein Nichtwissen haben, Christus aber uns wesensgleich heiße, sowie daraus, daß die Schrift Luc. 2 von seinem Fortschritte in der Weisheit spreche, „so wie aus dem Zeugniß vieler, ja fast aller Väter“ schließt, es müsse Christus ein Nichtwissen beigelegt werden. Aber obschon es allgemeine Lehre war, daß Christus auf Erden nach seiner Menschheit wuchs, so hielt doch z. B. Hieronymus (ed. Vallars. T. VII, 34. in Ps. 15) für besser, die Stellen, die auf ein Nichtwissen deuten, auf die Kirche als auf ihr Haupt zu beziehen. Aehnlich Ambrosius in Luc. 2, 52. meinte, nostra

[30]) A. Mai. l. c. 73a. Cotel. Monum. l. c. 399. 406 ff.

ignoratione nescit, non quia aliquid ipse nesciret; nähmen wir zwei Principien der Intelligenz oder ein Doppelerkennen an, so wäre zu fürchten, daß wir Christum theilen. Fulgentius bezeichnet es als Irrthum, zu meinen, die Seele Christi habe nicht das volle Wissen ihrer Gottheit, mit der sie die Person gemeinsam hat. Und auch Beda in Luc. 2 sagt zwar, das Wachsen zeige die menschliche Seele, aber auch: Christus sei von der Stunde der Empfängniß an voll Weisheit gewesen, denn dieser Mensch sei in keinem Momente etwas Anderes gewesen als Gott. Aehnlich sagt Alcuin (ad Carolum l. II, 11): der Seele Christi darf nichts fehlen am göttlichen Wissen, da sie mit dem Wort Eine Person in der Trinität ist, das ist Christus. Und diese Lehre wurde immer mehr die herrschende, wobei die gewaltthätigsten Aushülfen nicht ausblieben. Die gewöhnlichste war, Christus habe öconomisch, d. h. um der Menschen willen nicht zu wissen scheinen wollen; er wolle nur sagen, daß er für seine Jünger das Wissen dessen nicht habe, was sie nicht tragen konnten, und wornach sie fragten. Wenn er aber frage, so sei das kein Zeichen des Nichtwissens, sondern eine Aufforderung zur Rede, Einleitung eines Gesprächs.[31]) In diesem Stücke wechseln also die Rollen vollständig, Monophysiten werden Agnoeten, die Chalcedonenser, welche doch auf die Doppelheit der Naturen sich stellten, huldigen dem, was man bei den Monophysiten erwarten sollte, so daß auch innerlich eine bestimmte Abgränzung zwischen beiden Parteien nicht Statt fand wie äußerlich durch das Henotikon ihre Gränzen eine Zeit lang unkenntlich wurden.[32])

---

[31]) Vergl. Beda Venerab. ed. Colon. 1688. Tom. III, 245 — 247. Gregorius von Tours sagt zu der Stelle „auch der Sohn weiß den Tag des Gerichtes nicht“: Dieser Sohn ist der Adoptivsohn d. h. die Menschheit, daher auch die Engel voranstehen.

[32]) Auch das darf man vielleicht hieher ziehen, daß eine Reihe von Monophysiten seit dem 9ten Jahrhundert lehrt: der aus Maria Geborne ist vollkommner Gott, vollkommner, vollständiger Mensch, der Eine Person hat aus zwei Personen und Eine Natur aus zwei Naturen. (Assem. l. c. II, 125). So die Patriarchen Theodosius, Johannes (um 969) Athanasius und Dionysius V. (ähnlich d. Nestorianer s. o. S. 87. 88). Man

Seit Justinian, der die Monophysiten, nach anfangs milderer Behandlung, heftig verfolgte, reißt der bis dahin so lebendige Verkehr zwischen ihnen und der Kirche mehr ab.[33]) Ihrer Patriarchen und Vorsteher beraubt, wurden sie jetzt vornemlich durch Jakob Baradai zusammengehalten, der als Bettler verkleidet die monophysitischen Gegenden durchzog, Bischöfe ordinirte, und einen kirchlichen Verband herstellte, vornemlich in Syrien. Aber die wissenschaftliche Blütezeit war für sie vorüber. Unter philosophisch gebildeten Anhängern entstanden Zweifel, ob die mittlere Stellung, welche in der Christologie Severus und die Jakobiten, Damianus, monophysitischer Patriarch von Alexandrien und Petrus d. J. von Kalliniko einnahmen, auch haltbar sei. Stephanus, ein alexandrinischer Sophist, mit dem Zunamen Niobes,[34]) lehrte, man könne nach der Unio nicht

---

darf schwerlich mit Assem. u. A. nur sagen: sie verwechseln Natur und Person in der Christologie, während sie in der Trinität das nicht thun. Sondern sie lehren (aristotelisch), eine Natur (das κοινὸν, universale) könne nicht gedacht werden ohne Person, ohne ein Einzelwesen darin sie sei, daher die Chalcedonenser, wenn sie zwei Naturen lehren, auch zwei Personen sollen annehmen müssen. Sie nun, die Monophysiten, seien consequent, indem sehr wohl Eine Natur (in der Trinität) in mehren Personen erscheinen könne, aber wenigstens in Einer nothwendig bestehen müsse; andererseits es in Christus nicht bleibe bei den zwei Naturen, die nothwendig auch zwei Personen wären, sondern das sei ja das Wesen der Incarnation, die zwei Naturen und Personen Eine werden zu lassen. So umfasse Christi Eine Natur und Person nach der Menschwerdung als zusammengesetzte oder als Synthese beide in sich als dem Ganzen, vergl. Ass. II, 137. 152. Fieri nequit, ut natura sit nisi in persona. Denn nirgends sei eine natura zu finden absque persona (außer in einem Einzelwesen, ἰδικόν); ähnlich die Nestorianer (s. o. S. 86 ff.), die sich noch früher als die Monophysiten, (seit Ibas, Ass. III, 85. 154) mit Aristoteles beschäftigten und sich viel mit dem Problem abgaben, wie aus zwei Hypostasen oder ὑποκείμενα, für sich bestehenden Besonderheiten, Eine Person werden könne.

33) Freilich nur, um im Monotheletismus innerhalb der Kirche selbst für die monophysitische Anschauung eine Stelle zu öffnen.

34) Assem. bibl. orient. II, 72—77. Aus der Kirchengeschichte des

mehr (severianisch) von dem Bleiben des Unterschiedes in dem natürlichen Wesen der Dinge, aus welchem Christus sei, reden und machte sich so zum Vertreter der anfänglichen und strengern Lehre der Monophysiten. Als Damian ihm entgegentrat, begründete er seine Ansicht so, daß, wenn ein Unterschied in den Dingen, aus welchen Christus besteht, bleibe, man nicht umhin könne, auch die Naturen zu trennen und zu zählen, was auch die stete Behauptung der Kirchenlehrer war. Damian verdammte seine Lehre. Nun kamen aber um diese Zeit zwei gelehrte beredte Monophysiten Probus und der Archimandrit Joannes Barbut mit dem monophysitischen Patriarchen Petrus von Antiochien nach Alexandrien. Probus beschloß den Stephanus in einer Schrift zu widerlegen; aber, was auch der Grund mag gewesen sein, (der Patriarch Petrus soll die Hinneigung des Probus und Johannes zu der Ansicht des Stephanus frühe bemerkt haben) nach Abfassung der Schrift gieng Probus offen zu des Stephanus Ansicht von der Unhaltbarkeit der severianischen Mittelstellung zwischen Chalcedon und dem strengen Monophysitismus über, Johannes geheim. Sie verbreiteten durch Briefe und Reden ihre Ansichten in Alexandrien, bis sie von Damianus vertrieben, Probus auch abgesetzt und excommunicirt, sich nach dem Orient begaben, wo sie mit so viel Erfolg besonders bei den Mönchen wirkten, daß der Patriarch Petrus auf deren Andringen sich veranlaßt sah, eine Synode in Guba, dem späteren Sitz der jacobitischen Patriarchen zu veranstalten, auf welcher Johannes den Beweis versuchte, daß Probus mit Unrecht abgesetzt sei. Aber diese Synode excommunicirte Beide, so wie alle ihre Anhänger. Petrus schrieb im Namen der Synode eine Schrift, in der er den Lehrbegriff des Severus als den orthodoxen hinstellte, namentlich die Fortdauer eines Unterschiedes der Naturen, aus welchen Christus besteht, auch nach der Unio, aber ohne Trennung und ohne Zweizahl. Jetzt giengen Johannes und Probus zum chalcedonensischen Bekenntniß über. Theil-

---

monophysitischen Patriarchen Dionysius; cf. Photius Cod. XXIV.

weise gewiß aus Wankelmuth; wenigstens soll Probus, später Bischof von Chalcedon, vor seinem Lebensende zum Monophysitismus zurückgekehrt sein; jedoch ist bei dialektisch gebildeten Männern auch begreiflich, daß sie in der Schwebe der Severianer nicht zu bleiben vermochten, sondern zuerst versuchten, den monophysitischen Gedanken folgerichtig durchzuführen, und die Berechtigung, eine besondere Kirchenpartei zu bleiben, sich zu begründen suchten, dann aber, als dieses nicht blos nicht gelang, sondern die nothwendige Consequenz der Aufhebung alles und jedes Unterschiedes, der Doketismus sich ihnen zeigte, mehr Folgerichtigkeit in der chalcedonensischen Lehre fanden, die freilich auf die Dauer auch nicht befriedigen konnte. Jedenfalls haben sie, nach dem Tode des Petrus 591, mit großem Eifer in und um Antiochien für das chalcedonensische Concil in Schriften und in Disputationen mit Mönchen aus allen monophysitischen Klöstern gewirkt, und die Folgewidrigkeit zu zeigen gesucht, zwar eine Differenz der Naturen anzunehmen, die Zweizahl aber zu verwerfen. Sie brachten es auch dazu, daß sehr viele, besonders ganze Städte um Antiochien zur chalcedonensischen Lehre übergiengen. Für die übrigen Monophysiten hatte aber dieses Resultat der niobitischen Controverse die Wirkung, sie desto mehr in die monophysitische Tradition einzuschließen, indem nun die Lehre des Severus auch die Schlüsse einer orientalischen Synode für sich hatte.

Die Geschichte des Monophysitismus zeigt uns eine Fruchtbarkeit und Schärfe des Geistes in dieser Partei, sowie eine Kraft der Angriffe, die von den orthodoxen Lehrern der großen Kirche nicht konnte übersehen oder gering geschätzt werden. Vernehmen wir jetzt noch die vornehmsten Gründe, welche die Vertheidiger des Chalcedonense gegen die Monophysiten, besonders die Severianer vortrugen. [35]) Wenn die zwei Naturen gänzlich

---

[35]) Vergl. Galland. Biblioth. T. XII. Rustici diaconi disputatio contra Acephalos, S. 39—76 (um d. J. 550). Anastasii Sinaitae patriarchae Antiocheni oratio III de divina oeconomia i. e. incarnatione, (um d. J. 570) S. 246—251. Eulogii Alexandrini (um 580)

Eine sind, dann sind sie Eine Natur. Nun sagen aber die Severianer selbst, daß in Christus Das Eine Natur sei, was nicht gänzlich Eines sei, also sei ihre Eine Natur doch auch wieder nicht Eine Natur. — Bilden beide Seiten Eine Natur, so sind sie desselben Wesens derselben Substanz, so hat Christi Gottheit dasselbe Wesen wie die Menschheit. Aber das lehnen die Monophysiten selbst ab, mithin haben auch sie nicht Eine Natur, sondern differente. — Sie geben zu, Christus sei aus Gottheit und Menschheit und nach der Unio in Gottheit und Menschheit. Aber so gewiß das Erstere zweierlei Naturen bedeutet, so gewiß müssen sie die Zweiheit auch bei den Letzteren zugeben, um so mehr, als sie keine Unio der Vermischung wollen, sondern zwei zusammengegangene Naturen. — Wenn sie bekennen, Christus sei aus zwei Naturen, aber verwerfen, daß zwei Naturen in ihm seien, so sei zu fragen, ob das, woraus Einer ist und besteht, nicht in ihm sei? In wem denn sonst, wenn es überhaupt ist? Aber freilich, sie erklären sich besonders gegen die Zweizahl; „was man zähle, das trenne man," als ob man nicht auch zähle, was geeint sei und einige, was gezählt werde. Die Zahl für sich bezeichne weder Trennung noch Verbindung, ebenso wenig das Wesen einer Sache, sondern drücke nur das Quantum aus; es werde daher von ihnen auf die Zahl ein zu großes Gewicht ge-

---

capita VII de duabus naturis etc., S. 310. Leontii Byzant. scholia de sectis, S. 625 ff. 644 ff. (um 610). Eiusdem Libri tres contr. Eutychianos et Nestorianos, S. 660 ff. Eiusdem solutiones argumentationum Severi, 708—715. Eiusdem dubitationes hypotheticae, 715—18. Leontii Monachi Hierosolymitani (um 610) apologia concilii chalcedon. 719—737. Ferner A. Mai. Tom. VII, S. 10 ff., cap. VI, S. 18, cap. XI, S. 40 ff. 46. 52 ff. Leontii quaestiones adv. eos, qui unam dicunt naturam compositam J. Ch., S. 110—155. Anastasius presbyter contr. Monophys. 192 ff. Eustathii monachi ep. ad Timoth. Schol. de duabus naturis contr. Severum, S. 277—291. Boëthius de duabus naturis etc., s. u. um 510. Justinianus imperator contra Monophysitas, 292—313. Joannes Damasc. de natura composita adv. Acephalos. Nicephorus und Gelasius sind oben erwähnt. Zu den scharfsinnigsten Gegnern der Monophysitenlehre gehören mehre Schriften des S. Maximus Opp. T. I. II ed. Combefis.

legt. — Sind der Logos und das Fleisch in keiner Weise Zwei, so sind sie in jeder Weise Eins. Aber dann ist das Wort selbst Fleisch, und das Fleisch Wort, gleich ewig und gleichen Wesens mit dem Vater wie das Wort. Denn sind das Wort und das Fleisch Eine Natur und ist die Natur des Wortes und die Natur des Vaters Eine und dieselbe, so ist auch die Natur des Fleisches und des Vaters dieselbe, und da es sich ebenso mit dem hl. Geist verhält, so wäre nicht das Wort, sondern die Trinität Mensch. — Die Severianer nennen selbst die Eine Natur zusammengesetzt. Da nun die Natur des Logos einfach ist, so mögen sie angeben, wie sich die einfache Natur des Wortes denn unterscheide von Christi zusammengesetzter Natur? Offenbar durch die Menschheit, die zu der Gottheit hinzukommt. Wenn daher die zusammengesetzte doch nicht einfach sei, so sei sie zweifach und zwei Naturen seien zu lehren. — Hat Christus nie eine doppelte Natur gehabt, so kann man auch nicht mehr von einer Unio reden; hat er sie aber gehabt, wann soll die doppelte Natur Eine geworden sein, und was soll diese Eine sein: die Natur des Annehmenden oder des Angenommenen? aber was ist dann aus der andern geworden? Bestehen aber beide, wie sind sie Eine? Oder ist Christi Natur ein neues Drittes, aus beiden Zusammengesetztes? Aber dann ist Christus andern Wesens als der Vater, weil dieser nicht zusammengesetzt ist. — Ist die Einheit zwischen dem Logos und dem Vater doch unmöglich weniger innig, als die Einheit zwischen dem Logos und dem Fleisch, und ist gleichwohl der Vater und das Wort eine Zweiheit; wie sollen das Wort und das Fleisch in keiner Weise zwei sein? (Dieser Grund traf besonders die Tritheiten unter den Monophysiten.) — Die Monophysiten sagten: die Natur ist nie weniger, als die Person, schließt das Personsein bei Vernunftwesen in sich, so daß, wer zwei Naturen annehme, auch zwei Personen setzen müsse. Die Mehrzahl trenne, die Monas sei ohne Quantität und daher an ihr selbst ἰδική. Die Orthodoxen entgegnen: das ἰδικὸν werde durch die Hypostase bezeichnet, die Natur aber sei der Ausdruck für das κοινὸν (Allgemeine). Seien nun die zwei Naturen nicht Eins nach der Hypostase, so seien sie Eins nach der Natur. Sei aber Gottheit

und Menschheit Eine Natur, so sei diese eine Natur der Gattungsbegriff, der unter sich die Gottheit und die Menschheit habe, welche ja doch auch in Christi zusammengesetzter Natur irgendwie fortdauern sollen. Seien nun Gottheit und Menschheit zwei Besonderheiten (Arten oder Individuen) unter demselben Gattungsbegriff, so verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christus zu einander wie zwei Individuen, und an diesem Punkte schlage der Monophysitismus in Nestorianismus um.[36]) Mithin müsse man auf die Einheit der Natur in Christus verzichten, sie habe ihre Stelle in der Trinität, wo sie das allgemeine göttliche Wesen bezeichne, zu welchem dann die besonderen Brennpunkte charakteristischer Eigenthümlichkeiten kommen, so daß Verschiedenheit der Hypostasen bei Einheit der Natur sich ergebe. Aber in der Christologie verhalte es sich gerade umgekehrt. Da sei, wenn man nicht nestorianisch lehre, Einheit der Hypostase und Verschiedenheit der Naturen zu setzen, in beiden Dogmen aber bezeichne die Substanz oder Natur das Allgemeine oder Mehreren Gemeinsame (die göttliche Natur Christi ist Natur auch des Vaters und Geistes, die menschliche auch die Natur aller andern Menschen), die Person das Individuelle ἰδικὸν, was also sowohl den Sohn von Vater und Geist unterscheidet, als den Gottmenschen von andern Menschen. Person unterscheidet sich von der Natur, wie das Accidens, Hinzukommende von der Substanz. In Gott freilich ist dieses Accidens, das Hypostase ist, unauflöslich mit dem Wesen verbunden, ja im Verhältniß zum Wesen nicht Accidens zu nennen, sondern im Verhältniß zu den andern Personen. Die Monophysiten dagegen brauchen das Wort Natur, wie wir „Wesen“ sowohl vom Allgemeinen als vom Besonderen oder Einzelwesen. Alles actu Existirende muß nach ihnen als Besonderes existiren; das Allgemeine existirt nicht etwa blos auch in Besonderem, sondern nur als sich Besonderndes. Daher der Tritheismus unter den Monophysiten bei Johann Akusnages und Joh. Philoponus.[37])

---

[36]) Galland. loc. cit. 714 b.

[37]) Vergl. Niceph. Eccl. hist. L. XVIII. c. 47. 49. Wohl bewandert in platonischer und besonders aristotelischer Philosophie suchte er

Wo der Streit wissenschaftlich geführt wurde, da kam man immer auf die Frage über das Verhältniß zwischen Natur und Person. Die Nestorianer und die Monophysiten sprechen sich darüber gleich aus und stehen in demselben Gegensatz zu den Definitionen und ontologischen Sätzen der Kirchenlehrer, indem sie behaupten, die Natur könne nicht unpersönlich sein; wo eine φύσις sei, da sei auch eine ὑπόστασις. Daraus folgte nach den Nestorianern, daß in Christus, weil zwei Naturen, auch zwei selbständige Hypostasen sein müssen, obgleich in Einen Christus

---

in s. Διαιτητής (Schiedsrichter) durch dialektische Nothwendigkeit zu seiner Ansicht zu führen. Man könne von Wesen oder Natur in doppeltem Sinne reden, einmal als von einem Gemeinbegriff oder Gemeinbild ohne Bezug auf eine konkrete Existenz. Sodann aber auch, wenn man sie als gemeinsame Natur (Gattungswesen) denke, existirend in Individuen, in jedem Individuum Existenz oder Fürsichsein gewinnend, aber nicht anders existirend als in diesen Besonderungen; und was jede von diesen hat, das hat sie allein, denn das unterscheidet sie von dem Andern. So lehre nun auch die Kirche in der Trinitätslehre. Die drei Subsistenzen oder Personen seien real unterschieden durch ihre Eigenthümlichkeit. Was könne nun die Eine göttliche Natur Anderes sein, als der Gemein- oder Gattungsbegriff, der nicht real, sondern nur in der Betrachtung von jeder der Personen unterschieden sei? Diesen Gebrauch des Wortes Natur, wonach darunter die zum Individuum gewordene allgemeine Natur, oder die Natur, wie sie keinem andern Individuum weiter zukommt, zu verstehen sei, sehe man auch aus der Lehre von der Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus. Denn nicht jene gemeinsame Gottheit, deren Begriff man in der Trinität denkt, nimmt man als incarnirt an, weil sonst auch Vater und Geist incarnirt wären; ebenso wenig die gemeinsame Menschheit als angenommen, denn sonst wäre der Logos mit allen Menschen auch den künftigen unirt. Diese allgemeine Natur existirt überhaupt nur im Begriff; eine reale göttliche Natur gibt es nur, sofern sie in Vater oder Sohn oder Geist existirt. Diejenige göttliche Natur nun, die in der Person des Sohnes besteht, sagen wir, hat sich incarnirt und wieder nicht die allgemeine Menschheit für sich, sondern eine partikulare Existenz der Menschheit allein angenommen. — Hienach individuirt sich die allgemeine Natur ewig in sich selbst, ja existirt gar nicht anders als individuell.

irgendwie vereint. Die Monophysiten aber, weil sie zwei Personen schlechthin verwerfen, verwerfen auch die Zweiheit der Naturen, mit der ihnen die Zweiheit der Personen gegeben scheint. Daß jede Natur auch Hypostase sei, suchen sie so zu beweisen: Das Wesen oder die Natur sei das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame (das κοινόν); aber dieses existire nirgends für sich, sondern nur in einem Individuellen. Folglich könne das Wesen nur in Gedanken für sich gedacht werden, aber es sei nicht real für sich. Ob es an ihm selbst real sei, oder nur nominalistischer Begriff, darüber war damit noch nichts entschieden. Aber es folgte daraus, daß eine reale Menschheit nur als ἰδική bestehe, und ebenso die Gottheit. Alles ἰδικὸν aber nennen sie ὑπόστασις; ὑπόστασις ist ihnen das Wesen selbst, aber als individualisirtes Einzelwesen, und die οὐσία oder φύσις ist also wesentlich Einzelwesen. Jedes bestimmte ἰδικὸν oder die ὑπόστασις ist im Verhältniß zum Allgemeinen, dem Wesen (oder Gattungsbegriff) ein Accidens, das zum Wesen Hinzukommende; jedoch muß ein ἰδικὸν hinzukommen, damit das Wesen existire. Ferner unterscheidet sich das ἰδικὸν von anderm ihm Wesensgleichem durch diejenigen Merkmale, die ihm allein unter allen eigenthümlich sind. Hieraus ergab sich der Schluß für die monophys. Christologie, daß die Naturen nicht anders real gedacht seien, als wenn sie auch hypostatisch oder als ἰδικὸν gedacht sind. Das Problem wäre, das göttliche ἰδικὸν des Sohnes und das menschliche des einzelnen Menschen Jesu (in welchen ἰδικοῖς auch das Wesen gegeben ist von beiden) in eine Einheit zu bringen. So wenig es nun anginge, aus zwei Hypostasen derselben φύσις oder Gattung Eine zu machen, so handle es sich doch hier um die Einigung zweier verschiedener Naturen. Diese kann nun nicht dadurch bewerkstelligt werden, daß das doppelte ἰδικὸν beider geeint wird, während das Wesen ungeeint bleibt; denn da müßten die Wesen für sich, getrennt von den geeinten ἰδικοῖς bestehen können, sie können aber nicht für sich bestehen, sondern nur in Individuen. Es wäre da auch nur in dem Accidentellen, dem ἰδικὸν eine Einheit erreicht, in der Hauptsache, der φύσις, wäre nichts geschehen, die φύσεις, wenn sie in der Zweiheit blieben, müßten, um zu existiren, zu

einem doppelten ἰδικὸν, je ihrer Art tendiren. Mithin lohne es den Versuch umgekehrt zu beginnen, und die Einigung an den φύσεις vor Allem sich vollziehen zu lassen. Gelinge dieses, habe man aus den zweien Eine, neue, in ihrer Art einzige φύσις (die Χριστότης, das theandrische oder gottmenschliche Wesen), dann gelte auch von dieser οὐσία oder φύσις, daß sie nur als ἰδικὴ oder in einem Individuum existiren könne, so sei auch die Gefahr beseitigt, daß dieses Wesen in Christus zwei Hypostasen bringe. So sei Christus eine individuelle Person gottmenschlichen Wesens.[38])

Die Kirchenlehrer gewannen dieser Deduction gegenüber nicht sogleich und allgemein einen sicheren und klaren Standpunkt. Zwar ihre Bedenken gegen die Einigung im Gebiete der Naturen, ihre Furcht vor einer unehrerbietigen Verwandlungs- oder Vermischungslehre traten sogleich hervor. Aber sie wußten nicht sogleich, ob sie zugeben sollten oder nicht, daß jede φύσις real nur existire als ἰδικὸν. Nicht wenige meinten Anfangs, sagen zu müssen, daß in Christus nicht eine individuelle Menschheit existire, weil daraus die Monophysiten sofort eine menschliche Hypostase ableiteten, sondern das allgemeine Wesen der wahren Menschheit, nicht als Begriff, sondern als reale Fülle gedacht, sei vom Sohn Gottes angenommen, und hier schloß sich dann leicht diejenige Form der mystischen Christologie an, wornach in Christus die Totalität der Menschheit als in dem zweiten Adam beschlossen ist.[39])

---

[38]) Christus ist den Monophysiten gleichsam eine ganz eigenthümliche, lebendige, unauflösliche, zur Entelechie gewordene Synthese, die nicht dadurch begriffen wird, daß sie in ihre Bestandtheile aufgelöst wird, denn dabei gienge gerade ihr Charakteristisches, das sie vom Göttlichen und Menschlichen unterscheidet, die Χριστότης oder das Christuswesen verloren.

[39]) Anastasius Sinaita l. c. c. 10—12: Die Substanz ist keine partikulare Natur, sondern universale. Unser ganzes Wesen (totam massam nostram) hat Christus angenommen und ist geworden der Erstling unserer Natur. Denn weil er das Ganze was gefallen war erretten wollte, das ganze Geschlecht aber gefallen war, so senkte er sich ganz dem ganzen Adam ein, das Leben dem Gestorbenen, drang in die Ganzheit dessen ein, mit dem er geeint war, das Ganze beseelend gleichsam als die Seele eines großen Leibes.

Allein da die Monophysiten entgegneten, das führe zu einem Nihilianismus, denn wenn Christus die ganze Menschheit angenommen habe, aber nicht ein bestimmtes Menschliches, so sei er nicht Etwas geworden; sei er aber nicht Etwas, so sei er Nichts;

So heißt das Menschengeschlecht Leib Christi, als welcher durch Alle gleichmäßig hindurchgeht und doch in jedem einzelnen Gliede besonders wohnt nach dem Maße des Glaubens, denn die Glieder bezeichnen eine Besonderheit, und was ihm gilt, gilt nicht von der Gesammtheit des Körpers. Und da der Apostel von Leib und Gliedern sprach, bezeichnet er zwar den Unterschied zwischen der Gattung und dem Theil, aber da er uns nicht die Gattung Christi nannte, sondern seinen Leib, so sagt er damit: Christus sei mit der Allgemeinheit unserer Substanz geeint, nicht aber mit einer besondern Individualität, denn sonst hießen wir nicht sein Leib und seine Glieder. Er wollte uns alle und ganz zu seinem Gewande oder Leib machen. Er ist beides, Gott und Mensch, aber nicht ein Gott und ebensowenig ein Mensch, er ist als Gott und Mensch durch allgemeinere Namen bezeichnet, denn er besteht nicht aus besondern Hypostasen, sondern aus den allgemeinen Substanzen. (Man sieht hier deutlich, daß Anastasius sowenig als die Monophysiten Individualität von Hypostase unterscheidet, daher vom Zugeständniß menschlicher Individualität Doppelpersönlichkeit fürchtet.) Man kann auch nicht sagen, daß er ein Theil der Substanz sei, denn die Theile der Substanzen sind wieder Substanzen, und was man Theil nennt, hat doch wieder die Art des Ganzen völlig an sich, und so wird er das Ganze zu nennen sein (dynamisch?) und nicht ein Theil: denn man kann nicht von der Theilung der Substanz reden, wie von der einer Kugel. Christus ist also nicht dadurch Mensch geworden, daß er einen Theil der menschlichen Natur annahm, sondern das Ganze. — Ebenso dürfe man auch nicht sagen, er habe nur einen Theil der göttlichen Substanz angenommen, den Sohn. Denn der Unterschied von Theil und Ganzem sei nicht auf Gott anwendbar. Gott sei auch als Sohn keine natura particularis specialis oder singularis Orat. I de S. Trinit. c. 18 S. 240. Und Rustikus ib. S. 40 sagt: Christi göttliche Natur schließt auch den Vater und den heil. Geist ein, und seine menschliche Substanz die übrigen Menschen. Diß schließt sich an die ältere Lehre an, daß Christus ἀπαρχὴν ἀνέλαβε τοῦ ἡμετέρου φυράματος, diese ἀπαρχὴ ist aber durch ihn auch ἀρχὴ Anfang und Princip universeller Art, eine universale Kraft der Wiedergebärung Aller durch seine neue

ferner wäre da Christus das allgemeine menschliche Gattungswesen; aber es sei dem Gattungswesen wesentlich, allen Individuen derselben Gattung zuzukommen, und es müßten daher alle Menschen Christus sein: so zog man sich hievon zurück, und gestand ein individuell menschliches Wesen in Christo zu,[40]) wie ver-

---

Menschheit. Johannes von Damaskus wendet dieses so: es seien zwar nicht alle Personen in Christus gestorben und auferstanden, wohl aber sei dieses unserer ganzen Natur in ihm widerfahren. L. III, c. 6. S. 213 ed. Lequien. Also nicht blos ein Mensch noch eine einzelne Menschennatur, aber auch nicht wir nach unserer Persönlichkeit, aber wir nach unserer Natur sind vom Logos angenommen. Wir sind nach unserer Natur in ihm auferstanden, gen Himmel gefahren u. s. w. Theodor Abukara, zu seiner Schule gehörig (Opuscula II, S. 386 ff.) sucht die universale Bedeutung der Menschheit Christi mit seiner menschlichen Individualität und Einzelheit zu verbinden. Man könne nicht sagen, daß Christi Menschheit und Christi beseelter mit Intelligenz begabter Körper Dasselbe seien. Sagen wir: er hat die Menschheit angenommen, so ist das die Menschheit unser Aller, die wir Menschen sind, während dagegen sein Leib und seine Seele sein vornemlich ist, denn sonst wäre er uns nicht wesensgleich oder müßte der Leib des ewigen Sohnes der Leib unser Aller sein, die wir Menschen sind. Das Allgemeine ist ihm dabei nicht Nichts, kein bloßes Gedankending, aber es ist unkörperlich, nicht in die Sinnenwelt fallend und universal, sichtbar wird dieses Unkörperliche erst durch die ἰδιότητες ὁριστικαὶ, die individualisirenden Prädikate. Man sieht übrigens hieraus deutlich den physischen Erlösungsbegriff der Zeit. Theodor Abuk. VI, 452: Ein in Honig getauchter Melonenkern soll die Süßigkeit, wenn er gesäet wird, auch der Frucht mittheilen; so habe Christus, indem er die Menschheit, wie sie vor der Sünde war, annahm und in den Honig seiner Gottheit tauchte, auch uns Theil an der Süßigkeit gegeben ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ ἀυτῶν καρπῷ καὶ κατὰ διαδοχήν (per traducem).

40) Vergl. Theodor Abuk. l. c. II, 398 ff. und die Stelle bei Euthym. Panopl. P. I. Tit. VII. Die Gegner suchen durch die Frage die Chalcedonenser in die Enge zu treiben: hat der ewige Sohn ein allgemeines Wesen (κοινόν τι πρᾶγμα, τὸν καθόλου ἄνθρωπον) oder μερικόν τι etwas Individuelles angenommen? Antworten sie: den allgemeinen Menschen, oder das generische Wesen, so heißt es: dieses fällt ja nicht in die Sinne; wie kann ein Unleibliches

schieden dabei auch bis tief in's Mittelalter hinein das Principium individuationis mochte gedacht werden, sei es quantitativ als Negation (στέρησις), Limitation der Gesammtfülle der Gattung, sei es als Bereicherung des allgemeinen Gattungsbegriffs; sei es als von außen durch die Materie (σὰρξ) bewirkt, sei es als ein qualitatives, inneres Princip.

Für die kirchliche Stellung zu diesen Fragen ist besonders des Boëthius Werk gegen Nestorius und Eutyches [41]) epochebildend geworden mit seinen Definitionen von natura, substantia, persona, die er den griechischen φύσις oder οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον gleich setzt. [42]) Er nun gibt zu, daß jedes Wesen oder jede Natur individuell existire; aber den monophysitischen Schluß

---

sich einigen mit einem Leiblichen? so bliebe Christus unsichtbar, wie es die allgemeine Natur ist. Und da das Allgemeine mehreren Subjekten zukommt, so hätte er viele Hypostasen, überhaupt aber wäre dann Christus uns nicht wesensgleich, denn wir sind ἄτομα. Lautet aber die Antwort: der Sohn hat μερικον ἄνθρωπον angenommen, so ergeben sich zwei Hypostasen (Nestorianisch). Es sei, wird von den Kirchenlehrern geantwortet, keines von jenem beiden, sondern vielmehr zu sagen: er habe φύσιν μερικῆ ἀνθρώπῃ angenommen, d. i. ἀτόμῳ, indem er zur Hypostase derselben ward. Diese Natur des Einzelmenschen ist zwar κοινὴ, ἐν ἀτόμῳ δέ.

41) Boëthii opp. ed. Basil. 1546. De duabus naturis et una persona Christi adv. Eutychen et Nestorium S. 948—957.

42) S. 951: Natura est cujuslibet substantiae specificata proprietas; persona vero rationabilis naturae individua subsistentia. 960: Hujus (Eutychetis) error ex eodem quo Nestorii fonte prolabitur, nam sicut Nestorius arbitratus non posse esse naturam duplicem quin persona fieret duplex, atque ita cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam, ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personae. Er fragt dann noch besonders, wie denn aus zwei Naturen Eine werden könne? Nicht anders, als indem entweder die eine aufhöre, indem sie sich in die andere verwandle, z. B. ein Tropfen Wein in's Meer gegossen, oder indem die zwei Dinge sich mischen und gegenseitig modificiren, so daß aus beiden ein neues Drittes entstehe, das weder das eine ist noch das andere, indem beide agendo und patiendo durch einander bestimmt seien, wie z. B. durch Mischung von Honig und Wasser ein neues Drittes werde, der Meth.

läßt er nicht gelten, daß mithin, wer zwei Naturen in Christus lehre, auch zwei Individuen oder Personen habe. Nicht zwei Personen; denn es könne wohl eine Natur existiren, ohne Hypostase oder Person zu sein, wie die ganze unvernünftige Natur beweise; also der monophysitische Begriff von Person sei zu physisch, setze sie mit physischer Individualität gleich. Nur die geistige Natur könne auch persönlich sein. Es sei also wahr, daß Christus als wirklicher Mensch ein menschliches Individuum nach seiner physischen Seite sein müsse; aber damit seien noch nicht zwei Personen in dem Einen Christus gegeben. Aber auch nicht wie spätere vervollständigend beifügen, zwei Individuen. Denn zwar zwei Individuen desselben Wesens (Paulus, Petrus) können nicht eines werden, aber hier sei von Wesensverschiedenem die Rede. Dazu komme, daß die göttliche Natur des Sohnes kein Individuum oder Theil, Gott nicht Gattung sei, das wäre tritheistisch. Das heißt wohl: gegen den Sohn Gottes, der nicht ein Theil Gottes, sondern der ganze Gott sei, könne sich die menschliche Individualität nicht so selbständig und ausschließend verhalten, wie gegen eine andere menschliche Individualität. — Sie fahren fort: [43]) Eine geistige Natur, also auch die Christi, könne zwar allerdings nicht ohne Persönlichkeit sein, aber daraus folge nicht, daß sie an ihr selbst müsse persönlich sein, um wirklich zu sein. Die geistige menschliche Natur könne der Person des Sohnes einverleibt sein, so sei sie nicht ohne Person. Durch den assumirenden Akt dieser göttlichen Person werde eine nach Leib und Seele individuelle menschliche Natur gebildet, die von der realen Menschheit nur ein individueller Theil, nichtsdestoweniger so beschaffen sei, daß, was zum allgemeinen Begriff menschlicher Natur gehört, in aller Vollständigkeit und Reinheit darin enthalten sei. Die monophysitische Lehre aber, indem sie in Christus eine neue φύσις annehme, und zwar als ἰδική, führe dahin, daß wie überall, so auch hier die φύσις der Χριστότης eine mehrfache Individualisirung haben, also Christus seine Einzigkeit verlieren werde.

[43]) Vergl. z. B. Leontius de sectis Act. VII. bei A. Mai. l. c. T. VII, S. 52 ff. S. 13 f. 19. 20.

Diese Polemik gegen den Monophysitismus zeigt deutlich genug, daß die Kirchenlehrer Natur und Person nicht blos unterscheiden, sondern auch ein Fürsichsein der menschlichen Natur ohne eigene Persönlichkeit annehmen mußten;[44]) ferner daß, wenn sie denn doch die beiden Naturen zu einer Einheit bringen wollten, sie dieses doch nicht anders zu bewerkstelligen vermochten, als indem sie dem Apollinarismus ähnlich, die Vollständigkeit der menschlichen Natur nicht behaupteten und im Gebiet der persona eine ganz ähnliche Vermischung oder Transsubstantiatio annahmen, wie die Monophysiten im Gebiete der Natur. Nur die menschliche Individualität bewahrten sie für die menschliche Natur Christi;[45]) im Uebrigen hat trotz des Eifers für eine vom Sohn Gottes unterschieden bleibende menschliche Natur diese keinerlei Selbständigkeit, sie subsistirt nur in dem Logos. Er ist das Substanzielle, sie ist nur das selbstlose Accidentelle, wie auch das individuell Menschliche in Christus im Verhältniß zum menschlichen Gattungswesen nicht als dessen wahre reine Erscheinung, sondern als das Accidentelle gedacht ist. Dabei ist unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriff der natura und persona sich nicht gleich bleiben. Einerseits sagen sie: persona non subsistit praeter naturam; die natura sei das die persona Tragende, diese habe ihr Bestehen in der natura, welche in so fern nicht accidens, sondern Substanz sei; ja die persona sei im Verhältniß zur Natur das Accidentelle (συμβεβηκός). So, wenn von Menschlichem die Rede ist. Wenn man nun aber hievon die Anwendung auf die Gottheit machen wollte, so wird erwiedert: in Gott sei nichts Accidentelles; es habe vielmehr z. B. die Person des Vaters nicht

---

[44]) Ebenso wurden die Kirchenlehrer zu einer bestimmteren Unterscheidung der ὑπόστασις und der φύσις oder οὐσία auch in der Gottheit Christi durch den Einwurf veranlaßt, daß, wenn die Natur des Sohnes Mensch geworden sei, die ja auch die Natur des Vaters und Geistes ist, so seien auch diese ihrer Natur nach Mensch geworden.

[45]) Wiewohl auch diese nicht sicher gestellt ist, wenn die persona in Christus der Logos ist, von persona aber die obige Definition des Boëthius gilt.

wie ein Accidens sein Bestehen in einem Andern, sondern in sich; was just die Definition der Substanz ist. Ferner nimmt in Christus die göttliche Person oder Hypostase die Stellung ein, daß sie das Tragende für die menschliche Natur oder das ist, worin diese ihr Bestehen hat.[46]) Was heißt das aber anders als daß, was auch gesagt werden möge über das Verhältniß von οὐσία oder φύσις zur ὑπόστασις im Allgemeinen oder in Anwendung auf eine der Naturen, doch immer die Menschheit zur Gottheit in das Verhältniß des Accidens kömmt, das seine Substanz in dieser Gottheit hat?

Da nun aber auch der Monophysitismus, obschon er die Einigung im Gebiete der Natur will bewerkstelligt sein lassen, doch die menschliche Natur nicht etwa als eine göttliche Wesensbestimmung mit Apollinaris auffaßt und sie so ewig sichert, sondern die menschliche Natur nur als selbstloses Accidens an der göttlichen Natur denkt,[47]) mag immerhin seit der Unio die göttliche Natur als ebensosehr der menschlichen eigen gedacht sein wie umgekehrt — so erkennt man wohl, wie im letzten Grunde die beiden Parteien von einander nicht so entfernt waren wie sie glaubten. Die Monophysiten bezeichnen nur den Nisus eine innigere Einheit der Naturen zu erreichen als die Chalcedonenser, leisten aber für den Nachweis der inneren Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr als diese. Die Chalcedonenser wiederum bezeichnen den Nisus ein wahrhaftes und relativ selbständiges Menschliches ohne Vermischung und Ver-

---

[46]) Leontius bei A. Mai. l. c. S. 52 (und ähnlich Gelasius): Das ἐννπόστατον — die menschliche οὐσία — sei was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὐτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Zwar ἀνυπόστατος könne man die (menschl.) φύσις nicht nennen, aber daraus folge nicht, daß sie ὑπόστασις sei, sie könne ihr Bestehen haben in einem andern, — der göttlichen Hypostase.

[47]) Die Monophysiten sagen auch, die Einheit der Person bleibe bei den Chalcedonensern nur etwas Accidentelles, Eigenschaftliches; sei nichts Reales. Vergl. die interessante Erörterung des Barhebräus sec. 13. Assem. l. c. II, 288 ff. und des Elias sec. 8. Ass. II, 96.

wandlung zu gewinnen, kommen aber im Grunde, obwohl sie es sich nicht gestehen — doch folgerecht auch nicht über die monophysitische Anschauung der Insubstantiation des Menschlichen in der Gottheit hinaus. Mögen sie auch die Substanz, in welcher die Menschheit ein selbstloses Bestehen hat, Hypostase nennen, für das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit ändert das nichts Wesentliches. Diß ist der Hauptgrund, warum Monophysitisches immer wieder innerhalb der Kirche rekrudescirt. So ist nach dem langen vergeblichen Kampfe der Sieger zu Chalcedon mit den sich nicht gefangen gebenden Besiegten um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in der Kirche selbst die monophysitische Strömung wieder so mächtig, daß der Dreikapitelstreit eine Zurückziehung der Gunst beweist, die der antiocheniſchen Richtung zu Chalcedon überwiegend zu Theil geworden war. Justinian setzte ja sogar auf der Synode v. J. 553 die Formel durch, welche das ergänzende Seitenstück zu dem θεοτόκος bildet, daß Einer aus der heiligen Dreieinigkeit für uns gekreuzigt ist. An diese Strömung schloß sich im folgenden Jahrhundert die monotheletische Bewegung an. Andererseits aber blieb das Gefühl, daß das Monophysitische die Wahrheit der Menschwerdung aufheben müßte, gleichfalls lebendig und erzeugte bei den Chalcedonensern eine immer steigende Reaction gegen das Monophysitische, vor dessen Siege sie durch das Vorhandensein einer monophysitischen Gegenkirche so lange als der kirchliche Hauptschauplatz die griechische Kirche ist, geschützt waren.

Wie die Nestorianer, so suchten seit der Verfolgung durch die Kaiser auch die Monophysiten vornemlich jenseits der Gränzen des griechischen Reiches einen Haltpunkt zu gewinnen. In Syrien, Armenien und Aegypten mächtig, blieben sie in lebendigem Zusammenhang, besonders durch die Mönche vermittelt, bis die Gefahr des einbrechenden Muhamedanismus und die Schwächung des Reiches durch die monophysitische Partei den Kaiser Heraklius zu neuen Vermittlungsversuchen bewog.[48]) Doch diß führt schon zum monotheletischen Streite über.

[48]) Es gibt noch jetzt monophysitische Nationalkirchen, sowie zerstreute Gemeinden, diese in Syrien, Mesopotamien, Persien,

welche noch Jakobiten heißen, jene in Armenien, Aegypten und Abyssinien. Die Abyssinier stehen (vgl. Gobat, Baseler Missionsmagazin 1834, 1. 2) noch bis auf diesen Tag wie verzaubert an derselben Frage, die den alten Monophysitismus beschäftigte. Ihr Metropolit (Abuna) steht noch unter dem alexandrinischen (koptischen) Patriarchen. Daß Eine Natur aus zweien geworden sei, ist ihre allgemeine Lehre, die Art wie, das ist Gegenstand ihres Nachdenkens und Streites. Wie bei den Jakobiten im bewußten Zusammenhange mit Ephrem sowohl für das heil. Abendmahl als die Menschwerdung dem heil. Geist eine große Rolle zugetheilt wird, indem er als das den Logos und die Menschheit (im Abendmahl die Elemente) verbindende Princip gedacht ist, so schließen sich die drei christologischen Ansichten in Abyssinien an die Lehre vom heil. Geist an (1, 286). Die erste in Tigre ausgebreitete, von einem der letzten Abunas aus Aegypten stammende ist: Unter dem heil. Geist, womit Christus gesalbt wurde, sei seine Gottheit zu verstehen, die des Beistandes des heil. Geistes nicht bedurfte, da sie ihn ewig besaß. Christi Gottheit selbst also sei das Band zwischen der menschlichen und göttlichen Natur und mache beide zu Einer Natur. Jesus habe sich selbst gesalbt und nicht ein anderer (vgl. S. 172); die zweite in den Provinzen Godscham und Lasta nimmt an, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur sei durch den heil. Geist bewirkt worden. Die dritte in den übrigen Provinzen und in Schoa herrschende Ansicht meint, der Mensch Jesus sei zwar von seiner Empfängniß an mit der Gottheit vereint, habe aber auf dieselbe Weise, wie auch wir, den heil. Geist als Gabe des Vaters empfangen, um als Mensch das Erlösungswerk vollbringen zu können und die Salbung mit dem heil. Geiste nennen sie die dritte Geburt des Sohnes. Diese dritte Ansicht sogar an Adoptianismus erinnernd, betont offenbar die wahre Menschheit Christi mehr als die andern zwei, kann die Gottmenschheit im Anfang nur potenziell annehmen, und drückt den Gedanken, daß die steigende Verwirklichung des gottmenschlichen Lebens ein wirklich Neues brachte, durch das Wort: dritte Geburt aus. Indem sie sich aber dafür auf Joh. 3. berufen, wo die Geburt aus dem heil. Geist eine neue Geburt heiße, stehen sie an der Grenze der Ansicht, welche einen Antheil an der menschlichen Unreinigkeit auch Christus von Maria her zuschreibt, wiewohl sie das nicht zu Ende zu führen scheinen, schon des herrschenden Mariencultes wegen. — Einige scheinen auch erst nach der Himmelfahrt oder nach dem Weltgericht die Vereinigung beider Naturen zu Einem Wesen anzunehmen (S. 110). Wir haben also hier den Versuch, auf monophysitischer Grundlage nicht blos den Un-

terschied beider Seiten, sondern auch sogar einen fortgehenden, steigenden Proceß der aktuellen Menschwerdung zu construiren und so durch Zuziehung der Lehre von der Salbung mit dem heiligen Geiste der Forderung einer wahrhaft menschlichen Entwicklung gerecht zu werden. Der Akt der Menschwerdung setzt Anfangs nur die gottmenschliche Potenz; die aktuelle Gottmenschheit kann erst durch die Salbung, also Entwicklung und Steigerung der Menschheit verwirklicht werden. Das Verhältniß freilich des heil. Geistes und des Sohnes bleibt im Dunkeln; die Monophysiten lehren mit den Griechen nicht, daß der heil. Geist auch vom Sohn ausgehe. Dabei scheint es freilich auch wieder, daß Einige (S. 105) diese die Menschheit Christi betreffende Salbung nur als Weihe oder Ausrüstung zum Amte ansehen, also ihr keine constitutive Bedeutung für Christi Person beilegen; während Andere Christi Antheil am heil. Geist mehr in Analogie setzen mit dem unsrigen.

Die armenischen Monophysiten hielten sich, vielleicht noch von Barsumas her, meist an Julian von Halicarnaß (Assem. II, 292. 296). Das ist noch jetzt ihre Christologie, (vergl. Ass. Diss. de Monophys. II). Sie behaupten, nach Barhebräus, mit der Union unmittelbar sei Christi Leib vollkommen geworden, nicht erst allmählig gewachsen, oder leidensfähig, oder verletzbar gewesen, nicht sterblich oder geschaffen, oder von umschriebener Gestalt. Die Beschneidung habe er nur scheinbar erlitten, er habe nur geschienen zu speisen, in Wahrheit aber nie gegessen, außer so, wie bei Abraham. (Unter Athanasius im Jahr 726 vereinigte sich momentan der armenische Katholikos Johannes mit dem Ersteren, aber sie giengen bald zu Julians Lehre zurück. Dagegen stehen die syrischen Jakobiten und die ägyptischen in kirchlicher Gemeinschaft. — Die alten Sekten sind unter den jetzigen Monophysiten fast verschwunden.) Sie selbst nannten sich gern Diakrinomenoi (Protestanten gegen das Chalc.). Analog mit jener armenischen Meinung ist die Lehre bei manchen Abyssiniern, daß überhaupt die menschliche Seele sich nicht erst mit dem Leibe entwickle, sondern vom 40. Tage an vollkommen und fertig in den Leib eintrete. Schon Xenajas hatte das wie bei allen Menschen, so auch bei Christus angenommen. Doch wichen andere Monophysiten, wie Dionysius Bar Salibi, Johannes von Dara, Jakob von Sarug, Jakob von Edessa u. A. hierin von ihm ab und lehren, daß in demselben Augenblick das Wort sich mit Seele und Leib verbunden habe. Assem. II, 158. 159.

Im Abendmahle nehmen viele Monophysiten, wie Bar Salibi und Bar Hebräus zwar die reale Gegenwart Christi an, aber ohne Verwandlung der Elemente, vielmehr in der Art, die wir

bei Ephrem und der mystischen Schule der Syrer fanden. Das Vorbild der Unio Christi mit den Elementen ist die Unio des Wortes mit dem Fleisch. Durch den heil. Geist wird Brod und Wein von Christi Leib und Blut angeeignet. Der heil. Geist, herabsteigend auf den Altar (wie bei der Incarnation in die Jungfrau) macht die Elemente zu Leib und Blut des Wortes Gottes (Assem. II, 190) und gibt ihnen die belebende, erleuchtende, fermentirende Kraft. Aber nicht durch ihre Natur sind Brod und Wein Leib und Blut, sondern durch die herabkommende Gnade des heil. Geistes (S. 293 ff.). Diese Ansicht hat auch Anastasius Sinaita und der Abt Rupertus von Deuz. Jakob von Sarug dagegen nimmt, wie es scheint, die Verwandlungslehre an (II, 194).

Zweites Kapitel.

Die monotheletischen Streitigkeiten des siebenten Jahrhunderts.

Die ökumenischen Synoden vom J. 680 und 693.

Wie wenig die monophysitische Denkweise zur Zeit der chalcedonensischen Synode schon innerlich überwunden war, erhellt zur Genüge aus dem ungeheuren Umfang dieses lange dauernden und noch nicht beigelegten Streites, der bis auf Justinian in mehr als einer Beziehung noch als ein Streit innerhalb der Kirche selbst aufgefaßt werden kann, und an so vielen Punkten auch in der kirchlichen Lehrbildung neue Bewegungen hervorrief. Erst seit Justinian wurde mit den monophysitischen Einflüssen in der griechischen Kirche bestimmter gebrochen, wozu einestheils die fortgehende Spaltung in der Partei neben der Rückbildung zu einer Art von Dyophysitismus, anderntheils der Umstand beitrug, daß die Monophysiten großentheils seit den Verfolgungen sich auf außerrömischem Gebiet bewegten, ja im folgenden Jahrhundert durch den Einbruch des Muhamedanismus größtentheils der Einwirkung der übrigen Kirchen entzogen wurden. Vom Chalcedonense aus betrachtet, stellt sich daher die Sache so dar, daß erst von Justinian an die unbestrittene Alleinherrschaft der Lehre von den zwei Naturen in der griechischen wie in der lateinischen Kirche datirt und die Versuche fallen gelassen werden, die Autorität des Chalcedonense selbst wieder in Frage zu stellen, oder doch den Monophysiten irgendwie in der orthodoxen Kirche eine Stellung zu suchen.

Aber so tiefe Wurzeln hatte bei allem Tadelnswerthen die monophysitische Grundanschauung in dem christlichen Bewußtsein,

daß auch jetzt noch nach der Ausscheidung des Monophysitismus in den Grenzen der Kirche selbst der monotheletische Streit sich erhob. [1]) Der Monotheletismus ist seitens seiner Hauptlehrer, des Patriarchen Sergius und Pyrrhus von Constantinopel, Cyrus von Alexandria, Theodorus von Pharan und des Honorius Patriarchen von Rom, als der Versuch zu betrachten, auf Grund der befestigten Zwei-Naturen-Lehre das vom Monophysitismus so ernst vorgehaltene Problem der Lebenseinheit der Person zu einer Art von Lösung zu bringen, und es ist nach dieser Seite nicht in Abrede zu stellen, daß die Kirche auf dem Punkte der Entwicklung stand, wo auch innerlich angesehen an diesen Versuch die Reihe kommen mußte, wenn gleich politische Motive und kaiserliche Plane nicht unterließen, diesen Trieb irenisch zur Versöhnung des Monophysitismus auszubeuten. Vom Chalcedonense aus angesehen hat sich dagegen in dem Resultate des Streites die consequente Ausbildung der chalcedonensischen Lehre nach einer wichtigen Seite hin vollzogen. Freilich so, daß nur um so gebieterischer eine andere Lösung des genannten Problems gefordert war, als die monotheletische Lösung von der Kirche verdammt worden war. Die vornehmsten Vertreter dieser Seite sind Sophronius, später Patriarch von Jerusalem, der Mönch Maximus und Agathon von Rom.

Treten wir den Streitigkeiten selbst näher. Es ist früher von dem großen Einfluß der ägyptischen Mönche die Rede gewesen (S. 61), welcher vom Ende des vierten Jahrhunderts an sich spürbar machte. Vom 5. Jahrhundert an zeigte sich ja zwischen ihnen und zwischen den syrischen Mönchen, namentlich der von dem ältern Ephrem stammenden mystischen Richtung derselben, eine manchfaltige Verbindung, der ohne Zweifel es zuzuschreiben ist, daß trotz dem Wirken eines Theodoret und trotz dem den alten Antiochenern befreundeteren Chalcedonense der Monophysitismus in Syrien und Asien überhaupt eine so ausgebreitete Macht gewinnen konnte. In diesen Klöstern fand nun wahrscheinlich auch

[1]) Die Monophysiten blieben dabei, daß zwei Naturen auch zwei Willen oder Aeußerungsweisen haben müßten; daß Ein Wille Eine Natur verlange.

jene eigenthümliche Vermischung von Platonismus oder Neoplatonismus und Christenthum statt, deren sprechendster Typus die Schriften des Pseudo-Dionysius Areop. sind, dieses Orakels geheimer Weisheit, dessen Ruhm am frühesten die Monophysiten verkündigen, der aber um seiner Mystik willen auch in der Kirche großes Ansehen errang und dessen Preis noch im ganzen Mittelalter wiederhallt, ja dessen himmlische Hierarchie das Urbild für die irdische heißen kann. Die Entstehung dieser Schriften dürfte in das 5. Jahrhundert fallen. Es ist nöthig, bei ihnen etwas zu verweilen, weil sie durch ihre mystische Christologie ein wichtiges Band zwischen dem Monophysitismus und der Kirchenlehre bilden, und weil sie für die Entstehung des Monotheletismus ein wichtiger Erklärungsgrund, ja eine Art Vorspiel sind. Zugleich dürfte der Areopagite und seine weit verbreitete Geltung eine gewichtige Bestätigung der obigen Behauptung sein, daß in dem alten Monophysitismus ein pantheistischer Hintergrund sei, womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß der Areopagite ein ausgesprochener Monophysit war, wohl aber, daß seine gesammte Welt- und Gottesbetrachtung dieser Familie zugehört. [2])

---

[2]) Opp. Dionysii Areop. cum scholiis S. Maximi etc. edidit Balth. Corderius. Antw. 1634, S. 500 ff. De div. nom. c. 2. Engelhardt, „die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Sulzbach 1823, 2 Thle. Engelhardt setzt die Entstehung dieser Schriften ins 5. Jahrhundert und nimmt einen nähern Zusammenhang des christlichen Verfassers mit der Schule des Platonikers Proclus an. Was oben bei Barsudaili bemerkt ist, und das Ansehen des Areop. bei den Monophysiten, spricht für einen Zusammenhang auch mit dem Monophysitismus. Hierotheus ist der angebliche Lehrer des Areopagiten (de div. nom. c. 3) und Barsudaili hat unter dem Namen des Hierotheus jene Schrift geschrieben, in der er aller Dinge Uebergang in die göttliche Natur gelehrt hat. So meldet Barhebräus (Assem. II, 293. 30 ff.). Bei den Monophysiten wurden die Schriften des Areopagiten viel gebraucht (Assem. II, 295. 207. 302. 307 und besonders S. 120. 121), übersetzt und commentirt. Möglich, daß Barsudailis Fiction (zu der er durch den Origenismus in manchen Klöstern kann geführt worden sein, der zum Neoplatonismus eine Brücke bildete) die Veranlassung

Er sagt in der Schrift von den göttlichen Namen (c. 2. §. 10): die Gottheit Jesu, die aller Dinge Ursache ist, Alles erfüllt und mit dem Universum seine Theile in Einklang erhält, ist weder Theil noch Ganzes, und wiederum Theil und Ganzes. Denn alle Theile und das volle Ganze umfaßt sie in sich selbst; sie ist vollkommen in dem Unvollkommenen, denn sie ist der Vollkommenheit Urheberin: in den vollkommenen Dingen aber ist sie unvollkommen, denn sie ist über deren Vollkommenheit nach Hoheit und Ursprung. In den Dingen, die der Gestalt nach mangelhaft sind, ist sie die gestaltende Gestalt und Princip der Gestalt: aber nicht minder in den Gestalten auch der Gestalt ermangelnd, weil über alle Gestalt. Sie ist das Wesen, das allen Wesen ganz und gar innewohnt ohne Befleckung, und zugleich über alles Wesen ganz und gar erhaben. Alle Principien der Dinge und alle Ordnungen bestimmt sie und ist doch über jedem Princip und jeder Ordnung stehend. Sie ist das Maaß der Dinge und ihre Zeit (d. h. ihr Maaß nach Raum und Zeit) und doch ist sie über und vor der Zeit; voll in den armen Dingen und in den vollen überfließend; unaussprechlich, unnennbar; über den Verstand, über das Leben, über das Wesen, über die Natur u. s. f. — Der Areopagite läßt so einerseits absolut jeden Begriff von Gott, jede namentliche Eigenschaft erlöschen in der unfaßbaren göttlichen Einheit, in dem göttlichen Dunkel und selbst aus den Wirkungen soll nicht nach dem Causalitätsgesetz irgend auf Gott selbst zurückgeschlossen werden dürfen. „Die Ursachen seien außerhalb ihrer Wirkungen und erhaben über sie nach dem Gesetz ihres eigenen Urgrundes.“ [3]) Hierin spricht sich auf's Stärkste die Exclusivität dieses Gottesbegriffes der auch dem Monophysitis-

wurde, einen mehr verkirchlichten Neoplatonismus unter dem Namen des heil. Schülers von Hierotheus zu verbreiten.

[3]) Es mag hiebei die Ahnung walten, daß von einer freien Causalität noch nicht die Rede ist, so lange das Causalitätsgesetz nur in seiner physischen Gestalt auftritt d. h. aus dem Wesen der Wirkung auf das der Ursache sicher soll geschlossen werden können. Allein eine solche freie Causalität, die außer aller Aehnlichkeit mit der Wirkung sein soll, ist trotz ihrer scheinbaren Erhabenheit, trotz ihres absolut supernaturalen Charakters wieder physisch weil Willkür.

mus zu Grunde ligt, gegen alles Endliche und Menschliche aus. Es findet nach dieser Seite schlechthin keine Aehnlichkeit zwischen Gott und selbst dem Menschen Statt, ja nicht einmal eine objective Beziehung: Gott ist zu erhaben dazu. Aber die Kehrseite hievon ist nothwendig, daß die Welt als Welt nicht ist, sondern in so weit sie ist, ist nur göttliches Wesen in ihr; denn in so weit sie ist, ist Gott die Einheit des Getheilten, das Sein in dem Seienden, die Krafteinheit der Kräfte, das Leben des Lebendigen, aber freilich so, daß er, indem er dieses ist, auch wieder als darüber hinausseiend gedacht wird als ein schlechthin eigenthümliches und absolut unbegreiflich überseiendes Sein. Wir begegnen hier wieder im Wesentlichen dem Standpunkt des Philo, nur daß Philo das positive Verhältniß Gottes zur Welt im Logos zusammenfaßt, das negative in dem ὄν. Daß aus diesem ὄν nun das Ueberseiende (ὑπερούσιον) wird, dazu mag die Transcendenz des christlichen Gottesbegriffs beigetragen haben, an der auch der Sohn, nach dem Areopagiten, seinen Antheil haben muß. Nicht minder tritt eine Verschiedenheit nach der positiven Seite des Verhältnisses zur Welt durch die Idee der Menschwerdung ein, der sich der Areopagite nicht verschließt. Aber doch ist dieser Fortschritt, wie wir gleich sehen, und zwar nach beiden Seiten ein nur precärer, aus demselben Grunde, um derselben Mängel willen, die wir an Philo bemerkten. Wir haben nämlich hier den kühnsten Flug eines sowohl religiösen als philosophischen Bewußtseins zu der Absolutheit des göttlichen Wesens, welche den frommen Sinn ansprechen oder mit Ehrfurcht erfüllen und dem Denken den Schein unendlicher Tiefe geben kann, während in Wahrheit hier nur die innere Armuth und Leerheit einer Gottesidee zum Vorschein kommt, die sich in nur physischen Kategorien zu bewegen weiß. Da wird wie naturtrunken und ekstatisch das ethische Wesen Gottes ignorirt, aber gleichwohl gewähnt, daß man unendlich Erhabeneres über Gott vorzubringen habe.

Indem nun aber Gott wie der in Allem so über Allem Seiende ist, ja die Verneinung des Vielen durch die göttliche Einheit überwiegt, so ist folgerichtig in Gott jeder Unterschied der Hypostasen aufzugeben; in dem überseienden Gott fällt Alles

in unterschiedslose Einheit zusammen. Es ist zwar viel die Rede von dem Vielen, neben dem Einen; aber die Dreiheit in Gott behält nur eine völlig precäre Stellung.[4]) Er will das Eine in der Bewegung, im Processe schauen. Allein dieses ist nur möglich bei realem Unterschiede der Momente, während hier die Unterschiede nicht durch die Einheit gesetzt, sondern empirisch oder traditionell aufgenommen, und in die unterschiedslose Einheit wieder versenkt werden. So behalten sie nur die Bedeutung, eine niedrigere noch nicht zur höchsten Einheit aufgestiegene Bewußtseinsstufe zu bezeichnen. Mit den Unterschieden oder dem Vielen bezeichnet der Areopagite die Welt. Aber auch sie kann aus dem so eben angegebenen Grunde es nur zu einem doketischen Dasein bringen; denn sie ist ebenso sehr Nichts als Etwas, da, was sie ist, Alles Gott ist, und doch wieder Gott ebenso sehr nicht in Allem, sondern über Alles hinaus. Was sich hieraus für die Christologie ergibt, erhellt leicht: nach solchen Prämissen vermag der Areopagite weder anthropologisch noch theologisch die specifische Menschwerdung in Einem zu begründen. Vielmehr nimmt er sie aus der Kirchenlehre auf, ohne im Stande zu sein, sich in ein treues und wahres Verhältniß zu ihr zu setzen. Er sagt: da Jesu Gottheit nach ihrer höchsten Güte bis zur Natur kam, und wahrhaft die Substanz unseres Fleisches annahm, so daß jener höchste Gott sich „Mann" nennen ließ, so strahlte auch aus dieser (der Menschheit) das übernatürliche und überseiende Wesen hervor. Nicht blos weil er ohne Vermischung und Veränderung sich uns mittheilte (denn in seiner überfließenden Fülle hat er durch die unaussprechliche Erniedrigung nichts erlitten), sondern, was unter allem Wunderbaren das Wunderbarste ist: er war ein Uebernatürlicher in unserm Natürlichen; er war in dem, was zu unserm Sein gehört, überseiend, all das Unsrige aus uns und über uns einziger Weise besitzend.[5]) „Wie kann, fragt er, Jesus ὁ πάντων ἐπέκεινα mit allen Menschen wesentlich vereint sein, d. h.

---

[4]) Vgl. Baur a. a. O. Band II, S. 235—39.

[5]) De div. nomin. ed. Paris. S. 271—273; vergl. auch Euthym. Panopl. I. Tit. VII. S. 39. 40.

nicht nur in der Art, wie auch der, welcher des Menschen Urheber ist, Mensch kann genannt werden (gemäß seiner Ansicht, daß Gott auch alle Namen seiner Kreatur zukommen), sondern so, daß er wahrhaft Mensch war nach seinem ganzen Wesen?" — Wir nennen ihn, antwortet er, nicht „Mensch," denn er ist nicht blos Mensch; noch ist er auch blos über unser Wesen (ὑπερούσιος), sondern er ist wirklich Mensch, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους. Der Ueberseiende ist ἐξ ἀνθρώπων οὐσίας οὐσιωμένος, darum aber nicht minder überfließend von überseiendem Wesen, da er immer über das Sein hinaus ist. Er bleibt verborgen auch nach der Offenbarung, oder, göttlicher zu reden, auch in der Offenbarung. Dadurch aber ist er, auch da er eintrat in das Sein, doch ein Sein über das Sein geworden (ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη). Ueber die menschliche Art hinaus wirkte er das Menschliche. Kurz, er war nicht einmal Mensch, nicht als ob er nicht Mensch wäre, sondern weil er, geboren nach menschlicher Art, doch über die menschliche Art und über den Menschen doch wirklich Mensch war. Nicht als Gott that er das Göttliche, nicht das Menschliche als Mensch, sondern da in ihm Gott zu einem Manne ward, offenbarte er eine neue Thätigkeit, nämlich eine gottmännliche (θεανδρικὴν ἐνέργειαν).[6] Daß Pseudo-Dionysius sich die Zweiheit der Naturen nicht wirklich aneignen konnte, erhellt aus dem Angeführten. Wenn er aber ferner in den zuletzt angeführten Worten auch andeutet, daß alle Thätigkeit Christi eine weder blos göttliche, noch blos menschliche gewesen sei, sondern stets eine θεανδρική, und wenn er sonach nahe daran ist, das Menschliche in Christus nur als die Form des Göttlichen, oder als das gestaltete Göttliche anzusehen, so kann er doch dieses nicht zur Anschaulichkeit erheben; vielmehr ist ihm des Göttlichen überseiendes, gestaltloses Wesen, was auch in der Menschwerdung ein solches bleibt, immer wieder im Wege, um eine wahre Verwirklichung des Sohnes in Jesu zu denken. Und indem er das Menschliche mit dem Göttlichen einigen will dadurch, daß

[6] Epist. ad Cajum Medicum 3. 4., vergl. die Schol. des Confessor et Monach. Maximus als Appendix zur Oxforder Edition der Opp. des Joh. Scotus Erigena 1681. S. 58 ff.

auch es Antheil habe an dem Ueberseienden, so verschwindet es wieder in's Allgemeine und neigt sich zum Doketischen. Seine ganze Weltbetrachtung, wie sie in seiner himmlischen Hierarchie sich darstellt, — die Vervielfältigung des göttlichen Wesens durch Alles was ist, indem es von der höchsten zu den niedrigsten Stufen immer mehr sich spaltend herabsteigt, aber auch wiederum aufwärts durch die reinigende, weihende, vollendende Wirksamkeit derselben Stufen zurückkehrt in die einfache Einheit, die in Gott und die Gott selber ist, — diese Weltbetrachtung involvirt mit ihrem pantheistischen Universalismus des Vergottungsprocesses nur desto mehr Schwierigkeiten, dem Gottmenschen Jesus Christus eine eigenthümliche und integrirende Stelle im Universum anzuweisen. Denn welche Stelle sollte Christus in dieser Ordnung einnehmen, die sich in eine himmlische und in die irdische, deren symbolisches Abbild theilt? Steht er in der irdischen? aber dann ist er selbst unter der niedrigsten Stufe der himmlischen Ordnung. Oder in der himmlischen? Aber dann ist sein irdisches Sein ein Schein; er ist ferner entweder den himmlischen Geistern, sei es auch den höchsten, coordinirt, nur Einer der hohen Priester des Alls, welche göttliches Leben in sich sammeln und wieder ausstrahlen, oder aber steht er an der Spitze als die höchste Einheit, aber dann fällt er für dieses System zusammen mit der Gottheit selbst und die Menschheit verschwindet, so daß entweder Alle in abgestufter Weise Gottmenschen sind, oder Keiner. In der That ist das Letztere zu sagen; denn Gott, als Gott der Ueberseiende, ist dem Areopagiten seinem Begriffe nach unmittheilbar, wie der Gott Philos, kann sich selbst nicht in die Offenbarung setzen, und kann nicht erkannt werden. So bliebe für Christus nothwendig nur eine untergeordnete Stelle, seine Erscheinung und Offenbarung ist nicht reine Position, sondern hat die Negation und Schranke ewig so wesentlich an sich, wie alles Endliche. Daher der Areopagite, um den hier nahe liegenden Sätzen eines hellenischen Ebionitismus zu entgehen, nur zu dem Mittel zu greifen weiß, den Logos selbst Jesus zu nennen, worin das Geständniß ligt, daß er nur einen ewigen Christus behalte, der historische aber sich ihm verflüchtige.

Die Lehren des Pseudo-Dionysius nun fanden zunächst in der monophysitischen Partei vielen Anklang und Geltung,[7]) während seitens der Nestorianer es sich anders verhielt. In der Kirche gewannen sie aber bald auch ein nicht geringes Ansehen, wozu die in ihr sich verbreitende Bekanntschaft mit dem Platonismus, die Erneuerung des Origenismus bei vielen Mönchen, besonders im Kloster Laura, ferner der Gottesbegriff dieser Schriften, dessen Ueberschwänglichkeit und Scheintiefe, endlich die Begünstigung der Idee der Hierarchie beitrug. Denn ein physischer Gottesbegriff, wie der dieser Schriften kann der Vorstellung von magischen von den hierarchischen Stufen verwalteten Kräften nur günstig sein, und da die Kirchenlehre das göttliche und das menschliche Wesen einerseits als absolut verschiedene Substanzen auffaßte,[8]) andererseits doch dessen sich nicht entschlagen konnte, Gott als das Urbild und Ziel des Menschen anzusehen, so ergab sich daraus eine Erlösungslehre, wornach der Mensch aus seinem Wesen gerückt und in ein anderes gehoben werden sollte, um vollendet zu werden. Nach dieser Seite ist der Mensch, wenn er seinem Begriffe entspricht, gut, aber eine höhere Güte oder Tugend als die gemeine gibt es, und sie wird dem zu Theil, der über das menschliche Leben sich hinausschwingt oder hinausgehoben wird durch jene magischen Kräfte; daher der Areopagit dem Mönchthum eine so ausgezeichnete Stellung anweist. Die höchste Tugend ist nicht echt menschlich oder Wahrheit des Menschlichen, sondern Negation desselben. In dieser Ethik ligt freilich, daß der Mensch, um sich zu vollenden, aufhören, in Gott versenkt

---

[7]) Wenn nicht sogar aus ihr diese Schriften hervorgegangen sind, siehe o. S. 196. In dem Religionsgespräch, das Justinian veranlaßte, traten die Monophysiten mit Belegstellen aus dem Areopagiten auf, die orthodoxen Gegner erklärten, solche Schriften bisher nicht gekannt zu haben, und ließen sie daher als Beweise noch nicht gelten.

[8]) Siehe o. S. 144 ff. Vergl. auch Boëthius l. c. S. 952 gegen die Nestorianer: Deo atque homini quid non erit diversa ratione disjunctum, si sub diversitate naturae personarum quoque credatur mansisse discretio?

oder verwandelt werden müsse. Diese Consequenz wird aber nicht gezogen, sondern unstet und alternirend schlägt die Ethik der Ekstase wieder in die Ethik um, welche damit vorlieb nimmt und darauf sich einrichtet, daß der Mensch, so lange er ist, weil quantitativ von Gott verschieden, vollkommen nun einmal nicht sein kann. Wie hiemit auch ein blos negativer Begriff vom Bösen gegeben ist, bedarf keiner Ausführung.

In allen diesen Beziehungen sprach das System des Areopagiten nur das Geheimniß des Standpunktes der damaligen morgenländischen Theologie im Allgemeinen aus. Daher im folgenden Jahrhundert auch kirchlicher Seits die Aechtheit dieser Schriften vertheidigt, ja von den Vorkämpfern der Orthodoxie Dionysius als der Göttliche gepriesen wird. Mochte anfangs der kirchliche Sinn noch etwas Fremdes und Unheimliches hier fühlen: — seit die heidnischen Schulen der Neuplatoniker geschlossen, und äußerlich das Christenthum allgemeines Bekenntniß geworden war, übten diese Schriften auf die überbildete Zeit mit ihrem schwülstigen, rhetorischen Ton um so mehr einen überwältigenden Zauber aus, als sie mit dem Scheine tiefster göttlicher Erkenntniß Dasjenige bekleideten, was aus einer heidnischen Anschauung von Gott und Welt stammend, in der Kirche nicht ohne anfängliches böses Gewissen wieder eine Macht geworden war.

Für die Geschichte der Christologie aber wurde der Pseudoareopagite dadurch von Bedeutung, daß seine Θεανδρικὴ ἐνέργεια (die gottmenschliche Thätigkeit) eine glückliche Formel schien, um, unbeschadet der Lehre von den zwei schlechthin entgegengesetzten Substanzen doch auch der Forderung der Einheit Rede zu stehen. Denn darüber schien doch ein Zweifel nicht stattfinden zu können, daß, wenn der Mensch Jesus für sich handelte, und ebenso der Sohn Gottes für sich, durch die Menschwerdung gar nichts erreicht wäre; daß mithin wenigstens in der Thätigkeit sich die Einheit der Person ausdrücken müsse, und zwar so, daß in Christus der Gott und der Mensch nicht blos Dasselbe wollen, sondern auch auf dieselbe Weise, mithin Form und Inhalt des Willens von Seiten beider Naturen sich zur Einheit durchdringen. Es hatte auch bisher nicht an vielen Kirchenlehrern

gefehlt, welche die einheitliche Thätigkeit und den Einen Willen Christi unbefangen gelehrt hatten. Dazu kam die Hoffnung, durch die Lehre von Einem Willen vielleicht die Monophysiten zu versöhnen, eine Rücksicht, die besonders für den Kaiser Heraklius in seiner Bedrängniß durch die Muhamedaner großes Gewicht hatte. Es erhellt nicht aus den alten Quellen, ob die Bischöfe Athanasius und Cyrus, die zuerst mit dem Kaiser hierüber sprachen, auf ihre Ansicht aus politischen oder kirchlich irenischen Gründen geführt worden sind. Es scheint das Erstere in so fern nicht der Fall, als jetzt die Untersuchung in der That auch an den Willen Christi naturgemäß kam, nachdem die leibliche Seite und die des Wissens so vielfältig behandelt war. Und daß man auf den Monotheletismus auch um nicht blos äußerer Gründe willen kommen konnte, daß mit dem Chalcedonense noch gar nicht selbstverständlich für die Zwei-Willen-Lehre entschieden war, das ligt theils darin, daß zwei Willen in einer Person doch auf's Bestimmteste zwei Centra oder Iche vorauszusetzen scheinen, indem der Wille auf's Engste mit der Persönlichkeit zusammenhängt; theils darin, daß die Lehre von zwei Naturen aber Einem Willen in Christus anfangs eines sehr allgemeinen Beifalls sich erfreute, indem die Patriarchen Sergius von Constantinopel und Cyrus von Alexandrien, ja auch der Papst Honorius sich entschieden für den Monotheletismus aussprachen. Daher der Kaiser Heraklius keinen Anstand nahm, ihm den Nachdruck seiner Macht zu leihen. Es gelang auch wirklich die Monophysiten im Patriarchat Alexandrien durch diese Lehre, bei der die Dionysische Formel nicht fehlte, zu versöhnen. Cyrus und die alexandrinische Synode von 633 (630? Neander) verwirft hier die Vermischung und die Trennung, will aber nicht blos eine hypostatische, sondern auch eine physische Vereinigung, deren beide Faktoren in Gedanken nicht vermischt seien, sondern beide fortdauern und fortwirken, aber zusammenwirken zu einer gottmenschlichen Wirkung. Zuerst Einiges zur Orientirung in der verworrenen Streitsache, die bisher noch nicht hinreichend aufgehellt und verstanden ist.

Der monotheletische Streit durchlief drei Stadien.

Im ersten Stadium, das wir etwa von 623 bis gegen 638 datiren können, bewegt er sich nur um die Frage: ob in Christus μία ἐνέργεια (θεανδρική) anzunehmen sei, wie die Monophysiten und Monotheleten annahmen, oder δύο ἐνέργειαι. Das Erste will Theodorus von Pharan, Sergius, Cyrus,[9]) die constantinopolitanische Synode v. J. 626 und die alexandrinische v. 633, das Andere will Sophronius.[10]) Von der Willenskraft war da noch gar nicht besonders die Rede. Jedoch war die Mehrdeutigkeit auch des Wortes ἐνέργεια (operatio), wonach es ebenso sehr das aktuelle Wollen, oder die Thätigkeit und Wirkungsweise, als die That oder Wirkung dieses Wollens (ἀποτέλεσμα) bezeichnen kann, die Ursache, daß der Streit noch an Unklarheit litt. Dachte man an letztere, so mußten die Meisten geneigt sein, Eine ἐνέργεια zu bekennen. Das war die günstigste Position für die Vertreter der Einheit, zugleich freilich die, welche am wenigsten Bedeutung für die Vorstellung von der Person Christi selbst hatte. Denn es konnte sich damit an sich die Lehre von zwei Naturen und Willen gleichfalls vertragen. In diesem ersten Stadium, wo noch gar nicht über Einen oder zwei Willen gestritten wird, war die Hauptfrage allein die, ob die beiden Naturen als thätig und wirksam zu denken seien oder nicht? Indem die Einen, die später Monotheleten heißen, die Menschheit in Christus so nicht denken wollen, sondern als thätig nur die Gottheit, z. B. Theodor von Pharan, so setzten sie allerdings den Dyophysitismus zu einem folgenlosen todten Lehrsatz herab und sind, indem sie der Menschheit höchstens die Stellung der Passivität lassen, am bestimmtesten dem Monophysitismus zugekehrt. Aber wenn ihre Gegner, z. B. Sophronius und zum Theil später Honorius die beiden Naturen wirksam denken wollen, um nicht dem Monophysitismus die Thüre zu öffnen, so sind sie doch noch weit davon entfernt, mit dem Dyophysitismus sich auch zu zwei Willen zu bekennen. Vielmehr dachten auch sie noch die Zweiheit der nach ihrer Art wirkenden

[9]) Mansi X, 585. 603. 744. XI, Conc. Cstp. Act. 13. S. 556—579.
[10]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—485. Seine Ep. Synodica ad Serg.

Potenzen zu einer Einheit zurückgeführt in der Person, indem sie Einen entscheidenden hypostatischen Willen Christi annahmen: natürlich also auch die That oder Wirkung selbst als einheitlich, gottmenschlich dachten. Der Eine Christus oder sein einiger, entscheidender Wille verwirklicht hienach das Eine gottmenschliche Werk (ἀποτέλεσμα) durch Vermittelung der zwei lebendigen, nach ihrer Art wirkenden Kräfte oder Complexe von Kräften (Naturen) hindurch. Auch diese zweite Klasse wird vom Standpunkt des spätern Dyotheletismus aus zu den Monotheleten zu rechnen sein und wird theilweise dazu gerechnet, namentlich (z. B. vom Concil von 680) Honorius, während Sophronius, der Urheber des Streites, der, wie wir sehen werden, dem Honorius wesentlich gleich lehrt, sonderbarer Weise von dem 6ten Concil als rechtgläubig anerkannt wird. Die Verkennung dieses Sachverhaltes hat in die Geschichte und Geschichtschreibung des Streites die größte Verwirrung gebracht.

Das zweite Stadium wird durch Honorius eingeleitet. Er will zwei nach ihrer Weise wirkende Naturen, nicht Eine ἐνέργεια, aber Einen Willen, den er der Person zulegt. Erst hiemit war bestimmt Einwillenlehre aufgestellt; Sergius hatte durch sein Schreiben dazu die Veranlassung gegeben. (Dieser scheint sich aber vorbehalten zu haben, diese Einheit des Willens statt der Person vielmehr den Naturen beizulegen, und so auch μίαν ἐνέργειαν zu lehren.) Die Ἔκθεσις πίστεως von Heraklius 638, die Nachfolger des Sergius: Pyrrhus, Paulus, Petrus vertraten dieselbe Ansicht, und hienach gestaltete sich das Bild des Monotheletismus, das man bekämpfte. Sophronius zwar beruhigte sich dem Wunsche gemäß, den Honorius durch dessen Gesandte zu erkennen gegeben, wie denn die Ansichten des Sophronius und des Honorius nicht sehr verschieden können gewesen sein. Aber diese Lehre von Einem Willen, mochte er den Naturen oder der Person zugeschrieben werden, wurde sowohl von des Sophronius Schüler Stephanus, als von den folgenden Päpsten besonders von Martinus I. eifrigst bestritten, einerseits weil ihre Vertheidiger

häufig in monophysitischem Interesse damit nicht die Lehre von zwei besonderen, wenn gleich zusammen wirkenden Naturen verbanden, aber auch, und das gilt besonders von dem heil. Maximus, dessen Lehre für das erste lateranensische Concil 649 von Einfluß war, deßhalb, weil man nicht ohne Grund die Wahrheit der Menschheit Christi noch nicht sicher gestellt glaubte, wenn ihr nicht auch die Freiheit, die Macht eigenen Impulses, eigener Initiative beigelegt wäre, welche verkümmert erschien, wenn der Wille der göttlichen Hypostase oder Natur die entscheidende gleichsam schiedsrichterliche Macht zugleich sein sollte, wie bei Honorius. Für die Einheit der zwei parallelen Thätigkeits- und Willensreihen ward hiebei fast keine Sorge getragen. Der Dyotheletismus, wie er von Maximus und dem lateranensischen Concil vertreten wird, geht von der ἐνέργεια, der Wirkungsweise jeder Natur zur Potenz, zum Vermögen jeder Natur zurück (das Erkenntnißvermögen mit einschließend), unterscheidet ferner die ἐνέργεια als Thätigkeit (aktuellen Willen) von der ἐνέργεια als That, Wirkung (ἀπότέλεσμα), und sucht in all diesen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen.

Der Monotheletismus kam erst hiedurch klar zu sich selbst. Er erkannte im dritten Stadium 649—680, daß ihm an einer unterschiedslosen Einheit der Thätigkeiten und der Wirkungen nicht so viel liegen könne, als an Erhaltung der Einheit der Willensvermögen im innersten Mittelpunkt der Person. War doch selbst der Monophysitismus in jenen beiden Beziehungen den Unterschieden eine Stelle zu lassen seit Severus gewohnt. Demgemäß hielt er zwar fest an dem Einen Willen, aber die Anklagen, daß er die Wahrheit der Menschheit läugne, bestimmte ihn noch vor 645, irgendwie Einen zusammengesetzten Willen anzunehmen, der in sich den Unterschied wirkender Kräfte (Naturen) zulasse oder umfasse. So besonders der antiochenische Patriarch Makarius, der nicht mehr auf Einer operatio besteht, sondern nur θεανδρικὴν ἐνέργειαν (ohne den Zusatz μίαν) will, aber bei Einem θέλημα der Hypostase beharrt. Die Synode von Constantinopel 680 aber besteht auf den zwei Willen der zwei Naturen, sucht auch theilweise den Anschein (im Schreiben

an den Kaiser XI, 664), daß sie für Christus einen freien menschlichen Willen festgestellt habe, wir werden aber sehen, wie sie dem Willen der göttlichen Seite durch unerwartete Zusätze wieder ein solches Uebergewicht zu geben weiß, daß der menschliche Wille aus einem freien zu einer bloßen wirkenden Kraft, wie sie auch der Monotheletismus zulassen kann, und welche für den alleinentscheidenden göttlichen fast nur der Durchgangspunkt ist, herabgesetzt, also doch zu gleicher Zeit im Wesentlichen des Honorius Ansicht adoptirt wird, wo er von diesem Concil unter die fluchwürdigen Ketzer versetzt wird mit Verbrennung seiner Schriften durch die Hand der Synode. [11]) Nach diesem Ueberblick betrachten wir das Einzelne.

Erstes Stadium

bis 638.

An der Formel μία ἐνέργεια hiengen unbefangen Viele vor dem Streit; theils vom Areopagiten her, [12]) theils, weil man doch jedenfalls im Werke Christi trotz der Zweiheit der Naturen die Einheit festhalten wollte. Das Wort ἐνέργεια aber umfaßte ja die Wirkung wie die Thätigkeit. Die Zeugnisse der Väter waren jedenfalls nicht ungünstig, Cyrills Grundanschauung dafür, [13]) Alles in Christo schien gespalten und die Einheit der Person mehr als selbst bei Nestorius aufgelöst, der ausdrücklich μίαν ἐνέργειαν gelehrt hatte, wenn man in die Zweiheit auch

---

[11]) Mansi XI, 621. 636. 684. 582. etc. Die Vertheidigung des Honorius, die Maximus Mansi X gibt, ist ärmlich und widerstreitet dem zweiten Brief des Honorius. Eine bessere Rechtfertigung für ihn ligt in den Schlüssen des ökumenischen Concils; s. u.

[12]) Sophronius konnte zwar mit Recht, wie auch Pyrrhus zugibt, an Cyrus tadeln, daß er μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν vom Areopagiten her citire, während dieser καινὴν statt μίαν sage. Allein der Sache nach hatte doch Cyrus Recht (s. o. S. 200). Dafür spricht auch der Singular, sowie das Wort θεανδρική.

[13]) Vgl. Mansi XI, 533.

noch die ἐνέργεια hineinziehe, statt in dieser oder durch sie die Einheit der Person zu bewahren.

So lehrt denn Bischof Theodorus von Pharan, der älteste und bedeutendste Vertreter der μία ἐνέργεια obwohl Dyophysit [14]): Alles, was von Christus erzählt ist, auch was seiner Seele und seinem Leibe zugehört, geschah aus Einem Princip einheitlich (ἀρχοειδῶς, μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως), beginnend und gleichsam quellend ursprünglich aus des Logos Macht, Weisheit und Güte, hervortretend aber durch Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibes; denn auch Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durst, Bewegung und Ruhe ist auf die allweise und allmächtige Thätigkeit des Logos der Mensch werden wollte zurückzuführen; und daher ist Alles der Einen Thätigkeit des ganzen Logos als Eines zuzuschreiben. Es ist also in Christus Ein Wille und dieser ist göttlich. [15]) Auch alle seine sogenannten Leiden, wenn sie gleich natürlich menschliche Bewegungen ausdrücken, sind doch die Eine Thätigkeit des Einen und selbigen Christus zu nennen die uns das Heil bringen wollte. Auch die natürlichen Bewegungen sind in Christus Thätigkeiten, nemlich des Logos. Denn zwar unsere Seele ist in Beziehung auf Dichtigkeit oder Masse, Schwere, Farbe u. dgl. des Leibes nicht mächtig; aber Christi göttlicher, lebensmächtiger Leib war anders. Denn wie ein Leibloser gieng er aus Maria, aus dem Grabe, und durch die Thüren, er wandelte auf dem Meere, wie auf einem Estrich. Wenn also einen solchen gleichwohl Leiden trafen, so muß dabei der Wille des Logos thätig gewesen sein, der sie wollte. [16]) Leib und Seele waren für Christus nichts als das willige Organ des alleinherrschenden Logos, für das Hervortreten seiner ἐνέργεια, die er μία θεοῦ ἐνέργεια nennt. Die Bewegung, die der mensch-

[14]) Mansi XI, 568. 569.

[15]) l. c. 568: αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἓν ἐστι, καὶ τοῦτο θεϊκόν.

[16]) Das erinnert an Aphthartodoketismus; jedoch kam es ihm vornemlich darauf an, alles als That des Logos aufzufassen. Daher setzt er auch die Leiden in That um: an sich ein bedeutender Gedanke; nur läßt er ihn nicht auch Christi Menschheit oder Seele zu gut kommen, sondern nur dem Logos.

lichen Natur zukömmt, dringt nicht in den obersten Raum; die Stelle der Persönlichkeit nimmt der Logos mit seiner Natur ein — die Menschheit wird zum bloßen Gewand oder Offenbarungsmittel, und verhält sich rein passiv zur göttlichen Natur die zugleich die Person ist. Wo er von der ἐνέργεια im Sinne der Wirkung redet, kann er sie göttlich und menschlich (gleichsam zusammengesetzt) nennen [17]), aber wo er darunter die Thätigkeit, das Princip als aktives versteht, kann er sie nur dem Logos zuschreiben. Die Frage aber entsteht für ihn noch gar nicht, ob von Einem Willen der Naturen zu reden sei.

Ganz ähnlich hält sich auch Cyrus von Aler. an die μία ἐνέργεια, sowohl in seinen Verhandlungen mit den ägyptischen Monophysiten, von denen er viele Tausende durch seine Friedensformeln wieder gewann, als in seinem Brief an Sergius. Er redet noch gar nicht von dem Willen, und der Einheit des Willens [18]), als Vermögens, sondern will nur eine μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, worunter er sowohl die Wirkung als die Thätigkeit verstehen wird. Dem Gedanken nach hat er so freilich Einen actuellen Willen, aber einen solchen, welcher nicht jede Lebendigkeit beider Naturen (die er bewahren will) ausschließt, wenn nur die Zweiheit entweder in eine Synthese ausläuft, oder gar, wie Theodor wollte, an der Einheit des allbestimmenden Logos ihren Ausgangspunkt hat. Ganz ähnlich spricht sich Sergius in seiner Antwort aus. [19]) Leos Brief an Flavian, über welchen Cyrus noch Bedenken verrieth, bemerkt er zu seiner Beruhigung, lehre nicht zwei Wirkungsweisen, sei auch nicht so von Eulogius v. Aler. verstanden worden. Viele Väter haben im Gegentheil Eine ἐνέργεια gelehrt. Er selbst hatte eine Sammlung von Zeugnissen der Väter angelegt, die er an Freunde versandte; freilich wie es scheint darunter auch untergeschobene. Im

[17]) l. c. 568 unten vgl. mit 569 oben.

[18]) Vgl. seinen ersten Brief an Sergius, Mansi XI, 560. 561, und besonders die Vereinigungsurkunde S. 565. can. 7. wo unter Berufung auf Dionysius μία θεανδρικὴ ἐνέργεια bekannt wird, auch das chalced. ἐν δύο φύσεσιν in manchfacher Verklausulirung.

[19]) Mansi XI, Act. 12. S. 525. 528.

Uebrigen lobt er die Weisheit und den Eifer des Cyrus, womit er so Viele mit der Kirche versöhnt habe.

Allein dem Sophronius, einem gelehrten Mönch, der eben während jener Verhandlung mit den Monophysiten in Alexandrien war, scheint gerade die Einmischung conciliatorischer Zwecke verdächtig gewesen zu sein. Er fürchtete ein Wiederaufleben des Monophysitismus, wenn man nicht entsprechend der Zweiheit der Naturen auch zwei Thätigkeiten annehme. [20]) In welchem Sinne, sehen wir gleich. Die Sache wurde dem Sergius als erstem Patriarchen des Morgenlandes vorgetragen [21]), der ihm das Versprechen abnahm, den begonnenen Streit fallen zu lassen. Als jedoch Sophronius bald darauf im Jahr 634 Patriarch von Jerusalem geworden war, erließ er zu seinem Amtsantritt ein Schreiben, in welchem er ein sehr ausführliches Glaubensbekenntniß in sehr schwülstiger bombastischer Form und in einem an den Ketzerhaß eines Epiphanius erinnernden Tone mittheilte, namentlich aber die fallengelassene Streitfrage über die ἐνέργεια Christi wieder aufnahm. [22])

Zuerst stellt er die gewöhnlichen Sätze gegen den Monophysitismus auf. Den Logos trifft keine Umschreibung in dem Fleisch, er ist allgegenwärtig, das Fleisch umschrieben; Christi Leib geht von einem Ort zum andern, aber nicht der Logos; jener ist greifbar, dieser ungreifbar, jener ewig, der Maria Sohn zeitlich. Aber Gottes Sohn der das Eine ewig war, ist das Andere ohne Wandel geworden durch Annahme der Menschheit. Ist und bleibt die Einheit unwandelbar und ungetheilt, so bleibt es auch die Zweiheit dessen was in unwandelbarem Unterschied sich darstellt und in ungetheilter Anderheit zusammenleuchtet. Die Naturen, Wesen, Formen (μορφαί) sind es, aus denen die geheimnißvolle Einigung geworden ist, und in welchen der Eine und selbige Christus geschaut wird. Das Eine bleibt Eins, nemlich das aus den Naturen gewordene Resultat, das nicht mehr

[20]) ib. S. 572. 532.

[21]) Nach seinem etwas späteren Schreiben an Honorius in Rom, Mansi XI, 529—537.

[22]) Mansi XI, Act. 11. S. 461—488.

entzwei getheilt wird aber ohne Verwandlung und Scheidung dasjenige noch zeigt, woraus es ist. Das ist die Hypostase, die zusammengesetzte Person, welche besteht durch eine nicht vermengende Mischung und ein keine Theilung kennendes Zusammentreffen. Die hypostatische Einigung sei es, die nicht Identität der Naturen (ταυτότης) bringe sondern den Unterschied bewahre. [23]) Beide Naturen wirken, jede nach ihrer Art; sie haben nach der Unio weder dieselbe sich deckende, noch überhaupt blos Eine Wirkungsweise. Aber sie gehen darum nicht auseinander, haben vielmehr eine sich ineinanderfügende Wirkungsweise, ein Zusammenwirken (κατάλληλος ἐνέργεια, συνέργεια) nemlich für das Eine Resultat oder Werk (ἀποτέλεσμα); dieses Zusammenwirken aber haben sie durch die Hypostase des Einen und selbigen Christus, der in den beiden Naturen geschaut wird und was jeder derselben zukommt, wirket, nach der wesentlichen Qualität die einer jeden von beiden eingeboren ist. Sophronius schreibt also jeder der zwei Naturen ihre Wirkungsweise oder Thätigkeit zu; aber ausserdem auch der Hypostase (oder dem Ich) Christi, die er zusammengesetzt und doch monadisch nennt, und welche daneben oder darüber steht. Ja dieser Eine Christus hat die Macht der Entscheidung. Er gab wann er wollte der menschlichen Natur Zeit oder Raum zu leiden oder zu wirken, zu wachsen u. s. w. Denn nicht unfreiwillig oder gezwungen ließ er Solches an sich kommen, wenn es gleich der menschlichen Natur gemäß war, sondern Gott ließ sich gefallen, dem Fleisch nach zu leiden, aber litt und wirkte nicht, wann die natürlichen oder fleischlichen Bewegungen es verlangten, und zum Handeln oder Leiden trieben, sondern wann er wollte. Die menschlichen Leiden und Thätigkeiten sammeln sich gleichsam oder legen sich nieder in seiner Person, ja er ist nicht blos die lebendige Niederlage für sie (ταμίας) sondern auch der Schiedsrichter (πρύτανις) der über ihre Verwendung entscheidet. [24]) Und darum (weil

[23]) Doch nennt er sie auch φυσικὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν. S. 477. S. 481: φυσικὴ καὶ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις. Das Vorherige heißt im Text: μένει τὸ ἓν ἕν, τὸ ἐξ αὐτῶν (φύσεων) γεγονὸς ἀποτέλεσμα, μηκέτι δίχα διαιρούμενον.

[24]) l. c. S. 485.

doch das göttliche Ich das eigentlich Entscheidende, Handelnde war) war sein Menschliches übermenschlich, denn es war überhaupt nur ein durch seinen freien Willen angenommenes; ebenso hat er nicht wie unter Gewaltdruck und zwangsweise (τυραννικῶς, ἀναγκαστῶς) oder so gewirkt, daß wie oft bei uns in ihm keine Willigkeit da wäre, sondern wann und wie viel er wollte, gestattete er sowohl Denen die ihm Leiden zufügten, als den Leiden selbst, die naturgemäß (κατὰ φύσιν) wirkten, Raum. Alle Wunder sind zwar durch die menschliche Natur aber durch die Person bewirkt, damit die göttliche Natur in ihm erkannt würde, wie aus den Leiden die Menschheit. Und so ward der Eine Sohn erkannt der jede Thätigkeit aus sich hervorbrachte, die göttliche und die menschliche. Die gotterleuchteten Männer ermahnen, die biblischen Worte zu unterscheiden, die einen auf die göttliche, die andern auf die menschliche Natur zu beziehen; aber auch so sagen sie alles von demselben Sohn, die gesammte Thätigkeit kann Keiner trennen von der Einen Sohnschaft. [25]) Aus dem Gesagten erhellt, daß Sophronius, so sehr er für die Zweiheit der ἐνέργειαι eifert, doch über sie den eigentlich allein entscheidenden Willen der Hypostase setzt, also der Sache, wenn auch nicht den Worten nach Einen durch die beiderlei Thätigkeitsweisen der Naturen sich vollziehenden Willen setzt, der dem Einen Christus zusteht. Von einer Zweiheit des Willens redet er kein Wort; ein Wille der menschlichen Natur könnte ihm jedenfalls nicht eigentlich freier Wille sein, sondern nur eine aktive Kraft, die ihren Impuls anderswoher empfängt; — also von Theodorus unterscheidet er sich nur so, daß dieser nur von einer passiven Menschheit spricht und den Logos bestimmt als den allein Handelnden bezeichnet, während Sophronius zwar der Hypostase gegenüber, auf die er statt auf den Logos zurückgehen will, die Menschheit gleichfalls nur als determinirt und in so fern passiv, an sich

---

[25]) S. 488: εἷς υἱὸς ἐγινώσκετο ὁ πᾶσαν ἐξ αὐτοῦ (l. αὑτοῦ) προφέρων ἐνέργειαν, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην. — Ἀλλὰ καὶ οὕτως ἐπὶ τοῦ ἑνὸς υἱοῦ φασιν (οἱ θεόφρονες), πᾶσαν — ἐνέργειαν οὐκ ἄν τις χωρίσαι τῆς μιᾶς υἱότητος.

aber als ausgestattet mit eigenem Gesetz der Bewegungen denkt.[26]) Auch der Areopagite meint er, rede von der neuen gottmännlichen Wirkungsweise deßhalb, weil die Eine gottmenschliche Person Alles wirke, wenn auch durch die beiden Naturen (S. 488 f.).

Die Stellung, die Sophronius hiemit zu dem alexandr. Friedenswerk und zu der μία ἐνέργεια einnahm, bewog den Patriarchen Sergius, sich vorkehrend an Honorius zu wenden. Sergius fürchtete das Nahen eines Sturmes, zumal er den Sophronius so auffaßte, als wolle er auch eine Zweiheit des Willens in Christus, nicht blos zwei Wirkungsweisen unter dem Einen Willen des Alles wirkenden Einen Christus. In seinem Briefe an Honorius spricht er sich folgendermaßen aus:

Heraclius habe nach seinem Siege über die Perser mit einem Severianer ein Glaubensgespräch gehabt und den orthodoxen Glauben gegen ihn geltend gemacht, dabei auch von Einer ἐνέργεια Christi gesprochen; auch später dem Cyrus damals Bischof der Lazier davon erzählt. Cyrus aber, unsicher ob man von Einer ἐνέργεια reden dürfe, habe sich deßhalb an ihn, Sergius, gewandt. Er habe den Cyrus auf Stellen der Väter hingewiesen die so reden, aber keine eigene Ansicht ausgesprochen. Inzwischen habe Cyrus fast ganz Aegypten, Thebais, Libyen durch Sätze gewonnen, unter denen auch die μία ἐνέργεια war, und durch diese von den Vätern nicht verwehrte, oft aber selbst geübte Condescendenz die Monophysiten zur Anerkennung zweier Naturen, des chalcedonensischen Concils und Leos gebracht. Sophronius, damals Mönch, neulichst zum Patriarchen von Jerusalem erwählt, sei dieser Condescendenz entgegen gewesen. Dieses nun wolle er, Sergius, dem Honorius vorlegen. Seines Ermessens wäre es grausam durch einen die reine Lehre nicht gefährdenden Fragepunkt streitsüchtig die kaum gewonnene Einheit wieder zu zerreißen, was geschehen müßte, wenn aus der Formel die μία ἐνέργεια, wie jener wolle, wieder gestrichen würde. Er habe viel mit ihm verhandelt und Sophronius habe nicht vermocht, die Lehre von

[26]) Des Sophronius Lehre wird als orthodox bezeichnet, Conc. VI. Mansi XI, 556.

einer doppelten ἐνέργεια durch patristische oder synodale Zeugnisse zu belegen. Dem Cyrus habe er geschrieben, er möge nach gewonnenem Frieden Niemand eine oder zwei ἐνέργεια lehren lassen, sondern nur Einen und denselben eingeborenen Sohn, der Alles, sowohl das Gott als das dem Menschen Geziemende gewirkt habe, den fleischgewordenen Gott, aus dessen Einheit ungetheilt sowohl Alles hervorgehe, wie auch Alles auf sie zurückgeführt werden müsse. Die Formel μία ἐνέργεια, obwohl von einigen heiligen Vätern gebraucht, scheine doch Einigen fremd, und erfülle sie mit dem Verdacht, es könnte auf Monophysitismus abgesehen sein; sie werde daher besser vermieden. Die Formel δύο ἐνέργειαι sei auch von keinem anerkannten Kirchenlehrer gebraucht und verletze Viele, sie sei um so mehr zu fliehen, weil, wer zwei ἐνέργειας in Christus wolle, zwei Willen setzen müsse und zwar zwei entgegengesetzte, als ob z. B. der Logos das Leiden zum Theil wollte, die Menschheit aber diesem Willen widerstrebte, so daß auch zwei das Entgegengesetzte wollende Subjekte herauskämen, denn es können nicht in einem und demselben Subjekt zwei Willen zugleich und in Beziehung auf Dasselbe bestehen; das hieße Christi Menschheit von seiner Gottheit sondern und die Menschwerdung auflösen. Die Lehre der gottbegeisterten Väter sage deutlich, daß nie das vernünftig beseelte Fleisch des Herrn in Geschiedenheit und aus eigenem Impuls, dem Winke des mit ihm hypostatisch vereinigten Logos entgegen, seine natürliche Bewegung vollbracht habe, sondern wann, wie und in welchem Maaße der Gott Logos es wollte. Und wie unser Leib von der Seele regiert wird, so war auch immer und in Allem das gesammte menschliche Lebenssystem Christi ein gottbewegtes, wie auch Gregor von Nyssa dem Fleische das Leidentliche, das Aktive aber Gotte zuweise. Er habe daher die Formel der Einheit oder Zweiheit zu gebrauchen widerrathen, wenn gleich nicht, wie verlangt werde, das Friedenswort der μία ἐνέργεια verworfen werden könne; Sophronius habe sich damit zufrieden gegeben, Ruhe versprochen und nur von ihm, Sergius eine schriftliche Erklärung verlangt, die er gewährt habe. Aehnlich habe er sich auch kürzlich gegen den Kaiser erklärt, vor zu seinen Unter-

suchungen hierüber gewarnt, und bei dem Hergebrachten stehen zu bleiben gerathen: daß aus dem Einen und selbigen Fleischgewordenen Wort ungetheilt und ungetrennt jegliche göttliche und menschliche Wirkungsweise hervorgehe. So lehre auch Leo offenbar in den Worten: agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium habet. [27])

Zweites Stadium.

Der Monotheletismus in kirchlicher Herrschaft und seine Bestreitung besonders in der occidentalischen Kirche vom Jahr 638—648.

Honorius antwortet dem Sergius im Ganzen billigend. [28]) Er sieht gleichfalls beide Formeln als solche an, die nur unnützem Schulstreit dienen, weicht aber, während Sergius die μία ἐνέργεια offenbar bevorzugt, darin ab, daß er sie, möge man sie nun auf die Naturen oder auf die Person beziehen, nicht angemessen findet. Denn die Person habe viele Thätigkeiten, nicht eine blos und nicht zwei, die Naturen aber wirken jede nach ihrer Art, es sei also richtig von der ἐνέργεια (Thätigkeit, Wirkungsweise) abzusehen, dagegen aber zurückzugehen auf den Willen Christi. In Beziehung auf diesen behandelt er das fast als selbstverständlich, was Sergius noch kaum angedeutet hatte, „da die Menschheit mit dem Logos natürlich geeint sei, (naturali unitate copulata) und so Christus Einer, so bekennen wir Einen Willen Christi (er sagt

---

[27]) Während der lateinische Text forma utraque im Nominativ hat, nehmen die Monotheleten diese Worte als Ablativ μορφῇ, wodurch das Subjekt des Zeitworts „die Person" statt „der Naturen" wird, und die eine Person als die allein handelnde und wollende (wenn auch durch die Naturen) erscheint.

[28]) Mansi XI, Act. XII. S. 537 ff. von einem zweiten Brief an Sergius gibt Act. XIII, S. 580. 81 ein Fragment, geschrieben nachdem Sophronius an Honorius eine Gesandtschaft gerichtet, die dieser dahin instruirte, er möge nicht weiter auf der Formel der δύο ἐνέργειαι bestehen, was sie auch in seinem Namen versprach, wenn Cyrus von der μία ἐνέργεια abstehe.

nicht Einen Willen seiner Menschheit, wie Maximus ihn nachher deuten wollte). Vermöge seiner übernatürlichen Geburt geschah es, daß in ihm nicht verschiedene oder widersprechende Willen waren, und hat er gesagt, ich thue nicht meinen Willen, sondern den meines Vaters, so ist das aus Herablassung zu unserem Standpunkt geschehen, für den er Vorbild sein will.“ Im zweiten Brief sagt er, es sei statt Einer Wirkung oder Wirkungsweise (operatio) vielmehr Ein wirkender (unus operator), Christus zu lehren, welcher durch beide Naturen wirke; und statt der zwei operationes müssen wir zwei Naturen in der Einen Person lehren, die das Ihrige wirken. [29])

Jetzt erst, da alle Patriarchen, kaum den Sophronius ausgenommen, der sich schweigend verhielt, Eins waren, ließ Heraclius seine ἔκθεσις πίστεως erscheinen, in welcher über Einheit oder Zweiheit der ἐνέργειαι zu streiten verboten, aber auch ausdrücklich die Einheit des Willens gelehrt wurde, da ja nicht einmal Nestorius gewagt habe, eine Zweiheit desselben zu behaupten. [30]) Die Ἔκθεσις hält sich also nur genau an das, was Honorius gebilligt hatte.. [31])

---

[29]) Utrasque naturas in uno Christo unitate naturali copulatas cum alterius communione operantes et operatrices confiteri debemus. — Pro una operatione oportet nos unum operatorem confiteri, et pro duabus operationibus, ablato geminae operationis vocabulo, ipsas potius duas naturas — in una persona unigeniti — praedicare propria operantes; vgl. XI, 582. 621. 636. 684.

[30]) Selbst Sophronius nahm ja der Sache nach die Einheit des Willens an. Die Einheit der ἐνέργεια war in der Ἔκθεσις nicht gelehrt. So konnte Sophronius höchstens darüber unzufrieden sein, daß diese nicht ausdrücklich verworfen, die Zweiheit der ἐνέργειαι in dem Sinne von zwei durch den Einen Willen beherrschten Kräften nicht ausdrücklich gelehrt wurde. Jedoch richtig gesehen bedurfte es dessen kaum, da kaum Jemand, nicht einmal ein Severianer, die Zweiheit der Wirkungsweisen, die noch für Sophronius übrig blieb, läugnen konnte.

[31]) Die Sache des Honorius gehört bekanntlich zu den causes celèbres. Diejenigen, welche eine Infallibilität des Papstes annehmen auch ohne Concil, schienen hier noch mehr ins Gedränge zu kommen, als Diejenigen, welche wenigstens der Vereinigung des Papstes

Man kann als das mehr oder minder bewußte Streben der Monotheleten bezeichnen, die chalcedonensischen Lehre von den zwei Naturen nicht zum Princip zweier paralleler Lebenssysteme in Christus werden zu lassen, welche die Einheit der Person sprengten.

---

und der öcum. Synode die Infallibilität zuschreiben. Die Ersteren suchten zweierlei Auswege, die man aber beide als verschollen bezeichnen kann. Die Einen, wie Onuphrius, Bellarmin und Gretser, Baronius, Binius, Schott machen den verzweifelten Versuch, das Faktum der Verdammung des Honorius als eines Häretikers abzuläugnen, sie aus einer Verfälschung der Akten des 6ten Concils abzuleiten; auch die in diesen Akten enthaltenen Briefe des Honorius als untergeschoben anzusehen. Allein diesem Ausweg schenken die Meisten selbst kein Vertrauen. Eine ganze Reihe von spätern, auch öcumenischen und in der römischen Kirche anerkannten Synoden wiederholt jene Verdammung, wie auch mehre Päpste, namentlich Leo II., sich an dieser Verdammung ausdrücklich betheiligt haben. Sie ist ein nach allen Seiten historisch so feststehendes Faktum, daß nur um den bedenklichen Preis einer allgemeinen Erschütterung der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Traditionen diese Operation Erfolg haben könnte. — Auch steht durch die Disputation des Maximus selbst, die wenige Jahre darauf folgte, fest, daß Honorius einen Brief schrieb, in welchem er gegen die Willenszweiheit sich erklärte. — Andre sagen daher: Honorius sei zwar verdammt, aber mit Unrecht, bestreiten also zu Gunsten der Infallibilität des Papstthums, im Faktischen die Infallibilität von öcumenischen Concilien, die mit Päpsten einstimmig waren. Hier wird gesagt: daß Honorius sei rechtgläubig gewesen, erhelle aus dem Zeugnisse seines Sekretärs bei Maximus am Ende seiner Disputation. Er habe freilich Einen Willen gelehrt und die Zweiheit verworfen, aber die Meinung sei gewesen: man dürfe nicht zwei menschliche, sich widersprechende Willen lehren; — eine beinahe lächerliche Ehrenrettung; denn von zwei menschlichen Willen hatte Niemand geredet, das gehört also gar nicht her. Auch hat Honorius nicht etwa blos gesagt, daß zwei widersprechende Willen, ein göttlicher und ein böser menschlicher in Christus nicht sein können, sondern überhaupt, daß zwei Willen nicht können in Christus sein, weil nur Ein wollender sein könne. Was will jenes aus den Interessen des Sekretärs leicht erklärte Zeugniß im Angesicht der Urkunden selbst, die uns aufbewahrt sind, im Angesicht all der öcumenischen Synoden, die darin die

Aber freilich auch Das läßt sich nicht läugnen: So begreiflich es ist, daß selbst orthodoxe Chalcedonenser und redliche Dyophysiten von einer Scheu ergriffen wurden, solche zwei parallele Reihen von Vernunftthätigkeiten in Christus anzunehmen,

---

Häresie sehen? Honorius hat freilich, im Unterschiede von Sergius, nicht die Einheit auch der ἐνέργεια lehren wollen, so wenig als die Zweiheit, er hat vielmehr besonders im zweiten Brief die Zwei-Naturenlehre behauptet. Aber er hat die Einheit des Willens nicht aufgegeben, auch nie zugestanden, daß der Wille Sache der Naturen sei und ihnen folge, sondern er hat dem Einen Wollenden, d. i. der Person den Einen Willen zugeschrieben, wenn gleich so, daß dieser Eine, der ja die menschliche Natur in sich aufgenommen, auch durch sie als sein Organ also gottmenschlich wirke. Von diesem Standpunkt aus ist es dann allerdings, wie Honorius sagt, etwas Eitles, von Einer Thätigkeit oder von zweien zu reden. Denn steht fest, daß der Wille als gottmenschlicher Einer ist, so ist er thätig seiner Art gemäß in sehr vielen Thätigkeiten, nicht in einer oder in zweien; so daß gerade die Ablehnung der Frage nach der Einheit oder Zweiheit als einer gar nicht mehr hergehörigen seinem monotheletischen Standpunkt recht klar entspricht. Ueberhaupt aber widersprechen diese Briefe der späteren Orthodoxie in mehrfacher Hinsicht. Wie Theodor von Pharan, schließt Honorius mit Sergius von zwei Willen auf zwei Wollende, er dagegen bekenne Einen Willen, weil die Natur, nicht die Schuld von der Gottheit angenommen sei: zwei Willen in demselben Subjekt würden sich widersprechen müssen; widersprechen sie sich nicht, so gehen sie, wenn die Person Eine sei, in Einen Willen zusammen. Den Willen sieht er als Sache der Person an, nicht der Natur, könnte also nur um den Preis zweier Personen zwei Willen zugeben. Daher erklärt er auch die Worte: „Vater, es gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht was ich will, sondern was du willst", nicht von einem menschlichen, dem Vater zu unterwerfenden Willen, sondern sagt: das habe Christus in unserem, der Sünder Namen, nicht im eigenen gesprochen, man dürfe also nicht daraus noch auf einen fortdauernden eigenen menschlichen Willen in Christus schließen. Dieser ist ihm durch den Akt der Incarnation selbst schon gänzlich zu Einem Willen mit dem des Logos oder zu einer Bestimmung an demselben geworden. Endlich stimmt er dem Sergius bei, daß die menschliche Natur in Christus sich zur göttlichen nur als passives Organ verhalte, daß sie nicht abgesondert oder aus eigenem Trieb

wodurch die Idee der Incarnation zum leeren Wort herabgesetzt und begraben zu werden schien, zumal der Logos stets auch extra carnem sein sollte, — der entschiedene Sieg des Monotheletismus hätte die Lehre von zwei Naturen zu einer todten, folgenlosen These herabgesetzt; ja die ganze lebendige Wirklichkeit dieser Person wäre so construirt gewesen, als ob es keine Lehre von zwei Naturen gäbe, sondern das Gegentheil. Historisch ausgedrückt: mit Leos Brief an Flavian und dessen gesammter Anschauung war der Monotheletismus und namentlich auch Honorius nicht im Einklang. Das fühlte man trotz der Entscheidung des Honorius, zuerst im Abendlande.

Zuerst einige Worte über die äußere Geschichte des Streites in seinem zweiten Stadium. Nach dem Tode des Honorius im Jahr 638 schlug der römische Stuhl eine ihm entgegengesetzte Richtung ein, wobei ihn und seine Freunde in Afrika die Absicht mehrer Statthalter sich gegen den Kaiser zu empören und eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen, unterstützte. In Rom wirkte Leos Andenken und die nicht eben gern gesehene Zusammenstimmung des Patriarchats in Constantinopel mit Lieblingsgedanken der fürstlichen Politik; in Nordafrika, Libyen, Nu-

---

irgend eine Bewegung, entgegen dem Winke des hypostatisch ihr geeinten Logos, wollte, sondern überall nur bestimmt war durch diesen, wann und wie er wollte: wogegen Maximus so entschieden sich ausspricht. Da nun auch von einem Widerrufe des Honorius die Geschichte gänzlich schweigt, der doch, wenn er stattgefunden hätte, eine unvergeßliche Kunde gewesen wäre, so bleibt nichts übrig, als sich darauf zurückzuziehen: Honorius habe nur als Privatmann geirrt, nicht aber öffentlich und als Papst eine Häresie verbreitet, eine Auskunft, die uns hier nicht weiter angeht, die aber in den Instructiones historico-theologicae Jo. Forbesii a Corse in seiner gelehrten Abhandlung über die Monotheleten S. 222—291, besonders S. 288 ff. ausführlich und gründlich beleuchtet ist. Er zeigt, daß die Briefe des Honorius den Charakter einer epistola decretalis an sich tragen. — Aber die Synode, wenn sie zwei Willen der Naturen so lehrt, daß der Wille des personbildenden Logos die Initiative und Entscheidung habe, unterscheidet sich von s. Sinn „Ein Wille der Person" weniger als es scheint; mehr dagegen Maximus von beiden.

midien, Mauretanien die alte Verbindung mit Rom, wohl auch das warme Interesse das dort für die Antiochener lebte. Den Stützpunkt für die nun beginnende dyotheletische Bewegung bildeten die römischen Bischöfe Johann IV, Theodorus und besonders Martin I. Die geistigen Vorkämpfer aber waren Stephanus und der griechische Abt Maximus. Jener ein Vertrauter des Sophronius hatte diesem der durch den Saraceneneinfall beschäftigt war, wie er erzählt, mit einem furchtbaren Eide gelobt, den Kampf fortzuführen. Er that es in entschieden dyothel. Weise. Es gelang ihm, die Gegner durch Reisen, auf Synoden in den genannten afrikanischen Landstrichen zu unterdrücken.[32]) Für den Occident und Orient aber, besonders das Hauptland Aegypten war Maximus der gewandteste und erfolgreichste Verfechter der Lehre von zwei Willen und bewies einen Eifer für seine Ueberzeugung, der ihm das Martyrium zuzog. Namentlich hat er sich durch seine Disputation mit dem gewesenen Patriarchen von Constantinopel Pyrrhus Ruhm erworben, indem dieser — nicht ohne die Hoffnung auf Wiedereinsetzung, sich als überwunden bekannte und Frieden mit Rom suchte und fand.[33]) Da nun Synoden in Afrika und Rom zeigten, die Hoffnung auf Einigung durch die so vielfach schon verdammte Ἔκθεσις des Heraklius würde vergeblich sein, so ließ der Kaiser Constans dieselbe fallen, und setzte im Jahr 648 den Τύπος τῆς πίστεως an ihre Stelle.[34]) Der Zweck war Friedensstiftung durch Verbot des Streitens über Zweiheit der Thätigkeiten und Willen oder Einheit; die Einheit des Willens war nicht aufgegeben. Aber jetzt entbrannte der Streit von Neuem noch heftiger. Das later. Concil im Jahr 649 verdammte auch den τύπος unter Martin I. und die Folge war nur, daß jetzt auch im Orient der Dyotheletismus auflebte.

Was die innere Geschichte des Streites in diesem Stadium

---

[32]) Mansi X, 892 ff. Concil. Rom. Later. 449.

[33]) Freilich fiel er bald wieder ab, als er durch den Kaiser wieder Patriarch geworden war.

[34]) Mansi XI, 1029.

angeht, so ist besonders der Disputation des Maximus mit Pyrrhus [35]), sodann der Abhandlung des Stephanus für das römische Concil des Bischofs Theodor und das lateran. Concil unter Martin I. zu erwähnen. [36])

In jener Disputation wendet Pyrrhus vor Allem ein: zwei Willen setzten zwei Wollende voraus; in Einer Person können nicht zwei Wollende sein. Maximus antwortet: die Kirche lehre in der Trinität drei Wollende, aber Einen Willen, zum deutlichen Beweis, daß der Wille Sache der Natur sei, nicht der Person, denn sonst müßten drei Willen in Gott sein. Nach Pyrrhus Behauptung würden für die Trinität drei Willen herauskommen. Sei aber der Wille Sache der Natur, so folge, daß zwei Naturen zwei Willen haben. Die Zweiheit bezeichne nicht nothwendig einen Widerstreit. Woher sollte auch der Widerstreit kommen? von der Natur, oder vom Bösen? Aber Gott macht keine böse Natur und Böses ist nicht in Christus. Pyrrhus erwiedert: Gesetzt es gehörte das Wollen der Natur zu und entspräche ihr, so wären die heiligen Männer, weil göttlichen Willens, göttlicher Natur (also Christus gleich). Maximus antwortet: das Objekt des Willens sei bei Jenen göttlich, aber nicht das Wollen selbst. Nun richtet aber Pyrrhus seine Einwendungen unmittelbar gegen die Behauptung selbst, der Wille müße der Natur entsprechen und die Natur eines jeden Dinges bezeichnen. Wechseln wir ja unendlich oft mit dem Wollen, würden also damit auch die Natur wechseln müssen. Maximus weist wieder auf den Unterschied zwischen Form und Inhalt: Wenn auch der Inhalt wechsle, das Wollen bleibe und entspreche der Natur des Wollenden. Nun kehrt sich Pyrrhus gegen den Begriff des natürlichen Willens d. h. des der Natur des Wollenden nothwendig entsprechenden. Alles Natürliche hat die Nothwendigkeit an sich, sonach bliebe keine Freiheit (ἑκούσιον) übrig. Sein Gegner erinnert aber daran, daß in Gottes Natur die höchste Freiheit sei, und überhaupt in der vernünftigen Natur nichts

35) Mansi X, 710—759.
36) Mansi X, 897 ff.

Unfreiwilliges; die Freiheit könne auch zur Natur gehören. Pyrrhus gibt zu, daß mit der vernünftigen Natur auch Wille verbunden sei; mit Christi zwei Naturen also auch zwei natürliche Willen gegeben seien. Aber man könne ja auch sagen, aus zwei natürlichen Willen sei der Eine Wille Christi zusammengesetzt, wie Christus Eine zusammengesetzte Natur aus zweien genannt worden sei. Maximus sagt, es sei von allen Philosophen und christlichen Theosophen zugegeben, daß Synthesen nur bei Dingen möglich seien, die ein Bestehen in sich haben, nicht aber bei solchen, die nur an einem andern (als Accidenzien, Eigenschaften überhaupt selbstlos und ohne Fürsichsein) sind. Schon aus diesem Grund könne hier (da Christi Menschheit kein Bestehen für sich habe) von einer Zusammensetzung nicht die Rede sein; wie sollte aber auch eine Zusammensetzung der begränzten und unbegränzten Natur, des Sterblichen und Unsterblichen möglich sein, und wie sollte Christi Wille als zusammengesetzter noch Eins bleiben können mit dem Willen des Vaters? — Haben also, fragt Pyrrhus, wie die Naturen, so auch die Willen in Christus nichts mit einander gemein? Nichts, antwortet er, als die Hypostase der zwei Naturen selbst (S. 717). Und gegen die Einwendung: Bewegte aber nicht der Logos die Menschheit Christi? macht Maximus geltend, diese Annahme trenne gerade Christus; denn Moses und David allerdings wurden bewegt durch seinen Wink wie Alle, die durch Ablegung der menschlichen Eigenschaften für die göttliche That empfänglich geworden sind. Aber sein Auszeichnendes war, daß er nicht blos als Gott, sondern auch als Mensch wollte, und zwar so, daß der menschliche Wille der hier ist, nicht tadelnswerth war. Der Logos schuf die Menschheit zum Sein, nicht zum Nichtsein aus dem Nichts, sie kann aber nicht sein ohne Willen, ohne Selbstbehauptung, und Kraft des Widerstandes z. B. gegen Feindliches. Daher hatte Christus auch wirklich menschliches Wollen und menschliche Bewegung; er hatte z. B. Furcht, nicht gegen seine Natur, sondern zur Anzeige für das natürliche Vermögen zum Widerstand. Aber während bei uns die Natur und ihre Bewegungen dem Willen vorangehen, so ist bei Christus Alles, auch das Leiden, nicht durch

die Natur, sondern durch seinen Willen bestimmt, welcher eine Macht über seine Natur war und so übernatürlich, aber dazu angewandt wurde, die Natur zu wollen und die volle Wirklichkeit der Incarnation zu bestätigen. Der Wille, der freilich nur in Christo solche Macht hatte über seine Natur (den Leib), gehört aber nach Maximus wesentlich zum Begriff des Vernünftigen. Denn es gebe drei Gattungen des Lebendigen: Organisches, Animalisches und Vernünftiges; Bewegung, nicht blos Leiden sei in ihnen Allen, aber im Vernünftigen die freie Bewegung (κίνησις αὐτεξούσιος), also dürfe uns der „natürliche Wille" kein Bedenken machen, er bedeute das was zur menschlichen Natur gehöre, den freien Willen. Die Thiere werden bewegt, die Menschen bewegen sich durch ihren Willen, der Mensch ist Gottes Ebenbild, Gott aber ist frei. Alle Menschen haben Willen, nicht der Eine hat ihn, der Andere nicht, so gehört also menschlicher Wille zu den charakteristischen gemeinsamen Merkmalen des Menschen. Und wenn also der Logos Fleisch werden wollte, und zwar vernünftig beseeltes Fleisch, so war er auch als Mensch wesentlich ein wollender. Wenn die Väter sagen, Christus habe unsern Willen formirt, so bedeute das nicht, es habe der Logos seinen Willen bestimmt, sondern er als Mensch habe in sich und durch sich die Menschheit Gott dem Vater unterworfen und so ein Beispiel vollkommener Art aufgestellt, damit auch wir freiwillig uns unterwerfen.

Wie weit unterscheidet sich Maximus von den Lehrern des vierten Jahrhunderts (Bd. I, S. 1071 ff.), die für die Freiheit in Christus keine Stelle übrig lassen! Unter der Freiheit versteht er aber nicht Wahlfreiheit, sondern die göttliche Freiheit, die Christi Menschheit, weil sie die wahre ist, von Anfang so zugekommen sei, daß sie Alles Ungöttliche, was an sie herantrat, abwies und überwand. So bringt Maximus eine Zweiheit von Willen zu Stande, die parallel neben einander verlaufen, und ohne sich zu berühren, doch beide das Göttliche wollen. Ja er führt die Unterscheidung noch weiter fort, nicht blos zwei Willensvermögen sind in Christus, nicht blos eine doppelte Reihe von Willensthätigkeiten, und zwar so, daß das

Eine, was von Christus berichtet ist, nur von dem Logos, das andere nur von ihm als Menschen gewollt sein soll, (wofür er anführt Joh. 7, wo das Gehenwollen nur seiner Menschheit habe zukommen können, Phil. 2 und Gal. 4, wo die Unterwerfung unter das Gesetz sich nicht auf seine Gottheit beziehen könne) sondern auch das Resultat (ἀποτέλεσμα) ist ein Doppeltes, in soweit es nicht außerhalb seiner ist, sondern auf seine Person selbst sich bezieht, obwohl die beiderseitige Thätigkeit in demselben Objekt zusammentreffen konnte.

Der Hauptgrund, der gegen die Monotheleten von Stephanus in seiner Denkschrift an die later. Synode v. J. 449 aufgestellt wird, ist, daß Christus nicht mehr von Natur vollkommener Gott und von Natur vollkommener Mensch wäre, vielmehr ἀτελής, oder wie Maximus sagt, ἐλλιπής, wenn er nicht einen wesentlich menschlichen, wie einen wesentlich göttlichen Willen gehabt hätte. Gott ist nicht mehr Gott, und der Mensch nicht mehr Mensch, wenn man nicht Gott den wesentlichen oder natürlichen (οὐσιώδη, φυσικήν) göttlichen Willen zuschreibt, dem Menschen den menschlichen und ebenso in Betreff der ἐνέργεια. Damit war die chalced. Formel „vollkommen in der Gottheit," „vollkommen in der Menschheit" zum Schiedsrichter gemacht, dem auch ein constantinop. Patriarch nicht wagen durfte entgegenzutreten.[37]) Die Monotheleten mochten sich zwar durch das Chal-

[37]) Ganz ebenso ist dieß der Punkt im chalc. Symbol, auf den sich auf der later. Synode Maximus von Aquileja stützt. Mansi X, 1060. 1061. Daß ein besonderer menschlicher Wille zu Chalcedon gemeint gewesen sei, wenn er schon nicht ausdrücklich gelehrt wurde, das wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, und doch war eben darüber der Streit. Die alten Symbole sagen nicht: Einen Willen, noch sind sie gegen zwei Willen, also sind sie für zwei Willen, das ist der Schluß, der gemacht wird. S. 1057. Daß sogar Nestorius nur Einen Willen will, das ist keine Warnung gegen Dyotheletismus, das nützte den Monotheleten nicht. Sondern nun wird gesagt: Nestorius ist schon verworfen, der Einen Willen lehrt, also auch der Monotheletismus. Mit Fug und Recht konnte eigentlich nur das gesagt werden: weil die alten Symbole über Einheit und Zweiheit des Willens sich nicht

cedonense beengt fühlen, aber streng genommen auch ihre Gegner; denn das Chalcedonense lehrte ebenso bestimmt die Einheit der Person, wie die Zweiheit der Naturen. Diese Zweiheit wollen die kirchlichen Monotheleten auch in Christo behaupten (Mansi X, 1024), aber sie giengen von der Einheit der Person aus, und leiteten aus dieser nicht minder die Einheit des Willens ab, als ihre Gegner aus der Zweiheit der Naturen die Zweiheit des Willens, so daß beide Parteien sich mit gleichem Recht auf das Chalcedonense stützen konnten. Besonders gelungen ist dieses ausgeführt in dem Schreiben des Patriarchen Paulus von Constantinopel an Theodor von Rom.[38]) Der Logos, der Fleisch ward, sagt er, blieb was er war, und wurde, was er nicht war, daher kömmt alle Gott und dem Menschen gebührende Thätigkeit aus dem einen und demselben fleischgewordenen Logos und ist auf einen und denselben zurückzubeziehen. Die Ungeschiedenheit und Unvermischtheit bleibe, der eine und derselbe Gott

---

aussprechen, so könne keine der beiden Parteien als von ihnen verdammt angesehen werden, ja wenn sich die lateranensische Synode auf die zwölf Anathematismen des Cyrill als von der ephesinischen Synode sanktionirte beruft (Tom. X, 1040. 1041), dieselben also anerkennt, so ist nach dem Frühern kaum ein Zweifel, daß Cyrill weit eher die monotheletische Grundanschauung theilte; sein vierter Anathematismus verbietet gerade das, was die Dyotheleten thun, nämlich die einen Worte Christi auf ihn als Menschen, abgesehen vom Logos für sich gedacht, die anderen als Gottes würdig, nur auf den Logos zu beziehen. Und die Synode vom Jahr 553, von welcher (Mansi X, 1045) gleichfalls vierzehn Bestimmungen auf dem lateranensischen Concil vorgelesen wurden, anathematisirt im 7. Canon den Gebrauch der Zweizahl, sofern damit zwei φύσεις ἰδιουπόστατοι gemeint wären, sie verdammt nicht die Formel Eine fleischgewordene Natur des Logos an sich, sondern nur wenn damit die Aufhebung des göttlichen oder menschlichen Wesens oder deren Vermischung gelehrt sei, und ebenso soll die Anbetung nur Eine sein. Theodorets Schriften aber, nicht blos seine zwölf Kapitel, sondern alle die er gegen Cyrill und die ephesinische Synode geschrieben hat, werden verdammt, in ihm aber ein Mann, der ohne Zweifel die dyotheletische Grundanschauung theilte.

[38]) Mansi X, 1020 ff.

Logos hat Fleisch geworden die Wunder gethan, und die Leiden am Fleisch freiwillig unsertwegen übernommen, daher zu sagen ist: Gott hat gelitten, und des Menschen Sohn ist vom Himmel herabgekommen, gemäß der unzertrennlichen, persönlichen Einigung der zwei Naturen. Daher lehren wir auch Einen Willen unseres Herrn, damit wir nicht einen Gegensatz oder Unterschied der Willen dieser einen und selbigen Person Christi zuschreiben, oder ihn mit sich selbst im Streite denken, oder zwei Wollende einführen. Diese Lehrbestimmung verwahre er aber gegen den Verdacht, als wolle er damit die zwei Naturen in einander mengen, oder die Eine aufheben, sondern sie sei nur so gemeint, daß seine vernünftig beseelte Menschheit göttlich bereichert durch die absolute Einigung, durch den Logos den göttlichen und unterschiedslosen Willen gewann, daß sie stets getrieben und bewegt vom Logos, in keiner Zeit getrennt oder nur eigenen Triebs, entgegen dem Geist des mit ihr persönlich geeinigten Logos ihre natürliche Bewegung vollbrachte, sondern wann, wie und in welchem Maß der Logos wollte, damit wir nicht eine Naturnothwendigkeit ihm auflegen. Die Worte: „ich thue nicht meinen Willen“ und „nicht wie ich will“ versteht er, wie wir es oft fanden, mit Gregor so, daß Christus Solches aus unserer Person und nicht für sich gesprochen, und erinnert im Uebrigen den römischen Papst an den Widerspruch, in den er mit Honorius trete.

Martinus I. aber und das lateranensische Concil lehren unter Anathem die Wahrheit zweier Naturen, die unvermischt und ungeschieden in der Person aufbewahrt seien; ebenso dauern auch die menschlichen und göttlichen Eigenschaften indiminute und indeminorate fort (Can. 7. 9). Namentlich habe unser Herr und Gott Christus duas voluntates cohaerenter unitas, nicht minder ebenso duas operationes (Can. 10. 11); wer Einen Willen oder Eine operatio lehre, oder das Bekenntniß ihrer Zweiheit ablehne, der läugne die Wahrheit der Menschwerdung (dispensatio).[39]) Endlich wird der Typos verdammt, weil er

[39]) Diese Synode sagt weiter: „Wenn auch nur Etwas von den göttlichen Eigenschaften Jemanden, der nicht göttlicher Substanz ist,

die Wahrheit in Stillschweigen ersticken wolle. Die Formel von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια wird als bedenklich behandelt und nur in einem Sinne zugelassen, der was sie will, die innige Durchdringung der ἐνέργεια zur Einheit, ausschließt. Maximus und Sophronius meinen, die Formel brauchen zu können, aber ohne das μία, dessen Fehlen aber, wie wir bei Honorius sahen, nichts Wesentliches ändert, denn die Einheit ligt in der Zusammensetzung. Im

Dritten Stadjum

649—680,

suchen zuerst die Kaiser den Widerstand gegen den Typos mit Gewalt niederzuschlagen, indem sie ihn als politische Widersetzlichkeit behandeln. Die Vorkämpfer des Dyotheletismus starben als Märtyrer verbannt und nach schmählicher Behandlung, Martin i. J. 655, Maximus 662. Erschreckt fügten sich schweigend die folgenden Päpste Eugenius und Vitalianus. Aber als Adeodatus 677 Papst ward, excommunicirte er die griechische Patriarchen, und da es ihm erwiedert wurde vom Orient, so war die Folge ein förmliches Schisma. Dieser Zustand war dem Kaiser Constantinus Pogonatus, seit er allein herrschte, unerträglich. Er eröffnete schon i. J. 678 Unterhandlungen mit Domnus von Rom behufs einer neuen Synode; dessen Nachfolger Agathon gieng gleichfalls darauf ein, und nachdem er gleichsam um den rechten Ton anzugeben, zu Rom ein Concil gehalten, richtete er an die 6te Synode von Constantinopel 680—681 ein Schreiben, das

---

beiwohnen kann, und dieser in solcher Beziehung soll sein können, wie Gott selbst: sag' an, was würde da noch hindern, daß Alles was Gottes ist, aufhörte (cedant)? Was wäre die Folge? „Daß uns Alles sich vermischt, das Oberste zu unterst kömmt, das Unterste in die Höhe steigt?" Wie weit ist doch dieses Alles von einer realen Communic. idiomatum entfernt! — Das sei die constante Lehre der Väter, wird hinzugefügt.

eine ähnliche Stellung für die Beschlüsse einnehmen sollte, wie einst der Brief Leos.

Was die innere Geschichte des weiteren Streites anlangt, so gehen beide Parteien von anerkannten Sätzen aus. Die Monotheleten von der Einheit des wollenden Subjekts, woraus sie auf die Einheit auch des Willens schließen, ihre Gegner von der Zweiheit der Naturen, aus der sie auch die Doppelheit der Willen folgern. Bündig war aber der Schluß der Ersteren nur dann, wenn das Wollen mit dem Ich oder Subjekt zusammengehört und nicht Sache der Natur ist, und die Folgerung der Gegner, wenn der Wille Sache der Natur, nicht aber der Hypostase unmittelbar ist. Hierin konnte also ein ethischer Gegensatz zwischen Natur und Persönlichkeit verborgen liegen, jedoch ligt die Hauptsache vielmehr darin, daß die Einheit der wollenden Person den Monotheleten der Ausgangspunkt war, indem in ihr die Gegensätze der zwei Naturen sich zur Einheit vermittelt und ausgeglichen haben sollten (mochten sie im Uebrigen dyophysitisch oder monophysitisch lehren), während die Gegner, ausgehend von den zwei wollenden Naturen oder natürlichen Willen zu keiner andern Einheit kamen, als zu der, daß die beiden Willensreihen, welche von den entgegengesetzten Naturen ausgehen, theils denselben Willensinhalt, jede auf ihre Weise sich aneignen, theils zusammengehalten gedacht sind durch eine und dieselbige Hypostase. Der charakteristische Ausdruck der beiden Parteien wurde nun bei den Monotheleten: der Eine Wille sei der hypostatische Wille Christi; bei ihren Gegnern: der Wille sei Sache der Natur und entspreche immer seiner Substanz, was Einen Willen habe, das habe auch Eine Substanz, Ein Wille sei in der Trinität, weil Eine Substanz. Weil im Vater, Sohn und Geist Ein Wille sei, so folge, daß in ihnen die Natur die gemeinsame das Wollende sei. Die Monotheleten müßten in Gott nach ihrer Lehre vom hypostatischen Willen tritheistisch drei Willen annehmen, oder um die Einheit des Willens zu behaupten, die Mehrheit der Hypostasen läugnen. Der Sohn Jesus Christus könne nicht Einen Willen haben, denn sonst wäre entweder seine Menschheit unberücksichtigt und die Incarnation geläugnet, oder müßte

auch von einer Incarnation des Vaters und Geistes die Rede sein, damit nicht der eine gottmenschliche Wille Christi von dem des Vaters und Geistes verschieden sei. Die immer wiederkehrenden Axiome der Dyotheleten sind die Sätze: die Naturen sind nicht todte, ruhende Kräfte, jede lebendige Kraft muß auch eine Aeußerung haben, jegliches Wesen aber äußert sich seiner Natur gemäß; wie diese, so ist auch sein Wille und seine Thätigkeit beschaffen.

Wie die Monotheleten unermüdet darauf bestanden, daß zwei Willen nestorianisch zu zwei Personen führen, so suchten ihre Gegner zu zeigen, daß Ein Wille in Christus auch nothwendig auf Eine Natur, also zum Monophysitismus zurückführen müßte. Die ältern Monotheleten, wie Theodor, Sergius und Honorius erleichterten ihnen auch den Beweis, daß sie nothwendig die menschliche Natur in ihrer Wahrheit verkürzen, und für Aussagen des N. T. von einem besondern menschlichen Willen Christi während seines irdischen Lebens keine Stelle haben, dieselben vielmehr statt auf seine eigene Person ohne Grund auf uns beziehen müssen.

Freilich hielten die Monotheleten entgegen, daß, wenn doch das Fleisch nur das Fleisch Gottes des Logos sei, und diesem nach Cyrill die Leiden und die Wunder zugehören, nothwendig sowohl die menschlichen als die göttlichen Wirkungen diesem Einen Fleisch gewordenen Logos zugehören und so sei nur Eine Thätigkeit in dem Einen Christus, denn auch die Veränderungen auf der menschlichen Seite seien nur dadurch wirklich geworden, daß der Logos sie zuließ nach seinem weisen allmächtigen Willen, der dafür das monadische einheitliche Prinzip war, wenn dieser gleich durch die vernünftige Seele und den Leib sich vermittelte. Sonach sei in Christus nur Ein Wille anzunehmen, nemlich der göttliche, der auch Menschliches als das Seine wollte, und in dessen Willen auch die Leiden der menschlichen Seite in letzter Beziehung Thätigkeiten sind. Die Menschheit sei das in jeder Beziehung abhängige oder passive Organ der göttlichen. So nach Theodor von Pharan besonders Makarius von Antiochien.[40])

[40]) Mansi Tom. X, 743. Vgl. Baur, a. a. O. 108 ff. Mansi Tom. XI, 533. Ang. Mai. VII, 194.

Die chalcedonensische Lehre von zwei unvermischt bleibenden Naturen könne dabei, meint Makarius, wohl behauptet werden, denn die Menschheit sei das Passive, die Gottheit das Aktive. Dieser kommen die Leiden nicht zu, und so seien die Naturen verschieden, aber auch auf einander bezogen als Correlate, und der Handelnde auch zum Leiden Bestimmende, sei einzig der Wille des Logos. Er geht aber auch zum Angriffe fort, und führt von Pyrrhus und Andern Angedeutetes weiter aus. Wollte man in dem Einen Christus zwei Willen annehmen, so müßten sie entweder gleich oder von einander verschieden sein. In beiden Fällen wären sie außer einander, und damit die Menschwerdung selbst aufgelöst. In beiden Fällen käme man auf Ungereimtheiten. Zwei gleiche Willen nemlich könnten in Christus nicht sein, sondern sie müßten zusammenfallen in Einen, denn sonst hätten wir entweder einen dem menschlichen Willen gleichen zweiten Willen, während doch der Wille des Logos unveränderlich ist, oder wir erhielten zwei absolute Willen, während doch die menschliche Natur keinen dieser zwei haben könnte, wie auch die Kirchenlehre zwei absolute Willen nicht zulasse. Müßten mithin die zwei Willen schon ungleich sein, so müßte, da der göttliche Wille des Logos gut ist, der menschliche Wille nicht gut sein, die Willenszweiheit müßte fortgehen zur Annahme eines Willens des Fleisches, der nach dem Apostel Gottes Gesetz sich nicht unterordnet, Feindschaft wider Gott ist, zu zwei entgegengesetzten Willen, einem guten und einem bösen. Zum mindesten sei der menschlichen Natur die Bewegung der Furcht eigen, etwas Tadelnswerthes, das Christus nicht an sich haben dürfe. Dem entgehe man nur, wenn man mit den Vätern einen besondern Willen des Fleisches Christi überhaupt läugne. Die Menschheit Christi verhalte sich zum Logos ganz nur wie der Leib zu der Seele. Es sei sonach überflüssig, ja unzulässig, zwei außer einander stehende Willen anzunehmen.

Die Dyotheleten ihrerseits, besonders der bis 662 fortwirkende Maximus und Anastasius suchten theils diesen Einwürfen zu begegnen, theils zu zeigen, daß eine so rein passive, nur bewegte, eines eigenen Willensheerdes beraubte Menschheit

noch keine wirkliche und Christi Vorbildlichkeit für uns bei solcher Lehre verkürzt wäre.

Sie beriefen sich gegen jene Einwürfe auf die doppelte Bedeutung, die das Wort Fleisch im N. T. habe.[41]) Anastasius und Maximus die Christologie anknüpfend an die Gottebenbildlichkeit des Menschen, sagen, das Fleisch an sich, wie es aus Gottes Hand bei Adam hervorgieng, sei nicht ungöttlich, sei unschuldig (ἀδιάβλητος), das Böse sei wider die Natur. Die denkende und begehrende Aktualität der Seele ist nach Anastasius gottentstammt (θεόφυτον).[42]) Adams Seele sei aus dem Wesen des Logos durch dessen Willen auf unsagbare Weise hervorgebracht, sie sei daher ἔκθεος, θεόμοιος, rein, unbefleckt, unsterblich,[43]) ja sie blieb auch nach dem Fall in ihrer inneren, gottebenbildlichen Unsterblichkeit. Die Seele bedarf daher keiner so wesentlichen Umbildung, wie der Leib, sondern nur einer geistigen Zurechtstellung. Diese gottähnliche Seele nun, welche durch die Schöpfung herausgesetzt war, pflanzte er sich selbst wieder ein durch die Menschwerdung, so daß die reine, menschliche Seele wie der Logos sie von Anfang dem Adam mitgetheilt, aus ihm, durch ihn, mit und in ihm ihr Bestehen hatte (ὑπέστη). Diese Seele und der Logos sind einander nicht fremd. Sei doch, sagt er, nach dem Areopagiten der vernünftige Wille der Seele nichts Anderes als die Kraft der Intelligenz und des Begehrens, mit Gott verbunden zu werden (συνάπτεσθαι), eine Kraft, die der Seele von Gott wesentlich geschenkt sei. Ebenso sei die Liebe,

---

41) Anastasius Presb., Ang. Mai. VII, 195. Mansi X, 737.

42) τὸ λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν ἐσιῶδες θέλημα. Nachher spricht er von einer θέλησις λογιστική. Dieses, wie die Lehre von Christi gnomischen Willen zeigt, wie im monothel. Streit unter θέλημα auch die Actualität der Intelligenz verstanden wird, besonders später vgl. Baur l. c. S. 196.

43) Aehnliches werden wir auch bei Maximus finden, während man im Abendland dem Monophysitismus weit schroffer gegenübersteht und an der absoluten Heterousie des Göttlichen und Menschlichen weit consequenter festhält. Bei Maximus und Anastasius ist trotz ihres Dyotheletismus hier der Areopagite spürbar.

unsere Aufgabe, nach dem Areopagiten nichts Anderes, als die einheitliche auf Verbindung gerichtete Seelenbeschaffenheit. Aber gleichwohl sei von Gott verschieden der vernünftige Wille. Sonach hat Anastasius in Christus ein geschaffenes und ein ungeschaffenes Göttliches, denn es ist nicht blos die Einheit der Hypostase oder die moralische Zusammenstimmung der Willen, wodurch er die zwei Naturen verbindet. Eine Zweiheit untadelicher Thätigkeiten und Willen meint er doch behaupten zu können, ungeschaffen der eine Wille, geschaffen der andere. Schon bei uns, meint er, finde sich eine Analogie solcher Zweiheit. Eltern und Verwandte lieben sei ein natürlicher, tadelloser Wille der Seele, aber sie verlassen und verläugnen um Gottes Willen sei in Wahrheit ein göttlicher, übernatürlicher, preiswürdiger Wille, so daß in dem Einen Menschen zwei tadellose Willen seien. So nun habe Christus, gehorsam dem Joseph und seiner Mutter, sich als Kind in natürlicher Liebe von ihnen lieben und liebkosen lassen, um uns allenthalben gleich zu sein, ausgenommen die Sünde. Wiederum aber, wenn er zur Mutter spricht: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen? oder, wer meines Vaters Willen thut, der ist mir Vater und Mutter, so zeigt er uns seinen göttlichen und übernatürlichen Willen, der für uns vorbildlich sein wollte.

Kommt er hiemit nicht auf drei Willen in Christus, zum Beweis der Möglichkeit zweier? Der höhere menschliche, gottebenbildlich, ein geschaffenes Göttliches, soll Mittelglied sein, aber macht den göttlichen Willen des Logos entbehrlich, und man sieht nicht, wie Anastasius diesen und den höheren menschlichen aus einander halten kann. Eine andere Analogie, um eine Zweiheit von Willen zu construiren, nimmt er von dem Schlafe her. Da ruhe zwar die Aktivität aller Sinne und doch bleibe die vernünftige Seele in Thätigkeit. Und wie unsere Seele Manches allein wirkt ohne den Leib, z. B. Liebe zu Gott und Glauben, kurz, alle Tugenden, so auch der Logos in Christus durch seine unumschriebene, allweltliche und überweltliche göttliche Energie. Andererseits beherrschte, belebte, entwickelte der Logos in Christus durch die gottgeschenkte Lebenskraft seiner vernünftigen Seele seinen

eigenen Leib, wie er das auch sonst den Seelen verleiht. Und wie der Logos, der nach seinem Bilde geschaffenen Seele verlieh, seelenleiblich (ψυχανδρικῶς, σωματοψύχως), zum Typus auf Christus, zu wirken, so wirkte der Logos vor der Menschwerdung zwar unbegrenzt im Himmel, aber gottmenschlich in Christus (θεανδρικῶς).

Das sind Gedanken, welche sich großentheils schon bei Maximus, dem Lehrer des Anastasius finden; nur daß er, wie wir oben sahen, fast noch eifersüchtiger die Menschheit der bloßen Passivität entnimmt, zu ihrer Natur den freien Willen rechnet, mithin die Menschheit in Christus als eine das Ihrige aus eigenem Impulse wollende dem Logos und seinem Willen gegenüberstellt.

Um somehr ist nun aber die Frage, wie Maximus der monotheletischen Einrede begegne, daß sich der Logos und der Mensch auf solche Weise fremd gegenüber stehen. Die gottebenbildliche Wesensgleichheit des Urmenschen vor dem Fall und der Menschheit Christi mit Gott kann hier noch nicht genügen, auch wenn sie, wie bei Maximus, sich mit dem Theologumenon verbindet, in Gott sei Mittheilbares und Unmittheilbares von einander zu unterscheiden, das Erstere werde zum Eigenthum des Menschen oder in ihm zum geschaffenen Göttlichen. Da stünde die reine Menschheit, Christus mit eingeschlossen, gleichsam als eine Götterfamilie da; aber abgesehen von der Frage nach dem Unterschied zwischen Christus und den Wiedergeborenen bliebe nachzuweisen, wiefern der höchste unmittheilbare Gott der Logos selbst und sein Wille mit dem geschaffenen Göttlichen oder der Menschheit in Christus in einer Lebenseinheit stehen könne? Wir verweilen hiebei hier noch nicht länger; es wird später der Ort sein, den mystischen Hintergrund in der Lehre des Maximus genauer zu betrachten und sein Verhältniß zur Christologie zu erwägen. Dieses um so mehr, als er in seinem Kampfe für den Dyotheletismus als Kirchenlehre wohl nicht absichtslos von diesem Hintergrund absieht. Auf die Frage, was ihm denn als Band der Einheit zwischen den zwei Naturen und Willen übrig bleibe, wenn sie doch nach ihm in zwei einander nicht bestimmenden

Reihen verlaufen, antwortet er vielmehr: die persönliche Einigung (ἕνωσις ὑποστατικὴ); denn im Logos hat die Seele Christi ihre Subsistenz (ὑπέστη). In dieser Beziehung in Eins zusammengebracht, tauschen die Naturen sich gegenseitig das was jeder physisch zukomme aus, so daß es gemäß der geheimnißvollen Einigung jeder von beiden zukomme, aber ohne Verwandlung und Vermengung des natürlichen Wesens. Daher könne man wohl reden von einem gemeinsamen Willen beider, nur nicht von Einem, sondern gerade jene Mittheilung weise darauf zurück, daß die zwei Naturen nicht Eins, sondern ungleich seien. Jede der Naturen wirkt für sich, wenn sie auch den Willen der andern sich aneignet. Das nennt er den τρόπος ἀντιδόσεως.[44]) Dazu komme als weitere Folge der hypostatischen Einigung die geheimnißvolle Weise des Kreisens der Naturen Christi in einander (die περιχώρησις). Dieses zusammen meint er, lasse dem Ausdruck von einer θεανδρικὴ ἐνέργεια sein Recht; und so wenig Christus nur Eine Thätigkeit zeigte, so habe er doch eine neue und geheimnißvolle Offenbarungsweise beider Thätigkeiten in einer Einheit gehabt.[45])

---

[44]) Mansi X, 745 f. Es ist nicht deutlich, ob er jenen Austausch (ἀντίδοσις) nur auf das Objekt, den Inhalt des Willens oder auch z. B. auf göttliche Eigenschaften bezieht. Erwägt man den Unterschied des Mittheilbaren und Unmittheilbaren in Gott (worin ein Rester der kataphatischen und apophatischen Theologie zu spüren sein möchte), so kann jener Austausch auf das Letztere sich auch in Christus nicht bezogen haben; das Mittheilbare aber wohnt Christi Menschheit selber schon ein als das geschaffene Göttliche, so daß am sichersten nur an einen Austausch oder an eine Gemeinsamkeit in Betreff des Willensobjekts gedacht wird. Vgl. oben die Disputation mit Pyrrhus. Höchstens kann sich ihm wohl hieran noch eine nominelle Communic. idiom. angeschlossen haben, d. i. eine Uebertragung der Namen. —

[45]) ib. ὁ ἀπόῤῥητος τρόπος τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως S. 753. Maximus hat hiedurch, wie überhaupt durch die Kraft seiner Dialektik viel zur Feststellung der Kirchenlehre beigetragen. Wie er als Schöpfer der Lehre von der Perichoresis und zum Theil auch der ἀντίδοσις kann angesehen werden, so hat

Wenn Maximus auf eine sich relativ selbständig aus sich bewegende Menschheit auf das αὐτεξούσιον derselben ein so großes Gewicht legt, so zeigt sich darin ein bedeutender Fortschritt gegen die Lehre von Christi Willen im vierten Jahrhundert. Statt

er auch die Begriffe von Person und Natur schärfer zu unterscheiden gesucht. Die Naturen (auch die göttliche) sind nicht Hypostase an ihnen selbst; sie sind zwar beide nicht ohne Hypostase (ἀνυπόστατοι), aber in einer Hypostase (ἐνυπόστατοι, ἐνύπαρκτοι), wie auch die Hypostase, obwohl nicht selbst Natur, doch auch nicht ohne sie, sondern in ihr ist (ἐνούσιος). Vgl. S. Maximi Confess. Opp. T. II. ed. Combefis. Par. 1675. Περὶ θελημάτων δύο τῆ ἑνὸς Χριστοῦ S. 98 ff. Ihr volles Licht für seine Denkweise erhalten diese Sätze erst durch den in seinen Scholien zu Gregor enthaltenen weiteren Satz (vgl. Append. zu Jo. Scotus Erig. ed. Gale): daß Gott die ὑπόστασις aller Gläubigen sei. Doch hievon unten ein Mehreres. Er braucht den Ausdruck, der Sohn sei die Hypostase der beiden Naturen, d. h. wohl das Realprincip ihrer besondern oder individuellen Subsistenz. — Er hat sich mit den möglichen Formen der Einigung überhaupt viel beschäftigt. Wesenseinheit finde statt bei Personen, Individuen (z. B. derselben Gattung); hypostatische Einheit bei verschiedenen Wesenheiten wie Leib und Seele. Einigung der Relation (κατὰ σχέσιν) finde Statt, wo verschiedene γνῶμαι zu Einem Willen (Willensobjekt?) zusammentreffen. Aneinandersetzung finde Statt bei Brettern, Ineinanderfügung bei Steinen; Ineinandergießung (Mischung) bei verschiedenen Feuchtigkeiten, Ineinanderwürken bei Trockenem und Feuchtem, wie Mehl und Wasser, ein Gemenge bei Verschiedenem, was verschmolzen wird, Zusammenhäufung bei Trockenem u. s. w. Die Wesenseinigung hat Statt unter Solchem, was verschieden bleibt in den Hypostasen (Trinität); die hypostatische Einigung dagegen hat ihre Stelle bei dem, was verschieden im Wesen bleibt. Diese Verschiedenheit der menschlichen und der göttlichen Substanz, auch ihrer zum Theil entgegengesetzten Eigenschaften will er zwar bewahren, aber er unterscheidet sich wie Anastasius von den Chalcedonensern dadurch, daß ihm die menschliche Natur auch etwas der göttlichen Verwandtes hat. In Gott gibt es ein μεθεκτὸν, etwas, woran die Kreatur Theil haben kann; im Menschen eine hieran Theil habende Seite (ein μετέχον). Jedoch ist dieses bei ihm weder für den vollendeten Christus, noch für den Anfang seiner Menschheit so zu denken, wie die Monotheleten wollen, nemlich daß das Menschliche die Empfänglichkeit wäre zu

einer Christologie, welche das Menschliche nur als passives Organ und als Durchgangspunkt für den allmächtigen Willen des Logos denkt, strebt Maximus zu einer ethischen Christologie fort. Die Menschheit Christi soll in sich selbst einen Fokus für Willensimpulse, für Tugenden und gute Handlungen haben; Christus soll nicht blos ein in Menschengewand handelnder Gott sein. Dadurch erschien erst Christi Vorbildlichkeit in neuem Licht, und die Schläge, die von hier aus auf den ältern Monotheletismus fielen, blieben, wie wir gleich sehen werden, nicht wirkungslos. Anastasius verstärkte sie folgender Maßen.

Wäre Christi Seele, sagt er, eine müßige todte Kraft, so wäre das ein Beweis, daß sie gar nicht existire. Wäre sie

---

der göttlichen Fülle oder Mittheilsamkeit, sondern vielmehr ist ihm auch das Menschliche wesentlich aktiv und frei, und seine Anschauung führt viel mehr zu einer Verdoppelung oder Vervielfältigung göttlichen Seins, als zu einem Wirken Gottes durch menschliche Organe. Creatianisch will er selbständige Wesen ausser Gott, und steht so der Immanenz Gottes entgegen; nur daß er das wahre Wesen des Geschaffenen als aus Gottes Wesen stammend denkt. Solche Verdoppelung des Göttlichen ward in Christus dadurch, daß eine reine adamitische Menschheit in ihm ist neben dem Logos. Aber für die Einheit ist damit freilich wenig geschehen, was am schlagendsten in der bei ihm sich findenden Formel ligt: Christus ist die zwei Naturen. Die Vergöttlichung des wahren Menschlichen schlägt bei ihm dahin aus, mehr die Zweiheit als die Einheit zu stärken. Erwägt man dann weiter, daß ihm der Logos nach seiner Allgegenwart auch bei den Gläubigen ist, wie diese an ihrer reinen Menschheit ein kosmisches Göttliches gleichfalls darstellen, so sieht man gar nicht mehr, worin denn Christi specifische Bedeutung bestehen, oder was denn die eigenthümliche Verbindung des Logos mit der Menschheit Jesu bedeuten soll? Er nennt sie freilich eine hypostatische; aber Gott ist ihm ja auch die Hypostase aller Gläubigen, ihre höhere, wahre Persönlichkeit. Und auch so bleibt ihm der Logos überweltlichen Wollens und Waltens, während der menschliche Wille endlich ist. Der Dualismus bleibt also stehen und es ist eine bloße Behauptung, wenn er doch meint, bei seiner Theorie sei Christus ὑπόστασις σύνθετος τὴν φυσικὴν τῶν ἄκρων διαίρεσιν ἐν ἑαυτῷ κατ' ἄκραν καταντίζουσα καὶ εἰς ἓν ἄγουσα τῇ τῶν οἰκείων ἑνώσει μερῶν.

willenlos, so würde sie unfreiwillig dem Logos unterworfen sein, wie Apollinaris lehrt (Bd. I, 993 ff.), so wäre sie den Wolken oder Sternen ähnlich, die ohne eigenen Willen regiert werden, so war Christi Seele willen- und thatlos in dem Hades, ein geistloses der Sprache und des eigenen Denkens (λόγος ἐνδιάθετος) ermangelndes Organ, durch welches der Logos nur hindurch sprach; so hätte der Logos den Willen und die Thätigkeit der doch von ihm durch sein Einhauchen gewordenen tadellosen Seele vernichten müssen. Nun sind aber Glaube und Liebe wie alle Tugenden nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον) und die eigene Thätigkeit der Seele. Spräche man also die Eigenschaften unserer Natur, wodurch sie constituirt wird (τὰς συστατικὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἰδιότητας), Christus ab, nemlich den wesentlichen Willen und die Thätigkeit der Seele (θέλησις καὶ ἐνέργεια), so wäre seine Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich. Diß führt aber zur Hauptsache. Es ist besonders das Werk Christi, auf das er zurückgeht. Es gehörte zu seiner Aufgabe, Gehorsam zu üben, den Willen und das Gesetz des Vaters zu erfüllen. „Ich bin vom Himmel herniedergestiegen nicht daß ich meinen Willen thue, sagt er, sondern daß ich vollbringe das Werk und seine Gebote halte.“ Hat nun Christus überhaupt keinen Willen in seiner vernünftigen Seele, nach welchem Willen oder durch welchen hat er des Vaters Gebote gehalten? Nach dem Willen des göttlichen Logos? Aber dessen Wille ist ja gebietend, herrschend, und des Vaters Wille ist ein und derselbe mit dem Willen des Sohnes. Durch welchen Willen also? denn ein Anderes ist doch der gebietende, ein Anderes der gehorchende Wille. Man hat nur die Wahl zu sagen, der gehorchende sei Wille des Logos, eben damit aber auch die göttliche Natur des Logos arianisch zur Unterthanin, Dienerin zu machen, was keiner Widerlegung bedarf, oder aber muß man einen wahrhaften menschlichen Willen in Christus zugeben. Gehört doch auch an sich schon Freiheit (ἑκούσιον) zur Tugend und Erfüllung des Gesetzes. Sonach ist ein vom Willen des Logos verschiedener und doch reiner, guter und freier Wille anzunehmen, eine vernünftige Kraft des denkenden, überlegenden Willens (θέλησις λογική,

βλευτικὴ καὶ διανοητικὴ). Nur so erhält es seine Bedeutung, daß er die Knechtsgestalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht, Adam, ungehorsam gewesen war, durch seinen Gehorsam in Knechtsgestalt zu erfüllen, und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf sich und uns lud, den Tod, den der Knecht (Christus) durch seine Gottesgestalt im Gehorsam bis zum Tode bezahlte.[46])

---

[46]) Erwähnung verdient hier ein Fragment (Mansi XI, 597 ff.), das auf dem 6. Concil von cyprischen Bischöfen, angeblich aus einem sehr alten Codex athanasianischer Homilien über die Stelle Joh. 12, 27: „Jetzt ist meine Seele betrübt", vorgelegt und von der Synode als athanasianisch, freilich wohl mit zweifelhaftem Recht (vgl. Bd. I, 1072. 972), anerkannt wurde. Hier wird in ganz anderer als dyotheletischer Tendenz eine gewiß im Wesentlichen anzuerkennende Zweiheit in Christus in seinem irdischen Leben im Interesse seiner wahren menschlichen Entwicklung gelehrt. Während der Dyotheletismus eine Zweiheit verewigt, die er als bleibende Zweiheit des göttlichen und des menschlichen Willens bestimmt, ist hier eine momentane Zweiheit gelehrt, nemlich zwischen dem Willen des Logos zur Menschwerdung und Erlösung, welcher auch schon stets grundsätzlicher Lebenswille des Logos ist, und dem Willen des Fleisches, der, wenn auch an sich tadellos, doch geopfert zu werden bestimmt war. Hier wird ausgegangen davon, daß Christus uns habe müssen ähnlich sein, damit wir könnten Gott ähnlich werden. Er habe daher, in unsere Aehnlichkeit hinabsteigend, gerade in Demjenigen am meisten uns gleich werden müssen, worin wir der Umwandlung bedurften, in dem Leidentlichen, damit er dieses über die Leidentlichkeit erhöbe. Zwar nicht so, als ob die Gottheit wäre verwandelt worden, sondern die Leidentlichkeit, die von den leiblichen und psychischen Bewegungen her ihm zukam, wurde besiegt und kam ihm zu, damit sie besiegt würde; und besiegt wurde sie deßhalb, damit das ganze Wesen der menschlichen Gattung seiner Verwandtschaft gemäß davon Segen hätte. Denn von ihm anfangend werden wir alle aus Leidentlichen verwandelt in Erhabenheit über Leiden und Leidenschaft und aus dem Tode dargestellt als Lebendige. Darum irre sich Keiner, wenn der Herr, der Gott und Mensch zugleich ist, spricht: „Jetzt ist meine Seele betrübt!" Denn das geschah dadurch, daß die Gottheit es zugab (εἰκούσης), das Fleisch aber aufgeregt sich erhob (ἐγειρομένης); denn es war der Gottheit wohl möglich, jene Erschütterung der Seele zu hindern, aber sie wollte nicht, um nicht die Aehnlichkeit mit uns

Solche Gründe nun und der auf Doketismus oder unvollständige Menschheit lautende Vorwurf, den wir immer wieder, bei Maximus, Stephanus und Anastasius fanden, riefen im Monotheletismus eine ganz ähnliche Erscheinung, wie im

---

aufzulösen. Als Bild diene das Verhältniß des mit Wasser gemischten Honigs. Findet die Erregung des Fleisches in dem Herrn Statt, so ist das gleichsam das Ueberwiegen des Wassers, das in dem Honig gemischt ist; tritt aber wieder die Gottheit hervor und zeigt ihre Kraft in Wundern, so ist das, wie wenn die Süßigkeit des Honigs das Wasser bewältigt hat. Denn das vermag die Gottheit, bald dem Fleische das Uebergewicht zu lassen (τὸ πλεονάσαι), bald aber es zu beherrschen, seine Leidentlichkeit und Schwäche aufzuheben. Das Letztere zeigt sich bei Christi Fasten in der Wüste, das Erstere bei seinem Hungern nach den 40 Tagen. Das Fleisch überfluthete, damit sowohl die Versuchung Zugang hätte, als der Versucher beschämt würde. So trägt er auch die Erschütterung des Fleisches bei dem nahenden Tode; denn wie hätte er können gehorsam sein anstatt unseres Gehorsams, wenn er nicht auch einen Widerspruch (ἐναντίωμα) in sich trug und diesen beseitigte? Wenn in uns, vom Fleische her, ein Widerspruch aufsteigt, und wir übertreten, vom Fleische besiegt, das Gebot, so stößt uns Sünde zu. In dem Herrn mußte, vom Fleische her, zwar auch ein Widerspruch entstehen, aber es mußte auch sein Gehorsam überwinden. Denn wenn er gleich Gott ist, so ist er es doch im Fleische und vollbringt den Gehorsam im Fleische (κατὰ σάρκα) und bewältigt den Willen des Fleisches durch den Willen der Gottheit, wie er sagt: „Ich bin vom Himmel gestiegen, nicht, daß ich meinen Willen thue, sondern des Vaters.“ Er nennt auch den Willen des Fleisches seinen eigenen Willen; denn das Fleisch war sein eigen; denn der göttliche Wille des Sohnes ist von dem Willen Gottes nicht getrennt. Der Wille des Fleisches aber mußte sich bewegen, um dem göttlichen unterworfen zu werden; und so wird der Gesammtungehorsam der Menschen aufgehoben durch diesen wunderbaren Gehorsam Christi für uns. Ebenso führt er die Worte: „Und was soll ich sagen, Vater! rette mich aus dieser Stunde“, als Worte an, die Christus gemäß der Bewegung im Fleische sprach. Aber die gleichfolgenden: „Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen“ zeigen schon wieder die überwindende Gottheit, so daß der göttliche Wille dem fleischlichen kaum mehr zu erscheinen gestattete; so zeigt er die Wahrheit seines Fleisches, aber auch seine Unterwerfung. Und weiterhin, als was achtet er

Monophysitismus hervor, wovon sich die Spuren schon bei Pyrrhus zeigten. Es gehört hieher theils die Fortbildung der Lehre von Einem Willen zu der von Einem zusammengesetzten Willen, theils und noch mehr die Lehre von den sogenannten gnomischen Willen.

Der Monotheletismus gab nemlich später die Sätze aus den Vätern zu, daß jede Natur, die ist, auch wirken muß, sowie daß die Art der Wirksamkeit sich nach der Art der Natur zu richten hat, daß sonach mit zwei Naturen in Christus auch zwei natürliche Willen anzuerkennen seien. Aber er sucht diese Zweiheit in einer Einheit zusammenzuhalten, und zwar nicht blos in der Einheit der Person, die für sich ein sehr formales Band werden konnte, sondern diese höhere Einheit beider Willen nennt er selbst wieder Willen, aber zusammengesetzten (ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἕν τι σύνθετον). Er hofft durch solche Wahrung des menschlichen Faktors die Differenz von dem Dyotheletismus in ihrer Bedeutung herabzusetzen und doch die Einheit der Thätigkeit oder auch ihrer einheitlichen Kraft festzuhalten. Hiemit ließ er von seiner ursprünglichen Vorstellung, wonach die Menschheit sich zu der Gottheit nur rein passiv als Bewegtes zum Bewegenden (θεοκίνητον), wenn nicht gar als Accidens zur Substanz verhielt, ab und dachte die Person nicht

---

das Leiden? nicht als eine Unehre und Schande, sondern als seine Ehre und des Vaters; und er beschleunigt mehr das Leiden, als er es flieht: „Vater, verherrliche deinen Namen.“ Meinerseits, sagt er, soll keine Ablehnung folgen, sondern weichen soll die Widerrede und siegen das, dem nicht widerredet ist. Denn die fleischliche Natur lehnt den Tod ab, und so sollte es sein um der Wahrheit der Fleischwerdung willen. Der göttliche Wille aber wählt das Heil der Welt, das durch den Tod bewirkt wurde; da zeigt sich als erfüllt das Wort: daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat. Kein Mensch ist, der sich nicht in Etwas oder eine Zeitlang vom göttlichen Willen losgezogen hätte; nur in Christo wurde die Ungetrenntheit des Willens bewahrt, und ihm nachfolgend gewinnen wir in seiner Aehnlichkeit die rettende Einigung mit Gott. Wir werden sogleich ähnliche Gedanken auch bei den Monotheleten sehen.

als rein göttliche, auch nicht wie die Gegner blos als den gemeinsamen Ort, in welchem beide Naturen niedergelegt seien, sondern als wollende und im Wollen gottmenschliche. Der Wille, in welchem beide Naturen sich zur Einheit durchdringen, sei der hypostatische Wille, der so gut wie es die Hypostase thue, die menschliche Seite an sich habe. Aber freilich erreichte man damit für die Anerkennung des menschlichen Willens als eines besonderen Momentes noch Nichts, wenn man nicht dahin fortgieng, auf der menschlichen Seite auch einen wirklichen Willensprozeß zuzulassen, an welchem die göttliche Natur nicht unmittelbaren Antheil nehmen konnte. So kamen diese Monotheleten dazu, zu sagen: während der Wille des Logos sich selbst ewig gleich bleibe, so verlaufe der menschliche, obwohl an sich mit dem göttlichen geeinigte, durch einen Willensprozeß. In dessen ersten Momenten sei der menschliche mit dem ewigen, göttlichen Willen noch unausgeglichen oder gar in Spannung; aber jedesmal ende der Prozeß menschlicher Seits in einem Willensentschluß und in einer Thätigkeit oder That, die sich mit dem göttlichen Willen völlig identifizire. Das Resultat sei in concreto jedesmal Ein Wille, der sowohl göttlich als menschlich sei, eine Thätigkeit, ein Werk gottmenschlicher Art.[47])

Die Kirchenlehrer wandten gegen die ganze Theorie der Zusammensetzung (die doch auf ein wesentliches für einander Passen oder Zusammengehören führt) die Unvereinbarkeit des Geschaffenen und des Ungeschaffenen, des Unbegrenzten und des Begrenzten ein; ein Einwurf, der sich freilich mit gleichem Recht oder viel-

---

[47]) So glaube ich die monotheletische Lehre von Christi gnomischem Willen verstehen zu müssen, gegen welche noch Photius saec. 9 geschrieben hat. So verstanden ist darin ein merkwürdiger Versuch von unerwarteter Seite her enthalten, die Menschheit Christi, noch mehr als sonst geschah, zur Wahrheit zu machen, und einer wirklich menschlichen Entwicklung Raum zu lassen. Sie sprachen von Christi γνώμη als einer βουλευτικὴ, berathenden, als einer die Gegensätze ausscheidenden (τῶν ἀντικειμένων κριτικὴ), als einer zuvor nicht Gewußtes erforschenden (ἀγνοουμένων ζητητικὴ, Mansi X, 741), als einer wählenden und Vorsätze bildenden. Wie dieses an die Agnoetenlehre erinnert, so auch bis auf einen gewissen Grad an

mehr Unrecht gegen den christologischen Gedanken überhaupt kehren ließe; sie argumentirten ferner aus der trinitarischen Lehre von Einem und demselben Willen in Vater Sohn und Geist, indem da der Wille des Sohnes, weil mit dem menschlichen zusammengesetzt, verschieden würde von dem des Vaters und Geistes, oder auch Vater und Geist gottmenschlichen Willen haben müßten; sie finden die Syntheſe von Göttlichem und Menschlichem monströs

---

das nestorianische Dogma; denn für die Dauer jedes Willensprocesses setzen sie die Menschheit in Christus für sich wirkend nach ihrer Art, und wenn sie auch den Proceß in einer gottmenschlichen Einheit enden lassen, so bleibt doch während desselben das Band zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur nur ein relatives, nur eine Bezogenheit zweier relativ selbständiger auf einander. Hier kommt wieder zu Tage, wie der Monophysitismus die Naturen so bestimmt, daß sie zwei Personen sind, soweit sie noch nicht geeinigt heißen können. Er faßt das Problem auch als Einigung zweier Personen, weil ihm jede Natur nur als persönliche (in seinem Sinn) existirt. Das verbirgt sich zwar, wenn die Menschheit als mit der Incarnation erst entstanden gedacht, eine präexistente Menschheit aber, die dem Eutyches oft vorgeworfen wurde, verneint wird und zwar so, daß die Incarnation schon eine absolute persönliche Einigung bringt im ersten Anfang. Es tritt aber hervor, wo die Einigung der zwei persönlichen Naturen oder der zwei Personen erst Resultat im geschichtlichen Proceß des Lebens Christi sein soll. Sonach ist diese Lehre von dem gnomischen Willen nichts Bedeutungsloses. Der Monophysitismus macht sich damit an die Lösung desselben Problems, das der Nestorianismus hatte, aber nicht löste, aus zwei Personen Eine resultiren zu lassen. Daher ist es natürlich wie merkwürdig, daß auch hier von einer σχετικὴ ἕνωσις die Rede wird, sowie anderen nestorianischen Formeln, natürlich nur für die Zeit des Processes, der bei dem älteren Nestorianismus nicht so sicher zu seinem Ziele kömmt. Andere Monotheleten scheinen die Einheit des Willens dadurch erstrebt zu haben, daß sie der göttlichen Natur abgesehen von der Menschwerdung, gar nicht einen Willen (d. h. wohl keinen einzelnen concreten Willensakt) zuschrieben, sie ohne Willen dachten, in Christi Menschheit aber zum actuellen Willen gelangen ließen (l. c. 741). Da hätten wir die Formel, das Göttliche sei als Wesen, das Menschliche als Wirklichkeit dieses Wesens, als die Form oder ἐνέργεια desselben zu denken.

(τραγέλαφος). Endlich aber die Lehre vom gnomischen Willen erscheint ihnen ebjonitisch. Die Einheit, welche durch den gnomischen, wählenden, berathenden, sich entschließenden Willen erreicht werden könne, sei keine Wesenseinheit, sondern nur eine eigenschaftliche, die nur eine nestorianische Einheit (eine moralische oder κατὰ ἐξουσίαν, αὐθεντίαν) sei.[48])

Der von der Trinität hergenommene Grund beweist freilich nicht, denn wenn die drei Personen in der Trinität einen und denselben Willen haben können, so muß noch vielmehr eine Person einen Willen haben können, wenn sie auch aus zwei Naturen oder Substanzen zusammengesetzt ist. Freilich sagen die Dyotheleten, in Gott sei Eine Natur in den drei Personen, und daher Ein Wille in diesen, denn der Wille folge überall der Natur. Allein abgesehen davon, daß man von hier aus auf Einen Willen in verschiedenen menschlichen Personen kommen könnte, konnten die Monotheleten erwiedern, die Zweiheit der Substanzen, aus denen der Gottmensch zusammengesetzt sei, nöthige noch nicht zur Annahme einer Zweiheit des Willens; denn auch der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, Leib und Seele, und doch werde man bei ihm nur Einen Willen annehmen. Sie konnten ferner sagen, die gesammte Thätigkeit Christi als eines Ganzen sei Eine, das Ganze sei die Person, alle seine Thätigkeit sei persönlich, hypostatisch; wolle man nun, um der verschiedenen Substanzen willen, doch die Thätigkeit dieser Person zu einer doppelten machen, so müsse man sich eine dreifache Thätigkeit gefallen lassen, weil Seele, Leib und Logos drei Substanzen seien;[49]) und wenn Maximus erwiedert: allerdings, aber nur, wenn man drei Naturen in Christus annehme, was die Monotheleten selbst nicht wollen; ferner Leib und Seele constituiren zusammen erst den Begriff (εἶδος) des Menschen und dieser Begriff werde zerstört, wenn das Eine von Beiden fehle, also sei das

---

[48]) So Maximus namentlich in seiner Disputation und Joh. Damascenus.

[49]) l. c. X. S. 744. 745.

menschliche Wesen, oder die menschliche Substanz Eine, nemlich eben die Einheit von Beiden, so konnte ja Pyrrhus ganz Dasselbe auf den Gottmenschen anwenden, indem dessen eigenthümliches und untheilbares Wesen oder sein Begriff (εἶδος) gerade so in der Einheit des Logos und des Menschen besteht, wie der Begriff des Menschen in der Einheit von Leib und Seele.

Von der Christologie selbst aber, welche von Männern wie Maximus entgegengestellt wurde, waren die Monotheleten nicht ohne Grund unbefriedigt. Denn zwar das ist in derselben ohne Zweifel sehr anzuerkennen, daß nicht blos überhaupt die menschliche Seite, sondern daß insbesondere das menschlich Ethische, das αὐτεξούσιον von ihnen stark will betont werden. Nach dieser Seite retten sie das Wahre der antiocheniſchen Lehre, nur vertieft durch die religiöse Betrachtung. Allein leider ist dieses nicht durchgeführt. Von einem Prozesse absoluter Einigung, dem diese Zweiheit dienen soll, ist nichts zu sehen: Christus soll vielmehr nur die reine adamitische Seele haben, die aus Gott, unmittelbar heilig und göttlich war, und in die nichts von einem wirklichen Werden hineinfällt, daher auch das αὐτεξούσιον hier nur zur absolut fertigen Geistesmacht wird. — Neben dieser heiligen, fertigen Seele und ihrem Willen soll nun der Logos mit seinem Willen sein und sich zu ihr als der gebietende verhalten, dem sie gehorcht. Mit jenem αὐτεξούσιον der Menschheit Christi geht dieses nur so zusammen, daß die menschliche Natur Christi sich selbst den Gehorsam gegen den Willen des Logos frei gebietet, und zwar nothwendig, gemäß ihrem reinen Wesen. Aber da haben wir zwei Willensreihen, die zwar wie in präſtabilirter Harmonie von selbst zusammenstimmend sich fortbewegen, aber da sie einander nicht einmal bestimmen, noch weniger durch einen Prozeß zur Einigung kommen, so ist für die persönliche Einheit viel zu wenig Sorge getragen. Der Mensch Jesus ist ἄνθρωπος κυριακός, homo dominicus, mit dem Logos einzig durch das Band verbunden, welches (s. o.) gar nicht bestimmt christologisch ist, nemlich daß er den Grund seines individuellen Daseins in der Hypostase des Logos habe. Der urbildliche menschliche Wille

Christi ist dabei so sehr von demjenigen, was in ihm ewig different vom Logos bleiben soll, der menschlichen Natur, abhängig gemacht, daß die Doppelheit verewigt ist; davon zu schweigen, daß es wenig ethisch lautet, den Willen an sich und in allen seinen Thätigkeiten nur von einer fertigen, heiligen Natur abhängig sein zu lassen. Kein Wunder, daß diese Spitze des Dyotheletismus, zu der sich die genannten Männer hinreißen ließen, die Monotheleten nicht für sich gewann, sondern daß sogar die Kirche es gerathen fand, so weit nicht zu gehen. Damit treten wir der kirchlichen Entscheidung näher, die aus diesen Kämpfen resultirte.

So ausdauernd die Begünstigung war, welche auch noch die Nachfolger des Heraclius dem Monotheletismus zu Theil werden ließen, der Gegensatz gegen ihn hatte sich, zumal seit dem lateran. Concil, in der Kirche immer mehr organisirt, und sie dergestalt gespalten, daß der Kaiser Constantinus Pogonatus dem an der Gewinnung Roms gelegen sein mußte, eine entgegengesetzte Politik einzuschlagen sich veranlaßt sah. Er wurde dazu unter Anderem von dem Papste Agathon aufgefordert. [50]) Der Kaiser berief ein Concil nach Constantinopel im Jahr 680, an welches Agathon ein Schreiben richtete. [51]) Hier bekennt dieser: Ein Herr in Jesus Christus aus zwei und in zwei Wesen (οὐσίαι), unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden, nirgends der Einigung wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit beider bewahrt, aber zusammenlaufend in Eine Hypostase oder Person; beide zusammen vermöge hypostatischer Einigung so unauflöslich, daß die in ihm gecinten Naturen nur in der Betrachtung getrennt werden. Diese Person ist zusammengesetzt aus beiderlei Gestalt, deren jede ihr Eigenthümliches wirkt in Gemeinschaft mit der andern. Daher fordert die Regel der Frömmigkeit, daß Christus wie zwei Naturen oder Wesenheiten, so auch zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten habe. Das Schreiben an die

---

[50]) Mansi XI, Act. IV, S. 233—257.

[51]) Mansi XI, Act. IV, S. 285—297.

Kaiser fügt [52]) hinzu, den göttlichen Willen und die göttliche Thätigkeit habe Christus von Ewigkeit gemein mit dem wesensgleichen Vater, den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit habe er zeitlich von uns mit unserer Natur angenommen, aber diese zwei Willen seien nicht zwei entgegengesetzte, sich widerstreitende. Seine Vorfahren haben nie unterlassen, gegen diesen monophysitischen Irrthum (von gnomischen Willen) ebenso zu eifern, wie gegen die Häresie der Trennung, welche nur durch die Willensbeschaffenheit oder Eintracht die beiden Naturen verbinde. Wenn Christus sage, „Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch vorüber, doch nicht, was ich will, sondern was du willst," so leuchte daraus, wie aus seinem Gebet, doch ein menschlicher Wille hervor, verschieden vom göttlichen. Er nimmt also, mit Ambrosius zu reden, meinen Willen an und meine Traurigkeit, mein sind beide; er nahm sie an aus Liebe zu mir. So spricht auch der Herr „ich bin vom Himmel gekommen, daß ich nicht meinen Willen thue, sondern des Vaters, der mich gesandt hat," und bei Matthäus „meine Seele ist betrübt, bis in den Tod." Das könne doch nicht das Wort oder der Geist sagen, sondern das spreche er aus der menschlichen Natur heraus, welche dem Willen des Vaters unterworfen war; der Logos würde doch nie sprechen können: „nicht, was ich will." Ueberhaupt müssen die Schriftstellen bald verstanden werden von der Menschheit, bald von der Gottheit Christi. Von der Gottheit die Wunder, z. B. Joh. 5, 27 ff., wie der Vater die Todten erweckt, so auch der Sohn; oder Matth. 11, 27: „Niemand erkennt den Vater, denn nur der Sohn;" „was der Herr will, schafft er im Himmel und auf Erden." Als Mensch aber sagt er: „meine Speise ist, den Willen dessen zu thun, der mich gesandt hat." Von dem Menschen ist gesagt: „er konnte sich nicht verbergen," „er forderte über das galiläische Meer übergesetzt zu werden;" denn als Logos war er allmächtig, allgegenwärtig. Wie irrthümlich also sei es, nicht Beides wohl zu unterscheiden. Aber Natur und Wille des Menschen, angenommen von ihm, war eben damit

[52]) l. c. S. 240.

auch geheilt und konnte nicht ihm entgegen sein; denn der Schöpfer aller Dinge hat keinen Widerspruch gegen sich geschaffen oder in der Menschwerdung angenommen. Die Zweiheit der Naturen und der Willen lehre besonders deutlich auch Phil. 2, und wer den menschlichen Willen läugne, müsse auch die menschliche Seele läugnen; denn weder seine Gottheit habe, was die Natur betrifft, einen menschlichen Willen gehabt, noch seine Menschheit von Natur einen göttlichen, noch endlich könne aus Christi beiden Naturen ein anderer Wille außer dem natürlichen folgen. Vielmehr die menschliche Natur wurde nur durch die Allmacht seiner Gottheit erhöht und die göttliche durch seine Menschheit uns offenbart. Wolle man Einen Willen, so müsse man diesen entweder göttlich nennen, oder menschlich, oder aus beiden zusammengesetzt und vermischt, oder die Einheit des Willens und der Thätigkeit ableiten aus der einen zusammengesetzten Natur. Wiederholt fügt er aber bei, daß die Unterschiede nur in der Betrachtung bleiben.

Die Synode selbst [53]) nimmt die Formel des Agathon im Wesentlichen an, dehnt die chalcedonensischen negativen Cautelen auch auf die zwei physischen Willen und Thätigkeiten aus, und fügt hinzu „zwei natürliche Willen, nicht einander entgegengesetzt, das sei ferne, sondern sein menschlicher Wille, folgend, nicht widerstrebend, vielmehr unterworfen seinem göttlichen und allmächtigen Willen; denn der Wille des Fleisches mußte bewegt werden, aber unterworfen dem göttlichen Willen, wie Athanasius gesagt hat (s. Anm. [46]). Denn wie sein Fleisch Fleisch des Gotteslogos heißt und ist, so heißt auch der Wille seines Fleisches des Gotteslogos eigener Wille und ist es. Denn wie seine allerheiligste, tadellose, beseelte Menschheit durch die Vergottung nicht aufgehoben wurde, sondern im eigenen Stande und dessen Grenze blieb, so ist auch sein menschlicher Wille durch die Vergottung nicht aufgehoben, sondern aufbewahrt, wie Gregorius sagt: Sein Wille ist nicht Gott entgegen, sondern ganz vergottet. Und so strahlen in der einen Hypostase Christi unseres wahren Gottes

[53]) Mansi Tom. XI. Conc. Const. Act. XVIII, S. 636—40.

seine zwei Naturen durch, und er hat in dieser Person die Wunder sowohl als die Leiden so vollbracht, daß jede der zwei Naturen in Gemeinschaft mit der andern das ihr Eigenthümliche will und wirkt. In solcher Weise lehren wir zwei natürliche Willen und Wirkungen, welche passend (καταλλήλως) in einander zusammenlaufen, zum Heil des menschlichen Geschlechts.

Ueberblicken wir den monotheletischen Streit in seinem geschichtlichen Zusammenhang, so läßt er sich als der Versuch betrachten, den seit 451 eingedrungenen Dualismus zum Stillstand und theilweisen Rückgang zu bringen. Die Einheit der Person war zu Chalcedon nur ausgesagt, aber in ihrer Vereinbarkeit mit der Prämisse zweier Naturen nicht aufgezeigt, vielmehr fiel gerade auf diese Zweiheit das Hauptgewicht. Wie nun aber auch diese beiden Naturen sich zu einander verhalten oder vermitteln mochten zur Einheit, das wenigstens war eine Allen gemeinsame und daher Versöhnung versprechende Wahrheit, daß Christus als Einer gewirkt und gelebt habe. Was war natürlicher, als daß die Monotheleten den Riß nicht weiter dringen lassen, sondern wie auch die Naturen sich innerlich verhalten mochten, daran festhalten wollten, daß das Produkt der Naturen nicht ein sich widersprechendes sein, ja überhaupt nicht eine Doppelreihe von Wirkungen und Thätigkeiten Statt finden könne. Eine solche simultane Doppelreihe war auch nicht einmal in Leos Brief enthalten, sondern eher ein Wechseln von solchen Thätigkeiten (beziehungsweise Leiden), welche die Eine Person durch die göttliche, und solchen die sie durch die menschliche Natur vollbringt, so zwar, daß dabei die Gemeinschaft mit der andern Natur nicht aufgegeben sein sollte. Die monotheletische Lehre blieb daher ohne Rüge so lange, als sie nicht mit dem Monophysitismus in Beziehung trat; sobald dieses geschah, so mußte sie als Angriff auf die chalcedonensische Naturenlehre empfunden, es mußten die Hüter kirchlicher Tradition gegen sie in Bewegung gesetzt werden. Mochte der Monotheletismus immerhin den Angriff gegen die zwei Naturen nicht aus sich entwickeln, ja selbst den Streit über die Zweiheit von Thätigkeiten oder Willen aufgeben oder verbieten, also für sich selbst nur die bisherige kirchliche Duldung

neben der andern Ansicht beanspruchen: das aufgeweckte traditionelle Bewußtsein konnte, nachdem einmal die Gefahr für das Chalcedonense erschaut war, sich in nichts Anderem beruhigen, als in der Verdammung des Monotheletismus. Das Chalcedonense sollte und mußte seine Consequenzen zu Tage legen. Andererseits konnte aber auch den Monotheleten die Einheit der Person vor jener Doppelreihe nur so lange gesichert erscheinen, als von der doch einmal festgestellten Zweiheit der Naturen abgesehen wurde. Es war den Monotheleten daher folgerichtig nicht blos um die Einheit der gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung zu thun, in diesem Falle hätten sie ja lehren können, daß die zwei Willen der zwei Naturen zusammentreffen zur Hervorbringung Einer gottmenschlichen Thätigkeit und Wirkung, d. h. sie hätten können nahezu Dyotheleten sein. Aber vielmehr ihre Anfänge abgerechnet, suchen sie von der Einheit der Wirkung und Thätigkeiten aus auch die Einheit des Willens zu erobern, d. h. wie ihr Name besagt, Ein Willensvermögen in Christus geltend zu machen. Daß hiermit das chalcedonensische Symbol nicht besteht, ist einleuchtend, wie wäre die Wahrheit menschlicher Natur ohne Willensvermögen denkbar? Und als die Aufmerksamkeit sich hierauf gerichtet, so konnte auch die Einheit der Thätigkeit (ἐνέργεια) nicht mehr unbesehen angenommen werden. Denn war ein menschliches Willensvermögen zwar da, kam es aber nie zu einer Energie desselben, sondern war es nur gleichsam ruhend, schlafend in Christus, so war man dem Monotheletismus, ja Monophysitismus verfallen weil eine regungslose, todte menschliche Natur sogut als gar nicht da ist. Man mußte, gieng man von jener Zweiheit der Naturen aus, auf Dyotheletismus kommen, und so geschah es, daß gerade durch die monotheletische Lehre die Zweiheit der Naturen die im Chalcedonense nur gesetzt war, jetzt auch fortgebildet wurde zur lebendigen Wirklichkeit der Naturen oder zur Zweiheit der Willen und der Thätigkeiten.

Es ist aber nur zu einleuchtend, daß das Problem, das im Chalcedonense nicht gelöst, im Streite mit den Monotheleten (z. B. von Maximus und Agathon) fast aus dem Gesicht verloren

war, nemlich die Einheit der Person aufzuzeigen, nun unendlich erschwert war. Während das Abendland weder auf dem lateranensischen Concil, noch bei Agathon diese Aufgabe erwog, vielmehr Alles gethan glaubte, wenn nur Leos Brief und seine Consequenzen feststänben, so haben dagegen die dem Monotheletismus und Monophysitismus minder schroff entgegenstehenden Orientalen die Seite der Einheit nicht vergessen, sondern eine Reihe von Sätzen dem constantinopolitanischen Concil beigefügt, durch welche ein Gegengewicht gegen die Lehre von zwei Willen gegeben sein sollte.

Aber dadurch ist in das Symbol selbst ein unheilbarer Widerspruch eingedrungen; zwei entgegengesetzte Anschauungen, die nicht zusammengehen, sind in demselben zusammengestellt. Die eine Ansicht, die wir die occidentalische nennen können, findet das Band für beide Naturen zureichend gegeben in der Einheit der Person, welche, obwohl göttlich, doch zugleich für die menschliche Natur, die nicht persönlich durch sich gedacht wird, die Stelle des Ich vertreten und zu der Menschheit gehören soll. Wäre nun bei der hergebrachten kirchlichen Annahme stehen geblieben worden, daß die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase sich in keiner Weise trennen lasse, so hätte mit dem göttlichen Ich auch die göttliche Natur der Menschheit zugehören müssen, und, wenn auch nicht die menschliche Natur durch die göttliche verdrängt oder vertreten werden sollte, so hätte sie doch das göttliche Wissen und Wollen als ihr eigenes haben müssen,[54]) und dann wäre die Frage entstanden, wie ein wirklich menschliches Wissen und Wollen noch eine Stelle behaupte. — Wollte man diese Consequenz nicht, so wurde man immermehr dahin getrieben, die göttliche Natur und die göttliche Person von einander zu trennen, die göttliche Natur der menschlichen zur Seite zu stellen, die Person aber in der Mitte der nebeneinanderstehenden Naturen, gleichsam als den gemeinsamen Ort anzusehen, der beide umschließe, oder der durch beide ausgefüllt sei. Diesen Schritt zu thun, glaubte man im Abendlande (so schon

[54]) Wie später die lutherische Lehre besagt.

Augustin, später ein Concil von Toledo) durch folgende weitere Erwägung sich genöthigt. Nach der Trinitätslehre ist die Natur des Sohnes dieselbe mit der des Vaters und des heiligen Geistes, das, was ihn unterscheidet von der mit ihnen gemeinsamen Natur ist nur seine Hypostase oder Person. Hätte nun auch seine Natur die Menschheit angenommen, so hätte sich ergeben, daß auch der Vater und der heil. Geist nach ihrer Natur Fleisch geworden seien. Daher wurde darauf ein Gewicht gelegt, daß nicht die Natur sondern nur die Person des Logos die Menschheit angenommen habe. Da der Akt der Annahme als der personbildende Moment gedacht wurde, so war also hiermit schon gesagt, daß die göttliche Person ohne die Natur es sei, wodurch sich das Band zwischen der Menschheit und dem Logos knüpfe, um durch sich die menschliche Natur auch mit seiner eigenen göttlichen in Verbindung zu bringen.

Das Ich konnte am ehesten für das beide Vereinigende gelten; waren doch jedenfalls beide Naturen in der einen Person zusammen. Sodann aber, weil der Begriff dieses Ich nur durch Abstraction von den Naturen, von allen Besonderheiten und Qualitäten entsteht, welche die Naturen zu dem machen, was sie sind, so ist es das an sich Leere, Eigenschaftslose, gegen alle Unterschiede Indifferente, und es konnte nun als gleichgültig für die Menschheit erscheinen, ob sie ein eigenes Ich habe, oder das göttliche, beide Naturen konnten in einem solchen Ich sich zusammenfinden. Zwar findet sich das Ich nirgends so vor, ein solches Ich, das keine besonderen Qualitäten hat, ist ein Abstraktum. Allein es kam darauf an, die beiden Naturen, für deren innere Vermittlung oder Zusammengehörigkeit man nichts auszusagen wußte, irgendwie zusammenzubringen, und da bot das Ich gleichsam den willkommenen Ort, das neutrale Medium, darin beide zusammentreffen, wenn es gleich ursprünglich von der göttlichen Natur her stammt.

Nach dieser Seite zeigt sich also nichts Besseres in dieser Christologie, als die locale Einigung, mit welcher auch, um die Naturen nicht gleichsam in dem gemeinsamen Ort blos nieder-

gelegt sein zu lassen, sich die Lehre von dem Ineinanderkreisen beider Naturen, ohne die Grundanschauung zu ändern, vereinigte.

Die Grundzüge dieser Anschauung setzen sich in der abendländischen Christologie Jahrhunderte hindurch fort; es ist aber offenbar, daß auf diese Weise die Naturen selbst noch gar nicht vereinigt sind, sondern nur äußerlich mit einander verbunden, ja ein solches abstraktes Ich, von der Beschaffenheit, daß es auch das menschliche Ich ersetzen kann, kann auch in sich keine zusammenhaltende Kraft besitzen, die Naturen können nicht einmal mit diesem Ich lebensvoll und wirklich geeinigt sein; ein solches eigenschaftsloses Ich ist ein todtes Abstraktum, es ist nur stark und lebensvoll durch die Naturen, von denen es abstrahirt ist. Freilich wird gewöhnlich dieser Weg nicht zu Ende gedacht; das Ich wird immer wieder, weil es göttliches Ich ist, mit dem πλήρωμα göttlicher Kräfte ausgestattet gedacht, aber dann ist offenbar zu der Ansicht zurückgegriffen, daß ganz wie die Person des Logos so auch seine Natur der menschlichen Natur zugehöre. Die wirkliche Doppelreihe im Willen und Wissen ist aber nur erreichbar, wenn das Ich des göttlichen Logos von seiner Natur geschieden wird, so daß die letztere nicht unmittelbar ebenso wie das göttliche Ich der menschlichen Natur zu eigen wird. Wie freilich bei dieser Doppelheit der Willen eine Bürgschaft dafür gegeben sei, daß der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen zusammenstimme, das wird von dieser Seite nicht gesagt. Denn auch die reine adamitische Menschheit genügt nicht, da sie ja fallen konnte; konnte sie es aber nicht, weil sie von Anfang vollendet war, wie z. B. Maximus meinte, so fehlt es an der Wahrheit der Menschheit.

Die andere christologische Anschauung, die wir die orientalische nennen können, weiß für diese Zusammenstimmung der Willen vollständig genug zu sorgen, sie sieht das Ich nicht als das leere Fachwerk für beide Naturen an, nicht als ein Drittes zu den zwei Naturen, sondern, nach altkirchlicher Weise, sieht sie in dem Ich nichts als die an ihr selbst und wesentlich persönliche göttliche Natur. Also nicht ein Leeres, sondern ein Volles,

nicht ein Indifferentes gegen die Unterschiede göttlicher und menschlicher Natur, sondern ein in sich Bestimmtes, welches die menschliche Natur assumirt hat, von welchem aus dann die lebendige Verbindung mit der menschlichen Natur zur Anschauung zu bringen war. Hier stellte sich das Problem so, wie eine wahrhaft menschliche Natur mit der göttlichen Hypostase sammt ihrer Natur Eins sein könne? Hier kam es darauf an, die unmittelbare Zusammengehörigkeit der Naturen, ihre innere Vermittlung mit einander aufzuzeigen.

Der orientalische Theil des Symbols gibt hier, wie wir sahen, folgende Antwort: die zwei physischen Willen sind einander nicht entgegen, sondern der menschliche Wille folgt (ἕπεται), d. h. er hat keine Initiative, er hat sich selbst keinen Impuls zu geben. Er ist ferner überhaupt nicht feindlich oder widerspenstig, sondern unterworfen dem göttlichen und allmächtigen Willen.[55]) Da geht das entscheidende Wollen aus von dem innersten Mittelpunkte Christi, seiner göttlichen die Persönlichkeit bildenden Natur; ursprünglich zwar sind zwei Willen als Vermögen gedacht wie zwei Naturen, ja die Vermögen auch als wirkend, aber der göttliche Wille nimmt in seinem Verlauf bei jedem Willensakt den menschlichen durch seine Allmacht hin. Allein so ist der menschliche Wille immer nur im Verschwinden da, er wird gegen die dyotheletische These absorbirt von dem göttlichen und mit ihm so verschmolzen, daß nur der Eine göttliche Wille durch die menschliche lebendige Natur wirkt. Aber das führt offenbar im Wesentlichen gerade zu Honorius und zu dem Monotheletismus zurück, den das Concil verdammt.

So übel zusammenstimmend lauten die Schlüsse dieses Concils, so groß ist die Verwirrung über die eigentliche Sachlage bei demselben gewesen, daher unsere Reformatoren Recht gethan

---

[55]) Der Anlauf, der im 2. Stadium des monotheletischen Streites besonders von Maximus in ethischem Interesse gemacht war, eine wahre Menschheit dadurch, daß ihr das αὐτεξούσιον zukomme, zu bewahren, geht also, um mit Johannes von Damascus zu reden, durch das Concil von 680 in dem ὑπεξούσιον der Menschheit unter (Joann. Damasceni Opp. ed. Lequien, Tom. I. S. 520).

haben, dieses Concil nicht mehr anzuerkennen. Nicht blos jenes Schwanken zwischen den oben genannten zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen, sondern auch das Schwanken zwischen einer nestorianisirenden Doppelreihe von Willen und Wissen, und zwischen einem monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur, vor welcher die menschliche nie zur freien Thätigkeit kommen kann, fällt den Vätern dieses Concils zur Last, und die Widersprüche werden damit übel versöhnt, daß Alles dieses zugleich gesetzt wird.

Es läßt sich zwar im Dyotheletismus in seiner ungebrochenen, consequentesten Gestalt bei Maximus eine Reaction gegen die Allgewalt der göttlichen Natur zu Gunsten einer wahren und freien Menschheit Christi verspüren; aber wie sehr auf seinem Wege die Einheit der Person gefährdet ward, haben wir gesehen, daher wir uns nicht wundern dürfen, daß, um diesem zu entgehen, im letzten Stadium des monotheletischen Streites so plötzlich zu dem allmächtigen Willen der göttlichen Natur zurückgebeugt wurde, wogegen Maximus so bestimmt protestirt hatte. Eben damit aber stand man sachlich wieder bei der Lehre, welche ihren offenen Ausdruck in dem unus operator filius dei Christus und dessen una voluntas im ersten Stadium des Streites gefunden hatte.

Aber die sozusagen ostensible Kirchenlehre, die im Wortlaut anerkannt, nach dem monotheletischen Kampf den kirchlichen Ruf dieses Concils bestimmte, war hinfort der Dyotheletismus. Und so wird begreiflich, wie sich im folgenden Jahrhundert, vermeintlich auf gut kirchlichem Grunde in Spanien eine Lehrbildung verbreiten konnte, deren Schwerpunkt darin besteht, der Menschheit Christi die Selbständigkeit und Freiheit zu retten, neben der überlieferten Lehre von den Naturen. In diesem Zusammenhang aufgefaßt, steht der Adoptianismus nicht mehr als ein historisches Räthsel, als eine fremde repristinirende Erscheinung, sondern als Fortsetzung des Strebens von Maximus, als Vertreter eines zukunftreichen Prinzips, und als Protest gegen die Verflüchtigung der Menschheit da, zu welcher in der Berufung auf die bloße Allmacht des Logos an sich in dem 6. Concil ein so starker

Impuls gegeben war, der, wie wir sehen werden, die mittelalterliche Christologie im Großen beherrscht.

Noch einmal flammte der Monotheletismus in der griechischen Kirche unter dem Kaiser Philippikus (Bardanes) auf, und gelangte i. J. 711 durch diesen zur Herrschaft. Er ließ ein neues Concil zu Constantinopel halten, welches die Beschlüsse des 6. Concils verdammte, und sich in einem Symbol für den Monotheletismus erklärte. Die Bischöfe fügten sich ebenso leicht als dem entgegengesetzten Bekenntniß i. J. 681. Aber zwei Jahre darauf stellte Anastasius II. den Dyotheletismus her, und die Bischöfe waren ebenso bereit, auch jetzt wieder ihr Bekenntniß zu ändern. Neben dem tiefen sittlichen Verderben in der griechischen Geistlichkeit war an diesem charakterlosen Wechsel, wie die Gerechtigkeit anzuerkennen gebietet, auch die Charakterlosigkeit des Symbols der 6. Synode Schuld, das sich monotheletisch und dyotheletisch deuten ließ. Offiziell jedoch galt, besonders seit diesem erneuten Kampf, der Dyotheletismus und es gehörte zum dogmatischen Styl, neben dem Monophysitismus auch den Monotheletismus zu bestreiten. Was freilich unter dem menschlichen Willen zu verstehen sei, ob die Kraft der Selbstentscheidung oder nur ein Wollen, hinter welchem und über welchem die Determination des göttlichen Willens steht, blieb unerledigt. Man beruhigte sich damit, durch den Dyotheletismus die Wahrheit der menschlichen Natur noch vollkommener als das Chalcedonense bekannt zu haben, und glaubte nun um so getroster offen die bisher mehr implicite statuirte Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, ohne Verlust für diese behaupten zu können. [56])

Wir sind hiemit bereits an den Punkt gekommen, wo die Entwicklung des christologischen Dogma in der griechischen Kirche stehen blieb und sich abschloß, wo der griechische Geist ohne wei-

---

[56]) Der im Reiche proscribirte Monotheletismus erhielt sich in dem Libanon und Antilibanon unter den Maroniten. („Zwei Naturen, Ein Wille und Eine Thätigkeit".) Sie sollen ihren Namen von einem heil. Abte Marun haben. Schon Theodoret kennt einen solchen lange vor dem monotheletischen Streit, was spätere der lateinischen Kirche sich zuwendende Maroniten als Beweis der

tere dogmatische Produktivität den bisherigen Ertrag zu rekapituliren und zu bergen sucht. Hiebei ist noch etwas zu verweilen. Johannes Damascenus (um d. J. 750) verdient eine genauere Darstellung, weil er mit großer Klarheit die kirchlich gewordenen Resultate der bisherigen Bewegung thetisch und anthitetisch zusammenfaßt, mit den erprobtesten Gründen der Väter feststellt, besonders aber, weil er nicht blos einen Abschluß der griechischen Dogmatik bezeichnet, in der er die höchste Autorität für immer blieb, sondern weil sein Hauptwerk *Περὶ ὀρθοδόξου πίστεως* Sec. 12 (unter Eugen III.) ins Lateinische übersetzt, auch frühe

---

sieten Orthodoxie ihres Volkes vorbringen. Nach Andern hießen sie früher Mardaiten (Vgl. Richard Simon, Histoire Critique des Dogmes etc. 1711. S. 147—164. Neander, K.G. Bd. 3. S. 276. Joh. Damasc. I. S. 528. Philipp Wolff, „die Drusen und ihre Vorläufer", S. 234 ff. Klose, Ztschr. f. histor. Theol. 1850. S. 334 ff.) Noch ist hier einiger Mischformen in derselben Gegend zu gedenken, die man nicht mehr christliche Häresen nennen kann, sondern in welchen (wie sec. 3 im Manichäismus) außerchristliche Religionen durch christliche Einwirkungen modificirt werden. Die Drusen geben ihrem Muhamedanismus einen Beisatz von christlichen Ideen. Der ägyptische Kalif Hakem wird von ihnen als eine Incarnation Gottes verehrt. Urheber des Systems und eigentliches Haupt der Sekte war Danasi (Wolff, S. 263 ff.). Die Berührung von Muhamedanismus und Christenthum bewirkte bei den Einen unitarische Tendenzen, bei den Andern Incarnationslehren, manchfaltiger Art. Das Letztere, z. B. auch bei den Nossairiten, welche Gott in der Gestalt Alis erschienen sein lassen, und ihm sogar Präexistenz vor Erschaffung der Himmel und der Erde zuschreiben, überhaupt Prädikate Christi auf ihn übertragen. — Die römische Kirche hat nicht ohne Erfolg wiederholte Versuche gemacht, die Maroniten für sich zu gewinnen, daher sie bei ältern römischen Schriftstellern sehr milde beurtheilt zu werden pflegen. Es wurden ihnen große Zugeständnisse gemacht: eigene Ordination, Liturgie, Priesterehe, Kommunion unter beiderlei Gestalt, eine mit dem Kurialsystem im Widerspruch stehende Verfassung. — Spuren des Monotheletismus finden sich auch noch anderwärts nach dem siebenten Jahrhundert, namentlich gehören hieher die Armasiten, von Harmasius in Aegypten. cf. Joan. Damasc. Opp. I, 528.

der abendländischen Kirche zugänglich wurde, und namentlich dem Petrus Lombardus vorlag.

Wir knüpfen am Besten an die letzten christologischen Verhandlungen an, denen Johannes Dam. nicht blos in dem genannten Werke, sondern auch in der eigenen Schrift von den zwei Willen, Thätigkeiten und übrigen natürlichen Eigenschaften in Christo[57]) besondern Fleiß zugewendet hat. Denselbigen Herrn Jesus Christus, sagt er, bekennen wir als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen. Er hat Alles, was der Vater, mit Ausnahme der Ungezeugtheit, und Alles, was der erste Adam, mit Ausnahme der Sünde. Er hat aber auch, entsprechend den zwei Naturen, das diesen zukommende doppelte Natürliche, zwei natürliche Willen, den göttlichen und den menschlichen, zwei natürliche Thätigkeiten und eine doppelte natürliche Willensfreiheit eine göttliche und eine menschliche und ebenso doppelte Weisheit und doppeltes Wissen.[58]) Das sind die natürlichen Eigenschaften, die den Naturen zu ihrem Bestehen nicht fehlen können. Zur Begründung dieses doppelten Lebenssystems stellt er nur schärfer folgende Hauptgründe zusammen, die wir meist schon bei Maximus kennen gelernt haben. Was gleichen Wesens ist, muß auch gleichen Willens und gleicher Thätigkeit sein, was ein verschiedenes Wesen hat, muß auch in beiden Beziehungen verschieden sein. Umgekehrt, das was einen und denselben Willen und dieselbe Thätigkeit hat, ist auch desselben Wesens, und die Verschiedenheit in dem Ersteren ist auch eine Verschiedenheit im Letzteren. Außer der göttlichen Natur gibt es drei Wesenarten, organische, animalische und vernünftige, jede von der andern verschieden durch Beschaffenheiten, die zu ihrer Natur gehören. Zur vernünftigen Wesenklasse gehört das αὐτεξούσιον; so gewiß nun jene andern Arten ihr Unterscheidendes als etwas für ihre Natur Constitutives haben, so gewiß hat auch die menschliche Klasse die Willensfreiheit als etwas Natürliches an sich; diese

---

[57]) Opp. T. I, 529—54. Auch die Monophysiten hat er in einer besondern Schrift bekämpft.

[58]) de fid. orth. lib. III, Cap. 13.

ist aber nichts Anderes, als Wille (θέλησις).[59]) Die Thiere werden beherrscht von ihrer Natur, im Menschen beherrscht die Willensfreiheit seine Natur, also ist der Mensch Willenwesen (θελητικός). Was wir nicht erst lernen, kommt unserer Natur zu; das Wollen lernen wir nicht, also gehört es zu unserer Natur. Gott hat die Willensfreiheit, die menschliche Natur ist Gott ebenbildlich, also gehört die Willensfreiheit zu ihr. Was Alle haben und nicht der Eine mehr, der Andere weniger, gehört zu ihrem allgemeinen Wesen. Alle Menschen aber haben Willen, also gehört er zur Natur; wäre er nicht Sache der Natur, so wäre er persönlich oder gegen die Natur, aber im letzteren Fall wäre er ein Herausfallen aus der Natur. Nähme man dagegen das Erstere bei Christus an, also einen hypostatischen Willen, wie die Monotheleten thun, machte man überhaupt den Willen zur Sache der Person und nicht der Natur, so kämen für die drei Personen in Gott drei Willen heraus, während die Kirche nur Einen bekennt.

Um jedoch zu verstehen, wie er die Zweiheit der Willen und Thätigkeiten denkt, ist auf seine näheren Unterscheidungen einzugehen. Es ist zu unterscheiden das Wollen überhaupt, das bestimmte Wollen und das Subjekt des Wollens. Das Wollen überhaupt ist nur das Vermögen zu wollen (θελητικὴ δύναμις), wodurch die Natur ein willensfähiges Wesen ist (θελητικόν). Der bestimmte Wille aber ist der Wille mit Bezug auf das Objekt, bezeichnet den Inhalt, das Gewollte; diß nennt er θέλημα γνωμικόν; endlich wollendes Subjekt ist, wer jenes Vermögen der θέλησις wirklich braucht.

Da zwei willensfähige Naturen da seien, so seien zwei Willen zu lehren, und sichtlich legt er für seinen Dyotheletismus das Hauptgewicht nicht sowohl auf eine stete Aktualität beider, als vielmehr auf ihr dynamisches Vorhandensein; denn er gesteht, daß nur Ein Wollender in Christus sei,[60]) der Eine und selbige Christus. Aber dieser eine und selbige Christus will

[59]) T. I. 226. lib. III. Cap. 14.
[60]) S. 226.

göttlich und menschlich, und was daher den bestimmten Willen betrifft, so ist zwar das Objekt oder der Inhalt des Willens (θελητὸν) dasselbe, und in materieller Beziehung also kein Unterschied noch Gegensatz zwischen dem Willen der göttlichen und der menschlichen Natur, er will nicht getheilt, sondern geeint, aber er ist wollend gemäß einer jeden der beiden Naturen, so daß also formal angesehen, zwei wollende Naturen, sich auf denselben Inhalt richten. Er wollte nemlich nicht blos das, was er nach seiner göttlichen Natur als Gott wollte, denn die göttliche Natur an sich wollte nicht das Essen oder Trinken, sondern er wollte auch das, was zum Bestehen seiner menschlichen Natur gehörte, nicht im Widerspruch mit dem, was Gott wollte, aber in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche dann auf die ihr selbst angemessene Weise wollte, wenn sein göttlicher Wille der menschlichen Natur zuließ, zu leiden oder zu thun, was ihr naturgemäß zukömmt.

Sonach hat der Damascener zwar zwei bleibende Willensvermögen, welche auch beide zur Aktualität kommen, und die menschliche Natur ist nicht blos leidentlich, sondern gegenüber von der menschlichen Seele ist das Fleisch abhängig und Christi Menschheit willensfrei. Aber ein Auseinandergehen der Willensakte göttlicher und menschlicher Natur findet darum nicht statt, weil erstens das Objekt des Wollens beiden gemeinsam bleibt, wenn gleich jede es will auf ihre Weise oder in ihrer Form; zweitens aber, weil die menschliche Natur in ihrem Wollen nicht willensfrei ist gegenüber von der göttlichen, sondern für die Form und den Inhalt ihres Wollens von dieser abhängt und durch sie bestimmt wird. Selbst dasjenige aktuelle Wollen, wozu ihre Natur triebe, kommt nur zu Stande dadurch, daß der Wille der göttlichen Natur es zuläßt oder will.[61]) Sonach ist das Vermögen und die Thätigkeit der menschlichen Natur umspannt von der göttlichen, welche allein das ganze aktuelle Leben entscheidend beherrscht. So viel Mühe der Damascener sich gibt, den Dyo-

---

[61]) Vgl. lib. III, Cap. 6. Wenn der Stärkere (λόγος) es gestattet, zeigt Christi Geist seine eigene Herrschaft (ἐκνικᾶταί τε καὶ ἕπεται

theletismus festzustellen, es bleibt ihm nur Ein entscheidender Wille übrig, der der göttlichen Natur, neben welchem der menschliche selbstlos ist; und so eifrig er den Willen zu einer Sache der Natur und nicht der Person machen will, um die Willenszweiheit zu behaupten, er wird doch in letzter Beziehung zu dem Einen entscheidenden Willen der göttlichen Natur zurückgeführt. Und da diese zugleich das Person bildende ist, so hat er doch Einen und zwar entscheidenden Willen der Person über dem Willen der menschlichen Natur, welcher letztere dadurch zu einer bloßen natürlichen psychischen Bewegung, zu einem Momente an dem Willen des einen Christus wird.

Gleichwohl tritt die Zweiheit bei dem Damascener in Betreff der bleibenden Verschiedenheit der Naturen so stark hervor, daß auch nicht einmal im Werke Christi eine wirkliche Einheit der Willen und Thätigkeiten sich ergibt. Während für Cyrill nichts anstößiger gewesen war, als wenn der menschlichen Natur in Christus die göttliche Kraft abgesprochen werde, während er darauf z. B. in seinen Anathematismen bestand, daß sein Fleisch Leben gebendes Fleisch sei, so meint Johannes von Damaskus, daß bei den Wundern das Sprechen zwar, das Berühren und dergleichen der menschlichen Natur zukomme, das Wunder selbst aber nur von der göttlichen Natur geschehen sei.[62]) So wenig kommt es bei ihm zu einem gottmenschlichen Leben. Die Formel von der *θεανδρικὴ ἐνέργεια* weiß er so zu deuten,[63]) daß darin sowohl eine göttliche, als eine menschliche Thätigkeit, jede in bleibendem Unterschied von der andern gemeint sei. Die Zusammensetzung „*θεανδρικὴ*“ habe nur die Bedeutung der Formel des Leo: jede der beiden Naturen wirke in Christus in Ge-

---

τῷ κρείττονι καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ ἃ ἡ θεία βούλεται θέλησις). Cap. 18, S. 241: *εἵπετο καὶ ὑπετάσσετο τῷ αὐτοῦ θελήματι τὸ ἀνθρώπινον, μὴ κινούμενον γνώμῃ ἰδίᾳ, ἀλλὰ πάντα θέλον, ἃ τὸ θεῖον αὐτοῦ ἤθελε θέλημα.*

62) S. 231. 233. 235.

63) de duab. volunt. §. 44. I, 553.

meinschaft mit der andern;[64]) denn nie sei ja in ihm nackte Gottheit oder bloße Menschheit.

Doch gibt er sich nun auch Mühe, die Einheit beider Naturen zur Anschauung zu bringen. Hieher gehört erstens die Lehre von der personbildenden Kraft der göttlichen Natur allein; zweitens seine Lehre von dem τρόπος τῆς ἀντιδόσεως,[65]) drittens von der περιχώρησις.

Nicht mit einer vorher schon für sich existirenden Menschheit wurde der göttliche Logos geeint, sondern der Logos selbst wurde zur Hypostase der Menschheit.[66]) Zwar kein Wesen kann existiren ohne Hypostase (L. III, 9); denn ein jedes Wesen wird erkannt nur in der Hypostase. Diese ist das Einzelne (ἄτομον, μερικὸν L. III, 6), welchem gegenüber steht das Allgemeine oder Gemeinsame (κοινόν). Aber Allgemeines und Einzelnes sind nicht außer einander; das Allgemeine (εἶδος) existirt nicht für sich, sondern nur in den Hypostasen und umgekehrt, das Einzelne hat in sich auch das allgemeine Wesen, nicht blos einen Theil desselben, sondern das Ganze. Denn das allgemeine Wesen ist nur das, was nach Abzug des Einzelnen übrig bleibt, die Hypostase mithin ist das Allgemeine oder die οὐσία in Verbindung mit Accidenzen oder charakteristischen Eigenthümlichkeiten, so in der Trinität, so in der Christologie. Aber nun fährt er fort (L. III, 9), „es ist nicht nöthig, daß jede der (persönlich vereinten) Naturen eine eigene Hypostase habe; denn sie können in Eine Hypostase zusammenlaufen, auch so sein, daß sie weder keine noch jede ihre eigene Hypostase haben, sondern beide dieselbige.“ Es ist charakteristisch, daß die Persönlichkeit im Verhältniß zur Natur oder zum Wesen von ihm zu einem bloßen Accidenz (συμβεβηκὸς) gemacht wird. Diese antike Auffassung wird erst in der germanischen Zeit überwunden. Aber der Damascener scheint dabei auch in Widerspruch mit sich selbst zu kommen. Denn wenn sonst die Hypostase der menschlichen Natur durch die

---

[64]) lib. III, 19. de duab. vol. §. 44. S. 553.

[65]) lib. III, Cap. 3. 4.

[66]) lib. III, Cap. 2 und 8.

individuellen menschlichen Accidenzien gebildet wird, die zum allgemeinen menschlichen Wesen hinzukommen, so ist in Christus entweder auch eine menschliche Hypostase neben der göttlichen, weil eine Individualität und nicht blos allgemeines menschliches Wesen; oder aber ist in ihm zwar keine doppelte Hypostase, vielmehr die menschliche ausgeschlossen durch die göttliche, wohl aber kann dann Christus nur die allgemeine Menschheit haben und sein nicht aber individuelle Menschheit, was er selbst doch nicht will, indem er darauf besteht, die allgemeine Menschheit könne nur real sein in menschlichen Individuen, und Christi Menschheit sei nicht nur das allgemeine Menschheitswesen, sondern ein einzelner menschlicher Leib und eine einzelne Seele. Aber hier bestätigt sich aufs Neue das früher Bemerkte, daß von der menschlichen Persönlichkeit der eigentliche Begriff noch fehlt. Sie wird noch nicht als das Ich gedacht, als das innerste Centrum, sondern umgekehrt, Hypostase ist das Accidentelle, Individuelle, das zum Innern, dem Wesen hinzukömmt, nach der mit den Monophysiten gemeinsamen Definition. Aber an dieser Definition wird nicht festgehalten, sondern, wenn es sich darum handelt, die göttliche und die menschliche Natur ohne Doppelpersönlichkeit in Eines zu setzen, so wird gesagt, die Hypostase für die menschliche Natur könne auch die göttliche sein, wobei also unter Hypostase nicht mehr verstanden wird das individuell oder accidentell Menschliche (denn wie könnte dieses durch die göttliche Hypostase ersetzt werden?) sondern das zusammenhaltende innere Einheitsprinzip oder das Ich, welches, wie früher ausgeführt, wenn es von der göttlichen Natur und der menschlichen getrennt gedacht wird, als leere Form wohl das zusammenhaltende Band für beide Naturen sein zu können schien. Er lehrt also, daß in Christus einerseits das allgemein menschliche Wesen verbunden mit charakteristischen Merkmalen dieses einzelnen Menschen Jesu und andererseits das allgemeine göttliche Wesen verbunden mit den charakteristischen Merkmalen, welche die Hypostase des Sohnes bilden, vereint gewesen sei. Aber so, daß die Hypostase des Sohnes wieder die Hypostase der menschlichen Natur genannt wird, womit, wenn „Hypostase den Complex der charakteristischen Merkmale“ bedeutet,

gesagt wäre, daß in Christus nur allgemeine menschliche Natur, nicht ein Einzelner war, sondern daß das Individuelle, Hypostatische, für die menschliche Natur bei ihm die göttliche Hypostase gewesen sei. Aber der Satz von der ἐν-υποστασία der menschlichen Natur in dem Logos hat ihm offenbar eine andere Bedeutung: nemlich die göttliche Hypostase des Sohnes sei das formirende und zusammenhaltende Einheitsprinzip dieser Person, nicht blos so, wie der schöpferische Logos es überall ist, sondern so, daß durch den Mensch werdenden Logos und für seine Hypostase die Elemente, welche abgesehen von der Incarnation noch keinen Menschen ausmachten, zu einem einzelnen Menschen vereint und formirt wurden, so beschaffen, daß die Hypostase des Sohnes seine Hypostase sein konnte. Hätte er nun näher untersucht, wie beschaffen dieser Mensch sein mußte, damit des Logos Hypostase zugleich die Hypostase dieses Menschen sein konnte; hätte er namentlich die auch bei ihm häufige Idee hiefür fruchtbar gemacht, daß dieser einzelne Mensch universaler Bedeutung und das Haupt der Menschen und der Engel sei, so hätte er von der Menschheit in Christo einen Begriff gehabt, der dieselbe nicht zur Unpersönlichkeit verdammte, damit der Logos ihre Hypostase oder Persönlichkeit sei, sondern statt der Anypostasie menschlicher Natur hätte er auch sie hypostatisch, aber in Einheit und Selbigkeit mit der des Logos denken können. Da er den letzteren Schritt nicht thut, so bleibt ihm die Hypostase des Logos etwas der menschlichen Natur Fremdes, und ist zum Voraus nothwendig, daß die Einheit nur auf Kosten der vollständigen Menschheit zu Stande komme.

Hypostase des Gottmenschen ist ihm ausschließlich der Logos; davon ist die Folge die Art, wie er die Naturen und besonders die Thätigkeiten zu einer Einheit zurückführt. Er sagt zwar:[67] Christus hatte nach den beiden Naturen, einer jeden gemäß, die Kraft des Willens (θελητικὴ δύναμις) und das Wollen im Allgemeinen (θέλησις, τὸ θέλειν). Ferner: es haben beide Naturen auch, was den konkreten Willen oder das Objekt des Wollens

[67]) de duabus voluntatibus S. 529—554, besonders §. 24 ff.

anlangt (τὸ πῶς θέλειν, τὸ θέλημα, τὸ γνωμικὸν θέλημα), von Natur einen verschiedenen Willen, denn die göttliche Natur verlangt nicht von Natur nach Speise und Trank, wie die menschliche. Ja der Wille ist ihm mit Freiheit identisch; er nennt mit Clemens den Willen die freie Bewegung des selbstherrschenden Geistes.[68]) Er spricht sehr schön darüber,[69]) wie wir mit der Freiheit, die ohne Sünde dem Adam gegeben war, zugleich das Gesetz empfangen haben; beides zusammen aber für die Tugend; denn was wir von Natur sind, sei zwar Alles schön und von dem Guten für das Gute geschenkt,[70]) aber erst der Gebrauch desselben wirke Tugend oder ihr Gegentheil. Von Natur dem Gesetze Gottes verpflichtet und unterworfen (δοῦλοι), haben wir die Freiheit als das für die Tugend Constitutive (συστατικὸν), indem das Aufgenöthigte (τὸ βίᾳ γενόμενον) weder Tugend noch Genuß sei. Nicht minder macht er geltend, daß von einem Gehorsam Christi gar nicht könnte die Rede sein,[71]) wenn in ihm nicht ein menschlicher Wille wäre, dessen Gehorsam frei und ungezwungen Unterwerfung des Willens unter einen andern Willen sein müsse. Aber so sehr er hier Christi Menschheit in ihrer ganzen Vollständigkeit und Freiheit hinstellt, so wird dieses Alles doch wieder sofort illusorisch durch die Art, wie er für die Einheit beider Willen und Naturen Sorge tragen will oder dafür, daß beide Willen in ihrem Gegenstande immer zusammenstimmen und in ihrer ethischen Form. Er erinnert sich daran, daß conkreter Wille einen Wollenden voraussetzt; das wollende Subjekt nun aber in Christus, sagt er, ist nur Eines, nemlich die Hypostase des freilich mit der Menschheit vereinigten Logos. Da es nun physisch unmöglich ist, daß es in einem Wesen zu einem wirklichen Wollen kommt, wenn das wollende Subjekt der Regung oder Tendenz zu einem bestimmten Wollen widersteht (denn was ohne das wollende Subjekt geschähe, wären nicht Wollungen, sondern unwillkürliche

---

[68]) l. c. §. 28: αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτεξούσιος.

[69]) §. 19.

[70]) §. 19.

[71]) §. 27.

Bewegungen), so konnte die menschliche Natur Christi, obwohl mit der Potenz der Willensfreiheit ausgestattet, physisch unmöglich je zu einem wirklichen Willen kommen, der nicht zugleich nach Inhalt und Form Wille des Logos wäre, denn auch die Form des Willens kann zum Gegenstande und Inhalte eines Willens gemacht werden, wie der Damascener selbst anerkennt.[72]) Was bleibt sonach in letzter Beziehung Anderes übrig für die selbstherrschende Willensfreiheit seiner menschlichen Natur, als daß sie vielmehr selbstlos, wie sie ist, für das Selbst, das sie ersetzt der Durchgangspunkt und das Organ ist; also gegenüber von dem Logos gar keine andere Stellung einnimmt, als der Leib gegenüber von der Seele des Menschen, an welchem die Seele physisch ein unterworfenes, dienendes Organ hat?[73]) Sonach kann es nur auffallen, wenn er doch wieder[74]) die Menschheit Christi nicht will δοῦλος nennen, und es wird nur dadurch begreiflich, daß ihm die hypostatische Bezeichnung der Menschheit in diesem Ausdruck zu viel war. Die Menschheit ist ihm in letzter Beziehung so gut, wie bei den Monotheleten nur ein Organon, womit sein Reden von einem freien Gehorsam des menschlichen Willens Christi übel zusammenstimmt. Schließt er doch alles Wählen, Ausscheiden, Ueberlegen (ἐκλογή, προαίρεσις, κρίσις u. s. w. wie den λογισμὸς ἐπαμφοτερίζων καὶ διστάζων) aus Christi Willen und Thätigkeit

---

[72]) §. 28.

[73]) §. 16. φυσικὸν δοῦλον. Das bekennt er auch ausdrücklich §. 42, S. 553. Die Seele ist ὑπηρέτης dem Logos, S. 552, dessen Wille entscheidet (κυροῦται τὸ θεῖον θέλημα παρὰ τὸ ἀνθρώπινον, wie er nach Gregor Nyss. sagt, §. 35, S. 549). — Ja §. 40 sagt er geradezu: Adams Wille sei dem göttlichen nicht unterworfen geblieben, weil er seiner eigenen γνώμη Gott entgegen folgte. Deßhalb habe der Logos menschliche Natur und menschlichen Willen angenommen, keineswegs aber ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν, damit nicht der natürliche menschliche Wille nach einem eigenen gnomischen und hypostatischen Willen der Gottheit entgegen leben möge, sondern in freiem Gehorsam (?) Gott gehorche. Man sieht hieraus auch, wie er nur Einen gnomischen Willen in letzter Beziehung statuirt, den entscheidenden persönlichen des Logos.

[74]) lib. IV, Cap. 21.

aus.[75]) Eine metaphysische Begründung hiefür sucht er darin, daß in der Welt zwar ein Unterschied sei zwischen überwiegend Leidentlichem und überwiegend Thätigem (παθητικὸν und ἐνεργητικὸν); so sei z. B. der Leib der Seele gegenüber leidentlich und sie habe als vernünftige die Kraft, ihn frei zu regieren. Aber ihre Freiheit (αὐτεξουσιότης), wie alles Andere in der Welt sei im Verhältniß zu Gott nur leidentlich, indem nur die göttliche Natur nicht leidentlich bewegt und ohne Bewegung thätig sei.[76]) Aber dieses ist offenbar nicht vermittelt mit den obigen Sätzen über die Nothwendigkeit einer Freiheit zur Tugend; er bleibt dem auch nicht treu; denn wo er vom ersten Adam spricht,[77]) hält er sich an des Irenäus Satz, daß Adam in wandelbarer Sündlosigkeit habe müssen geschaffen werden, während nur in Gott Freiheit und Sündlosigkeit ohne Wandelbarkeit ist.

Sonach sehen wir, daß er, der für die selbständige vollständige Menschheit so eifrig Sorge tragen wollte, mit der einen Hand wieder nahm, was er mit der andern gegeben, und zwar um der Art willen, wie er die Einheit der Person durch die Hypostase des Logos, welche die menschliche ausschloß, zu gewinnen sucht.

Umgekehrt muß man sagen, gibt er in Beziehung auf die Selbständigkeit der menschlichen Seite in seiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως halb unbewußt mit der einen Hand wieder, was er mit der andern genommen. Aus der Unio καθ' ὑπόστασιν, welche vom ersten Anfang an als vollständig zu denken sei (τελεία), leitet er zunächst die περιχώρησις der Naturen in einander ab (de fide orth. L. III, 3. 7. 17. 19.), wie schon Gregor von Naz. Or. 51 von den Naturen gesprochen hatte, als περιχωρούσαις εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυίας, und wie diese circumincessio längst für die Personen der

---

[75]) §. 28, S. 544. de fide orth. III.

[76]) §. 18. πᾶσα κτίσις κτιστὴ παθητικῶς κινεῖται καὶ ἐνεργεῖ, μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ἐστὶν ἀπαθὴς, ἀπαθῶς κινουμένη, καὶ ἀκινήτως ἐνεργοῦσα.

[77]) §. 28.

Trinität angewandt war, zu ähnlichem Zweck. Die Theile (μέρη) der Person, daraus sie zusammengesetzt ist, haben zu einander ein lebendiges Verhältniß; sie stehen nicht aus einander, sondern leben und bewegen sich in einander. Freilich muß dieses (nach L. III, 7) dahin beschränkt werden, daß nur die göttliche Natur durch die menschliche geht, denn sie durchdringt Alles, wie sie will, während sie von nichts durchdrungen wird. Jedoch soll das natürlich nicht bedeuten, daß der alles durchdringende Logos mit der Menschheit Christi nur so verbunden sei, wie mit allem Andern, sondern zur Bezeichnung des Verhältnisses ist ihm das Bild vom Eisen geläufig, das vom Feuer durchglüht wird. Ohne daß die Substanzen des Eisens und des Feuers aufhören verschiedene zu sein, seien sie doch vereint und wirken vereint (ἡνωμένως οὐ διῃρημένως), obwohl wie Feuer und Eisen so Gottheit und Menschheit Verschiedenes wirkt, jede das Ihrige. Die Hauptsache aber ist, daß durch diese περιχώρησις eine Mittheilung zu Stande kommt, zwar nicht von Menschlichem an die göttliche leidenslos bleibende Natur, aber diese theilt von ihrer Herrlichkeit an die menschliche mit (μεταδίδωσι τῇ σαρκὶ τῶν οἰκείων αὐχημάτων, C. 7). Wie die Unio hypostatica die Begründung der περιχώρησις ist, so diese die Begründung für den τρόπος ἀντιδόσεως.[78])

Schon viele Lehrer vor ihm hatten innerhalb der Person Christi von einem Tausche in Betreff ihrer beiden Seiten gesprochen, und denselben ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων, ἐπαλλαγὴ, ὀνομάτων ἐπίζευξις genannt. Ἀντίδοσις ἰδιωμάτων war von Leontius in seiner Schrift gegen die Nestorianer und Eutychianer gelehrt, und der Damascener schickt sich an,[79]) die ἀντίδοσις für den Zweck der Einheit der Person zu verwenden. Er sagt, daß ihr gemäß der Logos dem Fleisch das Seine mittheile (μεταδίδωσι). Aber in der Ausführung selbst wird diese ἀντίδοσις zur bloßen Uebertragung der Namen ἀντίδοσις ὀνομάτων.[80]) Um

[78]) lib. III, Cap. 23.
[79]) lib. III, Cap. 3.
[80]) lib. III, Cap. 4.

der Einheit der Person willen werden Namen, die eigentlich der einen Natur zukommen, auch auf die andere übertragen. Ja ausdrücklich wird dagegen Verwahrung eingelegt, daß die Idiome der einen Natur der andern beigelegt werden, [81]) oder zukommen. Was ist aber eine solche nur nominelle Mittheilung der Eigenschaften wesentlich anders als die dem Cyrill so anstößige Anaphora der antiochenischen Schule?

Etwas weiter führt seine Lehre von der Vergottung (θέωσις) und von der Aneignung (οἰκείωσις). Eine Vergottung der menschlichen Natur läßt er schon durch den Akt der Menschwerdung eintreten. [82]) Die göttliche Natur durchgeht die menschliche und verbindet sich mit ihr in untrennbarer Weise, wie ein durchglühtes Eisen sich nicht berühren läßt, ohne daß man zugleich auf die Substanz des Feuers trifft. Dadurch hat das menschliche Wissen Christi, dem nach seiner Natur Unvollkommenheit beiwohnt (ἀγνοεῖν) von Anfang an Antheil an dem alles umfassenden göttlichen Wissen. [83]) Dasselbe muß folgerichtig auch von dem Willen gelten. Wenn es im Evangelium heiße: „er nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade," so sei das so zu verstehen, daß er, wahrhaft an Alter zunehmend, die Schätze seiner Weisheit mehr und mehr offenbarte und den Willen Gottes mehr und mehr ausführte. Wer aber in diesen Stücken einen wirklichen Fortschritt annehme, der läugne, daß die Einigung mit dem Fleisch von Anfang an vollzogen ward, der bekenne auch nicht eine hypostatische Vereinigung, sondern mit Nestorius nur eine σχετικὴ ἕνωσις und eine ψιλὴ ἐνοίκησις. Denn wenn das Fleisch von seinem Anfang an im Logos sein Bestehen (ὑπῆρξε), ja mit ihm dieselbe Hypostase (ταυτότης ὑποστατικὴ) hatte, wie sollte es

---

[81]) οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς (Θεότητος) τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα — οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς, ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τὰ τῆς Θεότητος ἰδιώματα — ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν.

[82]) L. III, 17. 19.

[83]) L. III, 21. 22. de duab. vol. §. 38, S. 550. Die menschliche Natur κατεπλέτησε (der Logos) τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν.

nicht reich geworden sein an seiner Weisheit? Die menschliche Seele wurde ja zu des Herrn, des Logos Seele. Daher kann er auch dem Gebete Christi keine reale Bedeutung geben (L. III, 24). In Christus war Gott die Person, wie bedurfte sie, um etwas zu bitten? Sieht man aber das Gebet nach seiner Form an, so ist es ein Aufsteigen der Seele zu Gott. Wie konnte er, der Gott war, eines solchen Aufsteigens bedürfen? Er weiß daher nur zu sagen, daß er unsere Rolle im Gebet gespielt habe, uns ein Muster habe sein und Gott ehren wollen. Mit dieser Annahme unserer Rolle ist er auch sonst schnell bei der Hand. [84]) In Beziehung auf die physische Seite wird zwar gegen die Julianisten die φθορὰ der Menschheit behauptet, weil der Wille zur Menschwerdung die Uebernahme der Leidentlichkeit unmittelbar in sich schloß, aber an der Kraft der Belebung hatte sie Theil, sie war, worauf Cyrill so energisch dringt, ζωοποιός; ohnehin seit der Auferstehung ist sie allem Leidentlichen und allen menschlichen Bedürfnissen enthoben, wenn sie gleich stets eine umschriebene, begrenzte bleibt. [85]) Christi Leib ist stets begrenzt und wird so wiederkommen; Gott allein ist unbegrenzt; aber die Menschheit sitzt zur Rechten Gottes, was nicht räumlich zu nehmen ist, sondern nur bedeutet, daß die Ehre und Herrlichkeit der Gottheit die der Logos stets hatte und behielt, nun auch mit ihm die Menschheit hat, und daß Eine Anbetung seiner Person, die Menschheit mit eingeschlossen, zu Theil wird. „Vor einem von Feuer durchglühten Eisen scheue ich mich wie vor Feuer, die Menschheit des Logos bete ich mit ihm an.“ [86])

---

[84]) L. III, 25. Das sei οἰκείωσις; es gebe eine doppelte, 1) die wirkliche wahrhafte Aneignung, Annahme unserer Natur (φυσικὴ, οὐσιώδης), wornach er Menschliches habe erfahren wollen. Aber 2) eine οἰκ. προσωπικὴ oder σχετικὴ, wo er nur vermöge einer besondern Relation, um der Beziehung der Liebe oder des Mitleids willen, in der Person eines Andern rede, und zwar so, wie es ihm in dieser Rolle, aber eigentlich nicht ihm, sondern einem Andern zukomme. So versteht er Matth. 27, 46. Gal. 3, 13. 2 Cor. 5, 21.

[85]) L. III, 28. IV, 1—3.

[86]) Das Obige zeigt, daß er keine menschliche Entwicklung übrig behält, mit Ausnahme des Leibes. Und doch hätte er nur seiner

Jedoch würde man sich sehr täuschen, wenn man diese ἀντίδοσις ja die θέωσις so verstünde, daß durch sie göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu eigen werden. Die göttlichen Idiome können nach dem Damascener nicht von der göttlichen Substanz getrennt werden, jede Natur behauptet sich selbst nur dadurch, daß sie ihre wesentlichen Idiome, die den Begriff der Natur konstituiren (συστατικὰ τῆς φύσεως), behält, und andere, die damit nicht verträglich wären, ausschließt. Durch die Vergottung wurde nur die Menschheit zu des Logos von ihm durchzogener Natur und sein durch Aneignung (Οἰκείωσις). Dieses Fleisch wird des Logos Fleisch, diese Seele des Logos Seele, sein Eigenthum im besondersten Sinn um der innigsten d. i. persönlichen Verbindung mit dem Logos willen. Aber in ihrem Wesen (φύσις) blieb die menschliche Natur unverändert, auch die Eigenschaften beider Naturen bleiben unverkürzt und unvermengt, es ist nur die Gemeinschaft [87]) (die ja eine Zweiheit voraussetzt) um deren willen das Fleisch des Herrn reich ward durch die göttlichen Thätigkeiten (ἐνέργειαι), aber es erhielt nicht an ihm selbst göttliche Eigenschaften (III, 17. 18. 19). Denn zwar der zu des Logos Willen gewordene menschliche Wille war auch allmächtig, jedoch nicht an ihm selbst, er wirkte Göttliches aber nicht gemäß eigener Kraft (κατ' οἰκείαν ἐνέργειαν) sondern nur wegen des mit ihm verbundenen Logos, der durch das Fleisch seine ihm eignende Kraft offenbarte. Es ist also eigentlich nicht eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur mit der Vergottung gemeint, sondern es ist nur das

Lehre von dem παραχωρεῖν des Logos, wodurch den menschlichen Bewegungen Raum gelassen werde durch Einwilligung des Logos, eine größere Ausdehnung geben dürfen, so hätte er auch für eine geistige Entwicklung Christi Raum behalten. Oft führt er, wie Maximus, die Stelle Marc. 7, 28 an, aber nur um zu zeigen, daß ein menschlicher Wille in ihm da war neben dem göttlichen, ebenso Joh. 7, 28, Matth. 26, 39. Joh. 5, 30; 8, 50.

[87]) Daher sei der Ausdruck θεανδρικὴ ἐνέργεια eine περίφρασις oder die Redeweise, wo zwei Dinge in Eine λέξις zusammengefaßt werden. III, 19.

ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringt, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen kann, ohne zugleich die göttliche zu berühren; und was jene vollendete Weisheit und Tugend betrifft, welche der Gottmensch von Anfang an besaß, so besaß diese nicht Christi Menschheit selbst oder an sich, aber ihre Hypostase war ja der Logos, der sie ewig besitzt, und so hat sie auch die Menschheit vermittelst der ihr zu eigen gewordenen Hypostase. [88]) Treffend sagt er mit Maximus (III, 18), es gehöre noch zum alttestamentlichen Typus der Einwirkung Gottes auf den Menschen, daß die Heiligen und Propheten nur bewegt wurden durch den göttlichen Willen, also nicht zugleich sich selbst bewegten und darin frei waren; so sei es nicht bei Christus gewesen, seine Menschheit sei nicht bewegt worden durch den Wink des Logos (*νεύματι λόγου*), wie Sergius gesagt hatte, sondern habe eigene Freiheit gehabt und frei gewollt was der Logos. Aber er fährt fort: es sei doch die eine und selbige Person Christi gewesen, die nach dem göttlichen und dem menschlichen Willen wollte, und daher seien die beiden Willen des Herrn nur nach ihrer Natur, aber nicht nach ihrem Objekt und Sinn (*γνώμη*) verschieden gewesen. Aber so ist, wie oben ausgeführt, in letzter Beziehung doch der menschliche Wille Christi nicht vollständig, die vollkommen freie und sich zum Guten selbstbestimmende Menschheit ist auch in Christus nicht erschienen, sondern nur eine durch das entscheidende *νεῦμα λόγου* bestimmte; der menschliche Wille ist nur das Medium wodurch der Logos diesen Menschen bewegt.

---

[88]) Lib. III, Cap. 15. Auch in Beziehung auf die *ἐνέργεια* der *φύσις* spricht er sich ähnlich aus. Er beruft sich auf Gregors von Nyssa Wort (in Betreff der Trinität von Gregor gemeint) *ὧν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων πάντως καὶ ἡ δύναμις ἡ αὐτὴ· πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἀποτέλεσμα.* Die geschaffene Natur könne unmöglich dieselbe *δύναμις* mit der ungeschaffenen haben, noch dieselbe *ἐνέργεια*, sonst wäre auch der Logos mit Furcht und Trauer behaftet. Die Eine *ἐνέργεια* der Gottheit und des Fleisches müßte zusammengesetzt, aber dann könnte die des Logos nicht mehr Eine mit der des Vaters sein.

Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unläugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenlehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden, und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben sein. Man entdeckt wohl Ansätze zu etwas Besserem, die vermuthen lassen, daß das christologische Bild, das dem Geiste vorschwebte, trotz des fertigen Scheines der Theorie noch nicht zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt sei. Aber die Ansätze gedeihen nicht zur Frucht. Die Lehre von der Freiheit der Menschheit Christi war offenbar nicht auf das angelegt, worin sie bei Johannes von Damaskus endet, auf ein passives Hingenommen- und Bewegtwerden der Menschheit Christi durch den Logos, auf einen Selbstverlust der Menschheit in der Person des Logos, der ja auch seinen Grundcategorieen in so fern widerspricht, als er sonst zugibt, daß Alles was wesentlich zu einer Natur gehöre, wozu die Hypostase doch ohne Zweifel sowohl bei dem Logos als bei der Menschheit zu rechnen, weder ohne Störung des Wesens entbehrt, noch von einer andern zumal wesensverschiedenen Natur real mitgetheilt werden könne. [89])

[89]) Gegen die Monotheleten macht er häufig den Schluß: daß sie die Einheit des Willens nur behaupten können, wenn sie auch die Einheit des Wesens oder der Natur zugeben. Denn was verschiednen Willens sei, sei auch verschiednen Wesens, und was nicht gleichen Wesens sei, das sei auch nicht gleichen Willens. Dieselbe Argumentation muß aber darauf führen, daß entweder Christus, wenn er doppelten entgegengesetzten Wesens und Willens war, nicht durch Eine und dieselbe Hypostase des Logos Eine Person sein konnte, oder aber, daß, wenn die Hypostase Eine und dieselbe sein kann und ist für beide Naturen, diese nicht mehr nach Wesen und Willen verschieden sein können. — In der That

Und umgekehrt schwebte dem Dogmatiker bei seiner Lehre von der ἀντίδοσις, περιχώρησις, οἰκείωσις eine viel innigere Einheit der göttlichen Natur mit der menschlichen vor, als er in ihrer Darlegung erreicht, die immer wieder damit endet: daß doch weder die Naturen selbst sich einander real mittheilen, noch die Eigenschaften.

Er ist jedoch nicht blos durch die alten Concilienbeschlüsse gebunden; sondern sein eigener Begriff von Gott und dem Menschen bringt ihn in diese Lage. Um den Begriff des Menschen zu gewinnen, geht er aristotelisch, induktionsmäßig davon aus, daß der wahre Begriff menschlicher Natur in Demjenigen bestehen müsse, was übrig bleibe über Abzug des Individuellen was nur Diesem oder Jenem zukomme, und so schaut er auf die vorchristliche Menschheit aus der ersten Schöpfung, und was ihr gemeinsam ist, bezeichnet er als die allgemeine menschliche Natur, oder als ihren wahren Begriff. Das möchte auch zulässig sein, wenn die Menschheit nur als Naturwesen oder als natürliche betrachtet werden dürfte. Es ist auch nur recht und billig, daß die Gottheit von solcher Menschheit möglichst streng unterschieden werde, im Interesse des Schöpfungsbegriffes wie des Ethischen.

---

gesteht er auch faktisch und unbewußt der Menschheit wieder ihre eigene Hypostase zu. Nicht blos (s. o.) indem er doch in Christus die allgemeine menschliche Natur mit Accidenzien, die ihn zu diesem einzelnen Menschen machen, also Dasjenige zuschreibt, was nach ihm Begriff der ὑπόστασις im Allgemeinen ist. Denn dieses ist freilich sehr dürftig und reicht kaum an den Begriff des Individuums, geschweige den der Persönlichkeit. Aber er sagt L. III, 19. IV, 1. 2: Die menschliche Seele Christi begleite nicht blos wissend und denkend den weltregierenden Logos, und sei nicht nur eine dürftige Menschenseele, sondern sie wisse auch, daß sie θεοῦ νῦς sei. Im Himmel bewahre sie ihre Erinnerung an ihren irdischen Wandel, wisse und sehe, daß sie angebetet werde und zu werden verdiene, denn sie wisse sich selbst als Gottes Menschheit, sie wisse von sich, daß sie mit dem Logos hypostatisch geeint sei. Hier wird der Menschheit für sich ein Sich-Wissen beigelegt, nicht blos gleichsam ein stellvertretendes Sich-Wissen des Logos, als ihrer Hypostase in ihr; hier hat die Hypostase des Logos nicht die Bedeutung der Persönlichkeit, sondern nur des tragenden Princips.

Allein hiebei bleibt nur unbeachtet, daß die Lehre des Christenthums vom zweiten Adam den Gedanken in sich schließt, mit der ersten Schöpfung sei der Begriff des Menschen noch nicht verwirklicht gewesen, sondern erst mit der zweiten Schöpfung. Es ist nicht bedacht, daß die Menschheit, was von der Natur nicht kann gesagt werden, ein geschichtliches, nicht blos natürliches Wesen ist, daher erst durch eine Geschichte ihren Begriff realisirt, und daß zur Realisirung ihres eigenen wahren Begriffs eine fortschreitende und vollendende Offenbarung Gottes gehört, durch diese aber ein Antheil an göttlichem Leben (2 Petr. I, 4). Steht es nun aber so mit dem wahren Begriffe des Menschen, so kann derselbe nur unvollständig aus der Welt der ersten Schöpfung zumal bei der menschlichen Sündhaftigkeit entnommen werden; ja es kann auch nicht genügen, auf Adam zurückzugehen, in welchem, wenn er nicht mythisirt wird, nur Anfänge des wahrhaft menschlichen Lebens sein können; sondern es wird von dem Begriffe des Menschen auszugehen sein, wie er durch das Christenthum werden kann und soll und wie er zuerst und wahrhaft in Christi Person verwirklicht ist. Zu dem Begriffe dieser wahren, in Christo erschienenen Menschheit wird aber nicht jene Trennung des Wesens vom Begriff Gottes gehören, und da dieses auch auf die Gottesidee zurückwirken muß, so wird der Unterschied zwischen Gott und der Menschheit völlig anders bestimmt werden müssen, als es da geschah, wo von der natürlichen adamitischen Menschheit auch für Christus allein ausgegangen wurde.

Diese Person Christi denkt er zusammengesetzt aus zwei Theilen (μέρη), die für sich selbst wieder Ganze seien, aber verbunden zu einem neuen Ganzen nicht durch die göttliche Natur, sondern durch die Hypostase des Logos. Unbestimmtere Bezeichnungen für diese Einheit sind bei ihm folgende: Er sei die zwei Naturen; sie seien der Eine Christus und Christus sei die zwei Naturen (III, 19). Schon bestimmter ist die chalcedonensische Bezeichnung: die zwei Naturen laufen in ihm zusammen zur Einheit der Person. Am bestimmtesten ist die Bezeichnung: die Eine ὑπόστασις περιεκτική ἐστι τῶν δύο φύσεων (c. III, 3) oder Christus sei Eine, zusammengesetzte Person, wofür der Mensch

als aus Leib und Seele zusammengesetzt, auch bei ihm ein geläufiges Bild ist. Wenn die Monophysiten entgegnen: dies Bild spreche für das Gegentheil, für Eine zusammengesetzte Natur oder Ein zusammengesetztes Wesen und Christus müßte vielmehr, wenn doch der Mensch aus zwei Substanzen Leib und Seele zusammengesetzt ist, ein aus drei Naturen oder Substanzen zusammengesetzter heißen, [90]) so antwortet er: Leib und Seele seien vielmehr nur Theile der menschlichen Natur, als des Ganzen und mit diesem Ganzen sei nun das Ganze Göttliche als zweite Natur hypostatisch vereinigt. Aber wenn es nicht zulässig ist, den Leib und die Seele als einzelne Naturen der göttlichen als einer dritten beizuzählen, wenn vielmehr die zwei Substanzen Seele und Leib, wie verschieden sie sonst sind, doch nach dem Damascener in die Einheit des menschlichen Wesens zusammengehen, und diese Zusammensetzung den Namen der einen menschlichen Natur hat, so hat er das Recht verloren, die Monophysiten deßhalb zu tadeln, daß sie, ganz in derselben Analogie fortfahrend, sagen: der Mensch,

---

[90]) lib. III, Cap. 16. Die Monophysiten fragen: „ist das menschliche Wesen Eins?“ Da es zu bejahen ist, so sagen sie, mithin könne aus zwei Naturen Eine oder Ein Wesen werden, auch in Christus. Sind aber zwei Naturen in Christus geblieben, und ist Christus eine Doppelnatur zu nennen, weil er aus Entgegengesetztem geworden ist, so ist auch der Mensch nicht Ein Wesen, sondern, weil aus Seele und Leib, eine Doppelnatur. Dann aber ist Christus, weil aus Leib, Seele und Logos zusammengesetzt, eine dreifaltige Natur zu nennen. Hierauf antwortet er, außer dem im Text Bemerkten, wenn man frage, aus welchen Größen Christus zusammengesetzt sei, so müsse man nicht auf die entfernteren Stamina oder Elemente sehen, die sich in ihm finden, sondern auf die nächsten Einheiten oder Synthesen, z. B. die Menschheit. — Wenn übrigens in Spanien auf einer Synode zu Toledo um diese Zeit der Satz von einer dreifachen Natur Christi angenommen wurde, (jedoch in der römischen Kirche beanstandet), so darf man vermuthen, daß jene Synode im starken Gegensatze gegen den Monophysitismus auf diese Dreiheit der Naturen kam, und es dürfte hierin schon ein Vorzeichen der adoptianischen Richtung liegen.

aus zwei Substanzen zusammengesetzt, und doch, wie Jeder zugibt, Ein Wesen, ist ein Vorbild dafür, was wir in Christus sehen, nemlich die Vereinigung dieses menschlichen Wesens (Natur) und des göttlichen zu Einem, Beides umfassenden Wesen. Johannes Dam. sieht sehr wohl, wie nahe diese Schlußfolge ligt; seine Antwort ist: allerdings vereinigen sich im Menschen zwei Substanzen zur Einheit menschlichen Wesens (ἀνθρωπότης), aber man könne nicht sagen, daß in Christus nur ein aus potenzirter Zusammensetzung resultirendes Wesen (Natur) sei; denn das Menschheitswesen (ἀνθρωπότης) sei das allgemeine Gattungsmäßige (κοινὸν, εἶδος); aber von einem solchen, allgemeinen Christuswesen (χριστότης) könne man nicht reden, weil es nur Einen Christus gebe (lib. III, 3). Allein das εἶδος eines Wesens kann nicht von der Zahl der es darstellenden Individuen abhängen. Warum sollten die Monophysiten nicht antworten können, die χριστότης sei in Christo und in ihm allein; er sei die vollkommene und einzige Darstellung jener höheren zusammengesetzten Einheit des Christuswesens? Oder warum sollten sie nicht sagen dürfen: wie der natürliche Mensch weder blos beseelter Leib, wie die Thiere, noch blos Geist, wie die Engel sei, sondern seine Eigenthümlichkeit habe in der Zusammensetzung beider Substanzen, so sei der Christ wieder ein höheres Wesen als der natürliche Mensch dadurch, daß jene zusammengesetzte Einheit noch eine neue reale Einigung eingehe, nemlich mit dem Göttlichen, die bei den Nichtchristen nur leere Möglichkeit bleibe, daß aber im Gebiete dieser die χριστότης die absolute und specifische Stellung einnehme.

Geht man mit den Monophysiten von der Definition aus [91]): Wesen oder Natur sei der Gattungsbegriff, der gar nicht für sich existire, sondern nur in Gedanken als Rest übrig bleibe, wenn das ἰδικὸν abgezogen werde; die Hypostase aber sei nichts Anderes, als das selbständige Fürsichbestehen einer Natur, oder eine durch gewisse Eigenthümlichkeiten gebildete Umschreibung der Natur, so

---

[91]) Vgl. Fragment aus des Philoponus διαιτητὴς opp. Joann. Dam. I, S. 101 ff.

müssen auch die beiden Naturen zugleich zwei Hypostasen sein, weil sie sonst ohne Realität wären. Daher sagen die Monophysiten durch die Einigung seien die zwei Hypostasen und die zwei Naturen Eine Natur und Eine Hypostase geworden; völlig folgewidrig aber sei es, statt zu sagen, nach der Unio sei eine Natur und Eine Hypostase, lehren zu wollen zwei Naturen und eine Person. Wie denn die zwei Naturen noch sollen für sich existiren können ohne die zwei entsprechenden Hypostasen? wie denn Christus die Menschheit haben könne, ohne einen singulären Menschen? So gewiß jedes der geeinigten sowohl φύσις als ὑπόστασις haben mußte, weil Keines ohne das Andere zu denken sei, so gewiß sei auch die Einigung eine Einigung von Naturen und Hypostasen ohne Trennbarkeit dieser von jenen. Wären aber nur, wie die Kirchenlehrer wollen aus zwei Hypostasen Eine geworden, so wäre die Einigung in Beziehung auf die Hypostase vollkommen aber in Beziehung auf die Naturen nicht, während doch beide bei ihrer Untrennbarkeit gleiches Schicksal haben müssen. Für ihren Standpunkt also erscheint die Kirchenlehre als inconsequent, disharmonisch und die Einigung als eine in Beziehung auf eine Seite der Naturen (ihr ἰδικὸν) vollzogene, aber auf halbem Wege stehen gebliebene.

Der Damascener antwortet: Nur dann wäre die Darstellung richtig, wonach zwei hypostatische Naturen, die das allgemein Menschliche und allgemein Göttliche enthalten, aber so, daß deren jede für sich unabtrennbar auch mit entsprechender Hypostase verbunden sei, als Ganze zu Einem beide umfassenderen Wesen mit Hypostase werden, wenn jene beiden hypostatischen Naturen vor der Menschwerdung jede für sich existirt hätten. Vielmehr aber komme ja die menschliche Seite nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und also sei der Logos ihre Hypostase. Allein es bedarf kaum mehr, darauf aufmerksam zu machen, daß hier wieder zu einem ganz andern Begriff von Hypostase ausgewichen ist, als von welchem in obiger Definition ausgegangen wurde, nemlich zu dem Begriff von Hypostase als dem die Person Christi tragenden Princip, ihrem Existenzgrunde.

Auch bei dem Damascener sind also zwei Standpunkte zu

unterscheiden, welche nicht vereinigt sind; nach dem einen ist die Eine Persönlichkeit ebenso gültig für die Menschheit, wie für die Gottheit, gleichsam jenes indifferente Mittlere, das χωρίον oder Gebiet an welchem beide Naturen Antheil haben. Und diese Betrachtungsweise tritt dann hervor, wenn es sich um Feststellung eines vom göttlichen Willen verschiedenen menschlichen Willens mit seiner Thätigkeit handelt. Denn ein Wollen ist zwar nicht möglich ohne ein wollendes Subjekt (θέλων); dieses Subjekt reicht für ein menschliches Wollen in Christus die Gottheit dar durch ihre Hypostase, die göttliche Natur aber darf hier mit der Hypostase nicht unmittelbar verbunden wirken, sondern muß hier ihr natürliches Wirken und Wollen zurückhalten, damit für eine freie Bethätigung der menschlichen Seite Raum bleibe. Hier also wird am Bestimmtesten die göttliche Natur von der göttlichen Hypostase unterschieden; die erstere concurrirt gar nicht als sie selbst, sondern nur durch dasjenige Moment an ihr, was sich auch für die menschliche Natur qualificirt und erforderlich ist, damit in ihrem Wollen ein wollendes Subjekt sei. [92]) Nach dem andern Standpunkt bleibt er sich klar bewußt, daß dieses Mittlere, die Person, doch auch wieder göttliche Natur ist und diese von jener nicht kann abgetrennt werden; und nach dieser Seite wird ihm die göttliche Natur zum Brennpunkte des ganzen Christus, zum allein Hegemonischen und Entscheidenden, ja er nimmt keinen Anstand die menschliche Natur ihr so unterworfen sein zu lassen, wie bei uns der Leib der Seele unterworfen ist. [93]) Bildet aber die Menschheit in ihrer ganzen Totalität nur gleich-

---

[92]) L. III, 4. S. 209. Cap. 9, S. 217. Cap. 3, S. 206: Hierher gehört besonders auch, wenn er Christi Person περιεκτικὴ ἡ μία ὑπόστασις τῶν ἰδίων μερῶν mit Maximus nennt; ferner wenn die göttliche und die menschliche Natur Theile heißen, welche durch die Eine Hypostasis zu einem sie umfassenden Ganzen werden.

[93]) lib. III, Cap. 15. Cap. 6, S. 213. de duabus voluntatibus S. 549, §. 35; S. 552, §. 42. Er sagt sogar: Christi νοῦς sei nicht σύνοικος (Mitbewohner) dieser Person, sondern, wie auch die σὰρξ, χωρίον der Gottheit, während in der ersten Betrachtungsweise die Hypostase das χωρίον der Gottheit und der Menschheit ist.

sam den Leib für die göttliche Natur, so widerspricht dieses dem Satz, daß ein eigener menschlicher Wille da sei, und wir haben damit doch wieder den Monotheletismus des Honorius. Freilich meint die damalige Philosophie, der Wille gehöre zur Natur, und nicht zu der Persönlichkeit weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei. Aber ähnlich ließe sich ohne Zweifel auch beweisen, daß Subjektivität und Persönlichkeit zur Natur des Menschen gehören. Und wenn er apagogisch so fortfährt „gehört der Wille nicht zu der Natur, so gehört er entweder zur Person oder ist er gegen die Natur; das Letztere ist nicht der Fall, wäre aber das Erstere, so würde der Wille des Sohnes ein anderer, als der des Vaters sein, mithin ist, wie in der Trinität der Wille der gemeinsamen Natur zugehört, und deßhalb nicht mehrere Willen in ihr sind, so auch in der Christologie der Wille der Natur zuzutheilen, mithin eine Zweiheit der Willen in Christo anzunehmen", so ligt doch sehr nahe die Erwiederung: Wenn in der Trinität die drei Personen nicht blos Dasselbe wollen, sondern einen und denselben Willen haben, wie vielmehr wird die Person, die in Christo nur Eine ist, Einen Willen haben müssen, und wenn in der Trinität Dasjenige, dem am Bestimmtesten ein besonderer Wille zukommen muß, nemlich die Personen, doch in die Einheit eines Willens zusammengehen, wie viel leichter müssen die beiden Naturen deren Eine unpersönlich ist, Einen Willen haben können, sei es immerhin einen solchen, in welchem Göttliches und Menschliches zum Gottmenschen geeinigt ist; und auf diese Willenseinheit kommt es, wie gesagt, doch auch bei dem Damascener hinaus. Da ein menschlicher Wille ohne wollendes Subjekt nicht möglich ist, das göttliche Subjekt aber, indem es die göttliche Natur mit sich führt, die Stelle der menschlichen Hypostase nicht vertreten kann, ohne der göttlichen Seite ein monophysitisches oder monotheletisches Uebergewicht zu geben, so wird man eine wirkliche Zweiheit der Naturen und Willen nur um den Preis durchsetzen können, daß man auch eine Zweiheit der Persönlichkeiten oder auch ein menschliches Subjekt für die menschliche Natur fordert. Freilich ist damit der Eine Christus zu zwei Hypostasen geworden, und die

Kirche hat diese Schlußfolge nie gezogen, aber aus den Vordersätzen von zwei wesensverschiedenen Naturen und Willen scheint sie sich unausweichlich zu ergeben. Und wir werden bald, bei dem Adoptianismus, eine Annäherung hierzu finden. [94])

Alle die Mittel, welche auf der Grundlage zweier wesens-

---

[94]) Es verdient noch Erwähnung, wie wenig diese Christologie mit der Trinitätslehre ineinander gearbeitet ist. Wird auf diese geblickt, so wird gesprochen, als ob der Logos nicht blos geblieben sei, was er war, sondern als ob er auch nicht geworden sei, was er vor der Menschwerdung nicht war. Wenn der Logos auch nach der Menschwerdung, wie vor ihr, formell und materiell nur Einen Willen mit Vater und Geist hat, und deßhalb sein Wille nicht zum gottmenschlichen Willen werden soll, weil sonst auch Vater und Geist gottmenschlichen Willen haben müßten, so ist offenbar das Band, das den Logos und seinen Willen mit der Menschheit verknüpft, von der Trinität aus angesehen, ein sehr loses, und man sieht kaum mehr, mit welchem Recht davon gesprochen werden will, daß der Logos die Menschheit zu seinem Eigenen gemacht habe, daß dieser νοῦς und sein Wille zum νοῦς Gottes geworden, oder gar, daß anders als in figürlicher Redeweise dieser Mensch Gott geworden sei, nicht blos Gott Mensch. Freilich soll die Lockerheit jenes Bandes, die sich bei dem Damascener in dem häufig gebrauchten Ausdrucke συνάφεια verräth, z. B. lib. III, 15. S. 235, dadurch straff angezogen werden, daß es die Hypostase des Sohnes sein soll, die den Einigungspunkt für beide Naturen zu bilden hat. Aber wird dieser Gedanke verfolgt, so hat nicht sowohl die göttliche Natur des Sohnes die Menschheit angenommen, als vielmehr nur seine Hypostase, wovon wir die Folge später sehen werden. Wiefern sich dieser Gedanke trinitarisch empfahl (damit nicht auch Vater und Geist, weil sie die Natur mit dem Sohn theilen, die Menschheit annehmen), ist oben besprochen. Aber auf der andern Seite erzeugt er eine neue Schwierigkeit. Denn da der Wille der gemeinsamen göttlichen Natur in absoluter Identität zugeschrieben wurde, so mußte der Akt der Menschwerdung entweder zwar ein Willensakt sein, aber dann auch doch als Akt der gemeinsamen Natur bezeichnet werden, oder aber zwar der Hypostase des Sohnes und nicht der gemeinsamen Natur zukommen, aber dann auch kein Willensakt sein. Ist er aber nicht Willensakt, so ist er ein physischer Akt, und das kreatürliche Moment in der Person Christi ist dann in viel bedrohlicher Weise als im Monophys. verkannt.

verschiedener Naturen nachträglich von dieser, die alte Zeit abschließenden Christologie versucht werden, um die Einheit im Unterschiede beider Seiten herauszubringen, die Einheit der Hypostase, die περιχώρησις und die darauf sich gründende ἀντίδοσις, θέωσις, und οἰκείωσις sind, wie kunstreich auch angelegt, doch vergeblich und nicht hinreichend um die lebendige Wirklichkeit und Einheit der Person Christi zu zeichnen. Zwar scheint eine wirkliche Einheit herauszukommen, sie ist aber eine Unio absorptiva und die dualistische Fassung der Naturen tritt hier als negirende Exclusivität der göttlichen gegen die menschliche hervor. In der Tiefe dagegen bleibt als Grund des Zwiespaltes die Zweiheit der wesensverschiedenen Naturen oder Substanzen unbewegt und ewig fest auch für den erhöhten Zustand Christi stehen. Die Lehre die hierin ligt, ist: bevor die Naturen selbst in ein inneres Verhältniß der Einheit gebracht sind, so daß sie einander, jede nach ihrem eigenen innersten Wesen suchen, kann es nichts helfen, durch Ineinanderweben ihres wesensverschiedenen Seins ihrer Thätigkeiten und Wirkungen einen Schein der Einheit hervorzurufen, der doch nur mit Verkürzung der Einen von beiden Seiten erkauft wird, eine wirklich lebensvolle Einheit aber, in welcher, wie die Einheit, so auch die Unterschiede zu ihrem vollen und ganzen Rechte kommen, nicht herausbringt. [95])

Wir sind an dem Punkt angelangt, wo die versiegende christologische Productivität im Orient eine scholastische Behandlung des Dogma noch vor der abendländischen Scholastik einleitet. Es lohnt nicht, diese traditionelle Theologie von der des Euthymius Zigabenus Panoplia und Nicetas von Chone ein Bild gibt, [96]) weiter zu verfolgen. Dagegen setzt sich auch in der vertrocknenden orientalischen Theologie noch ein grüner Pfad fort, mehr im Rücken des officiellen Kirchenthums, der von Manchen betreten, uns zeigt wie auch in dürrer Zeit das

---

[95]) Auch Nicolaus v. Methone und Nicetas haben keine reale Communic. idiom.

[96]) Vgl. Ullmann, Nicolaus v. Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Chon., oder die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12ten Jahrhundert. Stud. und Krit. 1833, III.

christliche Gemüth fortpulsirt und unbekümmert um den hohlen Lärm um die orthodoxen Begriffe sich ungestört der Totalanschauung der Person Christi zuwendet. Selbst unter den eifrigsten Kämpfern für die späteren Formeln der kirchlichen Orthodoxie haben die Edleren wie Maximus und Johannes von Damaskus, sowie Theodor Abukara u. A. sich nicht versagt, sich an dieser frischeren Quelle zu laben. Die christologischen Ideen, die wir hier werden zu besprechen haben, gehören zu den vornehmsten Erscheinungen der griechischen Mystik, für welche der „göttliche Dionysius" tonangebend war; sie verdienen um so mehr Beachtung, als sie die Voraussetzung und Grundlage für die romanische Mystik des Abendlandes bilden.[97])

Wir haben bisher in Maximus den Dialektiker und den bedeutendsten Vorkämpfer des Dyotheletismus kennen gelernt. Das scheint im Widerspruch mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, was wir nun noch zu betrachten haben, und woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. Durch seinen Dyotheletismus gewinnt er vor seinem Gewissen gleichsam die Erlaubniß, um so ungehinderter jenem monistischen Zuge sich hinzugeben. Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht, und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie fortbildet und den ersten Grundstein für eine Welt gewinnt, die weder blos Schein neben Gott und Gottes Symbol, noch auch eine Wirklichkeit zwar aber eine gottentleerte ist. Die Zweiheit ist ihm die Voraussetzung der wahren Einheit: so in der kirchlichen Christologie, so überhaupt. In seiner Mystagogie schildert er einerseits, wie alles in der Welt Symbol Gottes ist, vor Allem die Kirche. Sie hat typisch in Aehnlichkeit mit Gott

---

[97]) Zusammenhängender ist die griechische Mystik zum erstenmal dargestellt von Gaß: die Mystik des Nic. Cabasilas vom Leben in Christo 1849. Einl. S. 1—224. Leider konnte er nicht die Werke des S. Maximus vollständig benützen.

dieselbe Energie wie Gott. [98]) Wie verschieden auch die Gegensätze in ihr seien, sie verleihet allem gleichmäßig göttliche Gestalt. Man sieht hieraus, wie dem Maximus, den wir mit aller Schärfe die Zweiheit in Christus nach allen Seiten haben durchführen sehen, diese Zweiheit kein Dualismus sein soll. Eher könnte die Weltwirklichkeit da die prekäre Bedeutung haben, die Existenz Gottes im Symbol zu sein. Allein er fährt fort: nicht blos die Kirche und die Welt sei Symbol Gottes, sondern auch Gott und die Welt Symbol der Kirche. Ja auch der Mensch stelle symbolisch die Kirche, wie die Kirche den Menschen dar, sie verhalten sich wie die Räder des Ezechiel, sie seien eins im Andern. Darin ligt offenbar: sie seien einander nicht fremd, sondern haben eine innere Beziehung auf einander, sie seien aber auch unterschieden, gerade um in einander sein zu können; Einheit im Unterschied, Unterschied in der Einheit. Daher sagt er auch, die Sinnenerkenntniß sei symbolische Erkenntniß der Idealwelt (νοητὰ) und diese sei in der Sinnenwelt (ἐνυπάρχει).

Diese Tendenz zur Einheit, nachdem der Unterschied gesichert ist, tritt begreiflicher Weise in seinen kirchlich wichtig gewordenen Schriften sehr zurück. Er ist aber durch sie den Chalcedonensern und den gewöhnlichen Dyotheleten sehr überlegen und hier ist sein Anschließungspunkt an den Areopagiten. Als großer Verehrer desselben hat er besonders in seiner Mystagogie mit diesem darin gewetteifert in den heil. Ordnungen der Kirche die symbolische Darstellung des mystischen Prozesses zu sehen, in welchem die göttlichen Kräfte herniedersteigen und der menschliche Geist in Gott erhoben wird, namentlich ist dem Maximus der Kultus, die Liturgie, Darstellung aber zugleich auch Verjüngung, reale Fortsetzung dieses Prozesses. Jedoch unterscheidet sich die Art, wie seine Einigung des Göttlichen und Menschlichen zu Stande kömmt, sehr wesentlich von dem Areopagiten, und erst damit tritt seine Eigenthümlichkeit in ihr volles Licht.

Die kataphatische und apophatische Theologie des Areopagiten der bejahende Weg der Kausalität und der verneinende Weg

---

[98]) II, 493.

der eminentia spielt bei ihm keine so große[99]) Rolle, wie bei dem Areopagiten; er kommt nicht in Gefahr wie dieser, dem vielnamigen Gott den über alle Namen erhabenen Namenlosen so gegenüber zu stellen, daß der Geist zum Schluß wie in einen Wirbel gezogen wird, bei dem ihm Sehen und Denken vergeht, oder in ein absolutes Nichtwissen, das dem „Glauben“ Bahn machen soll, aber bei überwiegendem theoretischem Trieb auch skeptisch ausfallen, Gott und Welt träumerisch verlieren kann. Es ist vielmehr in ihm, wie schon sein Eifer für Christi menschlichen Willen andeuten konnte, mit dem Triebe zur Contemplation der ethische so vereint, daß sie sich gegenseitig gesund erhalten. Zwar hat er jene Grundlage des Areopagiten, die Gott bald schlechthin unmittheilsam und erhaben denkt, in der Welt also nur einen Schatten des wahrhaft Göttlichen sieht, bald aber auch Gott mittheilsam und die Welt des Göttlichen voll denkt, theoretisch nicht überwunden, wohl aber greift sein religiös sittlicher Geist zu Sätzen über, die er vor der apophatischen Theologie nicht verantworten kann. So sagt er, die Liebe ist das Erfahren (*πάσχειν*) einer Entzückung zum geliebten Gegenstand (Gott); sie drängt und rastet nicht, bis das Ganze mit dem Ganzen geeint, bis das Ganze im Ganzen geliebt ist und umspannt von dem Ganzen.[100]) Ferner es ist das vollkommenste Werk der Liebe und ihrer Wirksamkeit Grenze, den durch sie Verbundenen Eigenschaften und Namen durch habituellen Tausch gemeinsam zu machen, den Menschen zu Gott zu machen, Gott aber als Menschen erscheinen zu lassen, vermöge der einen und unwandelbaren Willensbewegung.[101]) Die Liebe ist aller Güter Endziel, da sie die Liebenden zu Gott dem höchsten Gut und

[99]) Doch kennt er sie nicht blos, sondern sagt auch I, 494: *ὁ ἐκ τῶν θέσεων καταφατικῶς θεολογῶν, σάρκα ποιεῖ τὸν Λόγον*, indem er Gottes Ursächlichkeit nicht anders als aus der Sichtbarkeit erkenne; wer aber *ἀποφατικῶς ἐκ τῶν ἀφαιρέσεων θεολογεῖ, πνεῦμα ποιεῖ τὸν Λόγον ὡς ἐν ἀρχῇ θεὸν ὄντα* und erkennt *καλῶς τὸν ὑπεράγνωστον*.

[100]) Schol. zu Gregor Naz. S. 18—21 bei Scotus Erig. ed. Oxf. Die Liebe nennt er ein *πάσχειν ἔκστασιν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐρατόν*.

[101]) CC. Capita Theologica et oeconomica I, 517. §. 27—29.

alles Guten Quelle hinleitet und mit ihm vereint. Der Glaube ist die Basis, die Hoffnung die Vermittlung, die Liebe aber deren Erfüllung, indem sie den letzten, begehrenswerthen Gegenstand mit ihrer ganzen Kraft ganz umfaßt, daher auch der Bewegung des Glaubens und der Hoffnung Stillstand und Ruhe verleiht im Genusse des durch sie gegenwärtigen Gutes. Sie ist das erste, das auserlesene Gut, für den, der sie hat, wie sie denn Gott und die Menschen durch sich vereint und bewirkt, daß der Schöpfer der Menschen wie ein Mensch erscheint, indem der Mensch durch sie vergottet, und soweit es für den Menschen erreichbar ist, zu der Unwandelbarkeit Gottes hergestellt wird. Durch Gott sollen wir nach ihm Gott werden, aber durch Vermittlung des αὐτεξούσιον, so zwar, daß er das bloße Wahlvermögen als unvollkommene Stufe der Freiheit ansieht, als ihre wahre Form aber die, daß der Mensch unwandelbar die Anlage für das Gute, die ein Antheil an der göttlichen Substanz ist, bewahrt und durch Ausscheidung oder Fernhaltung des an sich möglichen Gegentheils dieses substantielle Gute befestigt und in christliche Tugend verwandelt. Solche Sätze, die sich bei ihm häufig finden, sind nicht christologisch, sondern soteriologisch und anthropologisch gemeint. Sie sind aber auch für die Christologie nicht ohne Bedeutung und bedürften in ihrer ethischen Haltung nur einer Entwicklung um die Idee der Gottmenschheit als das nothwendige gemeinsame Ziel der absteigenden göttlichen und der aufsteigenden menschlichen Liebe, als die Hochzeit (γάμος) (um einen Ausdruck der späteren griechischen Mystik zu gebrauchen) zwischen Gott und der Menschheit zu bezeichnen, was allerdings dann auch so geschehen könnte, daß die Menschwerdung Gottes in einer Weise universalisirt würde, bei der für die historische Person Christi wenig oder nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe. In jene Gedankenreihe von einer allgemeinen Menschwerdung Gottes als Zieles der Menschheit geht er auch wirklich ein, und bringt die Vergottung des Christen in Analogie mit Christi Gottmenschheit, wenn er sagt:[102]) die Fülle der Gottheit, die in

[102]) I, 469.

Christus von Natur war, sei in den Christen durch Gnade, soweit ihre Natur sie fasse. Aehnlich, wenn er jenen Prozeß der Vergottung als ein Leiblichwerden des Logos (σωματοῦσθαι) durch praktische Tugenden beschreibt und sagt: So wird der Mensch wegen seiner Liebe zu Gott für Gott Gott und Gott wird wegen seiner Liebe zum Menschen für den Menschen Mensch. So findet das schöne Wechselspiel statt, daß Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott durch die Menschwerdung Gottes; denn immer und in Allen will der Logos Gottes und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung verwirklichen. Gott wird in so weit dem Menschen durch seine Menschenliebe zum Menschen, als der Mensch durch seine Liebe sich für Gott zu vergöttlichen wußte; und soweit als der Mensch durch seine Tugenden den wesentlich unsichtbaren Gott durch die Tugenden offenbart, in soweit wird er geistig in die Erkenntniß des Unsichtbaren eingeweiht. [103]) Ferner [104]) sagt er: Immer wird Christus mystisch mit Willen geboren, indem er Fleisch wird durch die Erlösten und zur jungfräulichen Mutter die gebärende Seele macht. — Deßhalb ward der Logos Menschensohn, damit er zu Göttern und Söhnen Gottes die Menschen mache. Das wird dort geschehen, wo Christus jetzt ist als Haupt des ganzen Leibes, als Vorläufer zum Vater für uns, für das, was mit uns werden soll. Denn in der Versammlung der Götter, der Erlösten, wird Gott mitten inne stehen.

Aus solchen Stellen sieht man wohl, wie Maximus Christus eine universale Bedeutung gibt; aber genau genommen ist es nur der Logos, der diese hat, was für solchen allgemeinen Prozeß der Vergottung der historische Christus leiste, ist schwer zu sagen, zumal bei der Stellung, die er der Freiheit vorbehält. Der Logos wird nach ihm fortwährend Fleisch in manchfaltiger

---

[103]) Maximus trennt nicht Wollen und Erkennen; soviel geliebt wird, soviel wird erkannt; er nennt mit Clemens Alex. den Willen νοῦν ὀρεκτικόν. Mansi X, 733.

[104]) Expos. in Orat. Domin. I, 354: ἀεὶ — θέλων γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος, καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν. CC. Capita theol. et oecon. I, 490.

Weise, denn Alles ist Symbol Gottes und stellt momentan oder nach einer Seite Gott in die Gegenwart, zumal im Kultus. Der Logos ist ihm außer Christus Fleisch geworden auch im Worte der heil. Schrift; das Senfkorn im Evangelium ist zunächst Gottes Wort, in diesem ist auch göttliche Kraft, ja das Senfkorn ist der Herr selbst durch den Glauben im Geiste in die Herzen gesäet. Wer dieses Senfkorn durch seine Tugenden sorgsam pflegt, der bringt es dazu, daß wie geflügelt die göttlichen Kräfte sich auf ihn niederlassen (I, 486). So wird der Logos auch fortwährend Fleisch, indem er in uns wieder geboren wird, nicht minder, indem der innere Mensch sich äußert und darstellt in Tugenden.[105]) Dieses fortwährende Herabsteigen des Logos Gottes in die Christen ist bedingt durch ihren Willen. Christi Werk wird nicht besonders in Betracht gezogen, er ist als Gottmensch Vorbild des mystischen Prozesses (*πρόδρομος* I. 490); als Ursache unserer Vergottung ist er Logos oder mit diesem verwechselt. Ja er lehrt weiter: der menschliche Wille muß aufsteigen durch verschiedene Stufen. Er darf nicht hängen bleiben an dem Aeußeren, das unnütz und Fleisch ist, an der Vielheit der bunten Weltdinge, obwohl sie Gott symbolisiren, an dem Buchstaben der Schrift, an dem Fleisch Christi, sondern die wahre Liebe und die Erkenntniß suchen geeint ihren Ruhepunkt über allem Kreatürlichen auch über Christi Menschheit, und haben bei dem nackten (*γυμνὸς*) und reinen Logos, wie er war vor der Menschwerdung und Schöpfung, ihr Endziel zu suchen.[106])

---

[105]) s. o. I, 354. 493.

[106]) I, 486: *τελευταῖον — διαδρὰς τὸ ποικίλον, εἰς αὐτὸν ἀγνώστως καταντᾷ τὸν περὶ Μονάδος λόγον. — Τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον πάντων ὑπεραίρει τῶν γεγονότων τὸν νοῦν, πρὸς πάντα τὰ μετὰ Θεὸν τυφλὸν ἀπεργαζόμενον.* Diese göttliche Blindheit der Seele für alles was nicht Gott die Monas ist, wird auch „der Seele Mönchthum" genannt. I, 418. 450—487: den Anfängern erscheint Christus in Knechtsgestalt, aber denen, die ihm folgen auf den Berg der Verklärung, erscheint er in der Gottesgestalt, die er hatte bevor die Welt war. Und in ihrer Erkenntniß wie in ihren Tugenden geschieht seine Wiederkunft, und die heil. Evangelien, seine Gewänder, erscheinen ihnen weiß und hell. — S. 498: Der Logos, der als

Es ist deutlich, daß hiemit in letzter Beziehung Christus als bloße Theophanie dasteht, und seine historische Bedeutung sich verflüchtigt, wie er denn auch auf diese, angeblich höchste Stufe das Wort anwendet: wenn wir auch Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr. Der Gottmensch hat ihm so wenig eine ewige Bedeutung, daß vielmehr Christi Menschheit für die höhere Stufe als ein zu überschreitendes Hinderniß der vollen Erkenntniß und Liebe des reinen Gottes dasteht.

Hier ist nun der Punkt, wo er mit der verneinenden Theologie des Areopagiten noch zu seinem Schaden zusammenhängt. Er durchbricht dessen Standpunkt anthropologisch im Ausdruck des ethisch religiösen Bewußtseins, indem er durch seine Lehre von der in Gott sich vollendenden Freiheit eine wirkliche gottgesättigte Welt zu gewinnen sucht, die der Zurückschlingung der Welt in Gott Widerstand entgegen setzt. Allein er vermag nicht, von jener absoluten Transcendenz, Unendlichkeit und Unfaßbarkeit Gottes theoretisch, theologisch abzulassen, über welche doch die Sehnsucht seiner Liebe hinaus ist. Als das absolut Göttliche, als das höchste Gut schlechthin erscheint immer wieder auch ihm der unfaßbar Majestätische, der wesentlich Unmittheilsame, wovon die Folge ist, daß die Liebe mehr dem Menschen als Gott eignet, was den Menschen in den Widerspruch verwickelt, daß seine Liebe ihn zu dem Gott zieht, der sie nicht liebend bestätigen, sondern folgerecht nur absorbiren kann. Nicht minder ergibt sich

Gott, im Anfang bei Gott σαφεῖς καὶ γυμνοὺς τοὺς τῆς ἀληθείας περὶ τῶν ὅλων τύπους ohne αἴνιγμα und παραβολὴ in sich trägt, wird den Menschen zu gut, die die nackte Idealwelt nicht fassen können im reinen Geist, Fleisch in manchfacher Weise. Κατὰ γὰρ τὴν πρώτην προσβολὴν οὐ γυμνῷ προσβάλλει Λόγῳ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἀλλὰ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ. Der Anfang der μαθητεία ist nothwendig πρὸς σάρκα. Allmählig aber προσβαίνοντες τῷ πνεύματι, καὶ τὸ παχὺ τῶν ῥημάτων (die heil. Schrift) τοῖς λεπτοτέροις θεωρήμασιν ἀπυξέοντες ἐν καθαρῷ καθαρῶς Χριστῷ γινόμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις, εἰς τὸ δύνασθαι λέγειν „οὐκέτι κατὰ σάρκα“ (2 Cor. 5, 16), — διὰ τὴν ἁπλῆν πρὸς τὸν Λόγον χωρὶς τῶν ἐπ' αὐτῷ καλυμμάτων τοῦ νοὸς προσβολήν. Vgl. noch besonders I, 502. §. 73.

daraus, daß der höchste Gott sich nicht inkarniren kann; das Mittheilsame Gottes ist nur ein Untergeordnetes in Gott: der wahrhaft Weise und Liebende soll wissen, daß das Höchste in Gott unmittheilsam ist. Offenbar ist durch solchen Gottesbegriff aus ähnlichem Grunde, wie bei den Gnostikern die Christologie mit Doketismus bedroht. Maximus hat deß auch keinen Hehl, wenn er sagt: auch in der Inkarnation ist Gott überwesentlich geblieben,[107]) und er spricht damit nur das letzte Wort der Kirchenlehre aus, wie er sie hat feststellen helfen.

Gott ist also durch den Gottmenschen (nicht blos den irdischen) auch verhüllt; offenbar nur theilweise — d. h. symbolisch. Für die theophanische Menschwerdung, die sich nicht auf Christus allein beschränkt, ist Christus nur der Anfangspunkt oder der historische Mittelpunkt; Gott wird in ihm, wie er überhaupt in seinen Symbolen ist, so weit offenbar, als es für den Anfänger genügt. Auf dem Gebiete der Theorie behält also schließlich die apophatische Theologie doch Recht, mag sie ihr Ziel den Unerkennbaren oder den Ueberunerkennbaren nennen; sie geht über in die heilige Dämmerung, sie wird durch die erhabeneren Gedanken wie auf Wolken getragen in den durchsichtigen Aether der mystischen Schauung (I, 498. §. 59) und lebt so ein Leben der innern Anbetung und des Gottesdienstes. Und da der symbolische Kultus der Kirche recht eigentlich in diesem heiligen Helldunkel webt, so findet in ihm der mystische Geist seine Heimath. Findet hier ein Unterschied statt zwischen dem Pseudoareopagiten und Maximus, so ist es der, daß jener den Ueberschwang des göttlichen Lichtes zugleich göttliches Dunkel (θεῖος γνόφος) nennt, während Maximus gegen das Versinken in diesen Abgrund Gottes einen Haltpunkt durch ein ethisches Maß sucht. Dem Menschen wird soviel des Göttlichen zu Theil als seine Natur faßt; daher allerdings der bezeichnendere Ausdruck für das Element der Mystik des Maximus das heilige Helldunkel ist. Die Welt steht im Allgemeinen nach Maximus Gott gegenüber als das Element, darein er sym-

[107]) I, 53. 56.

bolisch seine Ideen oder Worte einzeichnet; Gott ist ihm zugleich das Urreale, das alles Sein Tragende oder die ὑπόστασις aller Dinge, wie das formende Princip derselben. Die sichtbare, vergängliche Welt ist nur unvollkommen Gottes Symbol; vollkommener, aber auch nicht vollkommen kann sich Gott ausprägen in dem Menschen, der unvergänglich ist und durch seinen Willen Gottes Ebenbild werden kann. [108])

Das Abendland, wie hoch es auch den Maximus stellt, hat den Widerspruch mit der kirchlichen Christologie, der in ihm wie in dem Areopagiten verborgen ligt, noch viel bestimmter herausgesetzt, wie wir bei Scotus Erigena sehen werden. Da nimmt die Mystik einen strenger spekulativen Charakter an und dieser ergänzt und mäßigt sich weniger durch den praktisch religiösen Trieb. Erst später bricht dieser im Abendlande durch, wie besonders seit den Viktorinern. Da hat er auch nicht in dem kirchlichen Kultus wie bei Maximus und dem Areopagiten seine Heimath und sein Lebenselement, sondern bewegt sich freier und sucht bereits mehr subjektive Innerlichkeit.

---

[108]) Der Mystik des Maximus gieng nicht blos die hierarchisch-kirchliche des Areopagiten, sondern auch die der subjektiv asketischen Frömmigkeit des edleren älteren Mönchthums voraus, dargestellt in Männern, wie Macarius d. Aelt., Marcus Eremita, Johannes Climacus (sec. 5 und 6, vgl. Gaß l. c. S. 53 ff.); auch sie trachten nach unmittelbarer Einigung mit Gott, (γάμος, σύγκρασις mit dem heil. Geist, γεῦσις ἀπὸ θεοῦ, nach der göttlichen μέθη, nach der Einstrahlung des hypostatischen Lichtes, nach der Vermischung mit Gottes Substanz — συμφύρεσθαι θεῷ —). Die Staffeln der Läuterung, Reinigung, Erhebung werden aber von ihnen nur als subjektive Gemüthszustände bezeichnet, nicht an objektive kirchliche Handlungen geknüpft; die objektiven Sakramente werden ihnen nur zu Symbolen der subjektiven Zustände, als subjektiver Sakramente. (So Fasten und Thränen, so die mystische Freude, der heil. Taufe und dem heil. Abendmahl entsprechend.) Auch Christus erhält da keine wesentliche Stelle; er ist Vorbild. Maximus dagegen sucht diese subjektive Mystik mit der des Areopagiten zu vereinigen, wie eine Vergleichung seiner Mystagogie (II, 489—529) mit den Capp. de charit. und Capita theolog. et oecon. I, 394—634 zeigt.

Dagegen ist die mystische Ader des Maximus, deren Eigenthümlichkeit in dem Ineinander des Religiösen und Spekulativen, sowie dieser beiden Seiten der Mystik mit dem Glauben und vornemlich dem Kultus der Kirche besteht, auch in der spätesten griechischen Zeit noch nicht ganz versiegt. Ein merkwürdiges erst neuestens gebührend gewürdigtes Denkmal [109]) hievon ist der Hesychastenstreit von 1341—1350 und die Mystik des Nikolaus Cabasilas nach 1350. Wir verweilen dabei um so mehr, als hier die Gottesidee der alten griechischen Kirche sich charakteristisch ausspricht, zugleich aber die der Lateiner ihr gegenüber tritt.

Die Bedeutung des Hesychastenstreites kann richtig nur verstanden werden, wenn er im Zusammenhang mit dem Standpunkt des Dionysius Pseudoareopagita aufgefaßt wird. Dieser hatte, wie wir sahen, Gott sowohl als den vielnamigen und allwirksamen, wie als den Namenlosen bezeichnet. So erscheint er zunächst als der Nahbare, Mittheilsame, aber weiterhin ebenso sehr oder noch mehr als der schlechthin Transcendente, Unnahbare, und das wahre Wissen von ihm ist das Nichtwissen, das Stillestehen des Redens und Denkens, das Schweigen der tiefen Ehrfurcht vor dem überschwänglichen uns in Dunkelheit hüllenden Lichte, und diese heilige Scheu des im Nichtwissen Gott wissenden Geistes wird am angemessensten durch Hingabe an den heiligen Kultus der Kirche bethätigt, deren symbolischen Bräuche dieselbe Amphibolie haben, daß sie von der Gegenwart des Göttlichen einen Eindruck gewähren, aber zugleich den Schleier darüber halten.

Aber die apophatische Theologie läugnet, was die kataphatische setzt; Gott kann nicht Causalität der Welt sein, weil das seinem unendlichen Wesen entgegen wäre; umgekehrt, die empirische, ja die religiöse Betrachtung läßt sich es nicht nehmen, daß Gott wirklich als die höchste Ursächlichkeit zu denken sei und negirt so die Sätze der apophatischen Theologie. In dieser dua-

---

[109]) Gaß a. a. O., vgl. Engelhardt, die Arsenianer und Hesychasten in Illgens Ztschr. f. hist. Th. VIII, S. 48—135.

listischen Schwebe konnte nur jene Mischung des spekulativen oder metaphysischen Denkens und der Religion sich halten, die doch weder mit der apophatischen noch mit der kataphatischen Theologie vollkommen Ernst macht. Daher statt die entgegengesetzten Sätze auf Dasselbe Anspruch machen zu lassen, verfahren die Hesychasten nach älterem Vorgange bei Maximus so, daß sie die Ansprüche beider Arten der Theologie auf Verschiedenes vertheilen. Die negirenden Sätze haben nach ihnen freilich ihr volles Recht im Gebiete des göttlichen Wesens, denn dieses ist schlechthin einfach, transcendent, unnahbar; aber Gott ist nicht blos Wesen, sondern auch Energie oder Kausalität. Nach der ersteren Seite bleibt er uns ewig unerreichbar und unbekannt; aber die letztere ist keineswegs blos eine Bewegung oder ein Akt, noch weniger blos geschaffene Welt, sondern sie ist die Peripherie um das göttliche Centrum, eine göttliche Welt zweiter Ordnung, ein Strahlenkranz um Gottes Wesen, voll von realen göttlichen Lichtkräften, die nicht geworden sind, sondern ewig aus Gott emaniren.[110]) Die mystische Ruhe und Schweigsamkeit wird der seligen und verklärenden Anschauung dieses nichtgewordenen Lichtes theilhaft. So Palamas der Sprecher der Mönche vom Berge Athos. Dieses Licht wirkt nun als reinigendes und vollendendes Element, indem es sich den frommen zur ἀπάθεια gelangten Seelen mittheilt. Auf diesem Wege wird also ein Compromiß zwischen zwei gleich feststehenden Sätzen getroffen, der absoluten Unmittheilbarkeit des göttlichen Wesens selbst und der Mittheilbarkeit göttlicher Kräfte. Wir werden bei Thomas Aq. etwas Aehnliches finden. So viel erhellt aber, daß eine Christologie von hier aus folgerichtig ausgebildet, kaum anders als subordinatianisch, wenn gleich emanatistisch hätte ausfallen können. Aus dem Logos wäre der Einheitspunkt jener deuterogöttlichen Welt der Lichtkräfte geworden. Und die griechische Kirche,

110) Diese Kräfte der Lichtwelt hypostasiren sie und berühren sich so mit dem gnostischen Pleroma, mit der Lehre von der δόξα Gottes, und mit den emanatistisch tingirten Angelologieen; es ist darin auch die Nachwirkung der himmlischen Hierarchie des Areopagiten, und der mehr realistische Ausdruck der Ideenwelt zu sehen.

indem sie auf mehreren Synoden den hier zu Grunde liegenden Gottesbegriff freigab, gibt unbeabsichtigt zu verstehen, was auch aus der Verwerfung des Filioque erhellt, daß sie dem Subordinatianismus noch nicht entwachsen ist. Schwerlich wird man auch in Abrede stellen können, daß der Verzicht der Hesychasten auf den höchsten wahren Gott und ihr Verkehr mit den Lichtkräften, den getheilten Gottheiten zweiter Ordnung schon zum Heidenthum zurückneigt, davon zu schweigen, daß ihr Erlösungs- und Reinigungsprozeß nicht christlich, sondern theils negativ asketisch, theils physisch gefärbt ist.[111])

Den Hesychasten mit Palamas an der Spitze stellten sich Barlaam und Akyndinos entgegen, welche lateinisch Gesinnte (λατινόφρονες) hießen, aber doch auch eine Stütze an Nicephorus Gregoras und Andern fanden, während die Hesychasten, wenigstens ihre Hauptthesis, auch von Nikolaus Cabasilas Bischof von Thessalonich und Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus vertheidigt wurden.

Die Latinisirenden bestritten den Unterschied der Hesychasten von Wesen und Wirksamkeit, unterschieden aber um so bestimmter von der Wirksamkeit das Gewirkte. Eine Wirksamkeit neben dem Wesen zu statuiren, hieße, sagt Nicephorus, in Gott selbst ein Accidens setzen. Aber der Gottesbegriff ist erst gewon-

111) Die Lichtmaterie verklärt den Menschen. Dieser physische Zug in der griechischen Gnadenlehre zeigt sich schon frühe selbst in der Beschreibung der Wirkungen Christi auf unser Geschlecht schon durch seine Geburt u. s. w., siehe o.; vergl. besonders Theodor Abukara Op. ed. Gretser c. VI, S. 452. Man sage: Wenn man einen Melonenkern in Honig taucht und säet, so theile sich die Süßigkeit des Kernes auch der Frucht mit. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς τὴν φύσιν ἐκ τῆς ἐλαιώδους ποιότητος, ἤγουν ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἀποκαθάρας διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἀνέλαβεν αὐτὴν — ἄχραντον οἵα καὶ ἦν καὶ ἐκτίσθη τὸ πρότερον. Καὶ ἐμβάψας αὐτὴν τῷ μέλιτι τῆς θεότητος — ἤτοι μετέδωκεν ἡμῖν τῆς γλυκύτητος, ὡς οἱ κόκκοι τοῦ πέπονος τῷ ἀπ' αὐτῶν καρπῷ, καὶ κατὰ διαδοχὴν (per traducem). Diese physische Betrachtungsweise, die in so ausgedehntem Maße den Begriff der Sünde und der Gnade lange beherrscht, correspondirt ganz dem Uebergewicht, das christologisch im Vergleich mit der Person auf die Natur fällt.

nen, wenn jegliche Theilung von Gottes Wesen ausgeschlossen wird. In Gott ist kein Sein, das nicht auch Thätigkeit, Aktus, wäre und umgekehrt, es kann in Gott keine Thätigkeit geben, in der nicht auch sein Wesen gegenwärtig wäre. Setzte man ein Wirken ohne Wesen, so fehlte es an dem wirkenden Subjekt, käme das Wirken erst zum Wesen hinzu, so ergänzte es einen vorherigen Mangel des Wesens und das wäre gegen Gottes Einheit und Einfachheit, wie auch gegen den Begriff Gottes, als des Guten. Denn das Gute kann nur gedacht werden als sich selbst bethätigendes. Christologisch ergibt sich hieraus, daß, wo Gottes Wirksamkeit ist, da auch unabtrennbar seine Wesenheit sich finden muß, und da er auch in den Gläubigen, ja auch in der Natur wirkt, so muß seine Gegenwart überall als eine nicht blos operative, sondern substantielle gedacht werden. Es ligt daher dieser Ansicht ob, irgendwie das Sein der Wesenheit Gottes in Christus von der gegenwärtigen Wirksamkeit in Anderem zu unterscheiden. [112]) Es ist nicht bekannt, daß die Gegner der Hesychasten dafür etwas geleistet hätten. Die Sprecher der Hesychasten dagegen zogen Folgerungen, wie: Ist in Gott die Wirksamkeit schlechthin ungeschieden von der Wesenheit, so ist seine Wirksamkeit ebenso ewig, wie seine Wesenheit, und wir kommen entweder origenistisch auf eine ewige Schöpfung, oder muß die göttliche Dreiheit durch Gottes Wirksamkeit gesetzt werden, statt daß der Sohn ein Erzeugniß und der Geist ein Ausgang Gottes ist. Ist ferner das Haben und das Sein schlechthin in Gott eines, so können wir ihn nur entweder auch nach seiner Wesenheit erkennen oder gar nicht, während wir ihn doch aus seiner Wirksamkeit erkennen, aber nicht nach seinem Wesen. Da Gottes Wesen schlechthin einfach ist, Gottes Wirkungen aber vielfach, so wird es unmöglich, die Wirkungen als in Gott begründet zu erkennen, wenn man statt eine Vielheit der Wirksamkeiten Gottes anzunehmen, sie mit dem einen Wesen Gottes identifizirt. Cabasilas unterscheidet daher in Gott ein Solches, woran

[112]) In ganz ähnlicher Lage ist die orthodoxe Theologie der lutherischen Kirche, z. B. bei Calov.

Theil genommen werden kann (μεθεκτὸν) von einem Unmittheilbaren; das Letztere ist ihm das Innerste Gottes, sein Centrum, sein eigentliches Wesen oder Sein. Das Andere ist Gottes Besitz oder Habe, die er daher mittheilen kann.[113]) Nicephorus verwirft solchen Unterschied in Gott, und bezeichnet ihn als vorchristlich. Gottes Wesen sei zugleich unmittheilsam und mittheilsam, Gott sei ebenso ganz in sich, wie ganz und wesentlich für das Andere, und thätig, ohne deßhalb theilbar zu werden oder sich an ein Einzelnes zu verlieren. Den Palamiden wirft er den doppelten Fehler vor, daß sie die Wirksamkeit Gottes, die sie als das Mittheilbare Gottes denken, ohne Selbstbehauptung an Dasjenige sich verlieren lassen, an welches es sich mittheilt, und daß sie das Unmittheilbare Gottes des Inhaltes berauben, der doch gerade seine Fülle und Lebendigkeit ausmacht, Gottes Wesen also nur als sich selbstbehauptende Leere übrig behalten.

Man sieht, wie in diesem interessanten Streit auf beiden Seiten eine Ineinanderbildung der kataphatischen und apophatischen Theologie erstrebt wird; von den Hesychasten so, daß sie gleichsam in Gottes Wesen selbst ein Heiliges und Allerheiligstes von einander scheiden, auf das Erste die kataphatische, auf das Zweite aber die apophatische Theologie anweisen. Diese Vertheilung des Gebietes, welche nicht blos in Gott eine Ueberordnung des doch leeren Wesens über die lebendige Fülle hineinträgt, wird mit Recht als Rest des vorchristlichen Gottesbegriffes von Nicephorus und den Lateinern verworfen, sie selbst aber bringen es nur zum Postulat, daß Gott nach seinem ganzen Wesen als zugleich in sich und für sich, wie für das Andere seiend gedacht werden müsse. Die Einheit dieses scheinbaren Gegensatzes und das Wort des Räthsels ist der Geist. Er erst ist wirklich in sich seiendes Wesen, und doch zugleich in dieser sich selbstbehauptenden Reflexion in sich auch allgemein Wesen,

---

[113]) Diese Unterscheidung findet sich auch bei Thomas, und sie ist die Voraussetzung der lutherischen Christologie, welche Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes als mittheilbar ohne das Wesen ansieht.

das für Andere sein will. Oder genauer: die Wahrheit des Geistes, das Ethische, ist erst im Stande über jenen Gegensatz des unmittheilsamen sich selbst behauptenden, und des mittheilbaren Wesens zu erheben, über den Gegensatz des jüdischen und des heidnischen Gottesbegriffes. Denn das wahrhaft Ethische vereint in sich die Gerechtigkeit und die Güte, und Liebe ist weder ohne das Eine noch ohne das Andere. Eine sich selbst im Geben nicht behauptende Liebe ist Emanation, ein physischer Ausfluß, über welchen Gesichtspunkt die griechische Theologie nicht wesentlich hinauskömmt, soweit sie von Gnade spricht. Ein bloßes Hüten der Grenzen, eine bloße Selbstbehauptung in Unmittheilsamkeit andererseits ist zwar gerecht, aber ihm fehlt noch die freie Macht, über die eigene Fülle ohne Selbstverlust zu verfügen, nicht nur die Lust dazu. Erst in der innigen Durchdringung beider Momente kann der wahre Gottesbegriff gegeben sein. Die Gegner der Hesychasten bringen es nur zu einem Zusammensprechen beider, behalten aber damit doch die Aufgabe im Gesicht.

Cabasilas läßt zwar die Lichttheorie jener Mystiker zurücktreten, ohne Zweifel, weil sie der Kirche und dem historischen Christenthum zu wenig eine sichere Stelle läßt, dagegen hält er mit ihnen an dem Unterschiede des Wesens und der Energie Gottes fest, und verwendet ihn für das System des kirchlichen Lebens so, daß er die heiligen Handlungen der Kirche, besonders die Sakramente durch jenes Göttliche zweiter Ordnung mit Kräften der Erneuerung der Stärkung und der Vollendung ausgestattet werden läßt, dieses Alles aber auch mit Christi Person in Beziehung zu setzen sucht. Christus ist ihm der Ruhepunkt (κατάλυμα) des menschlichen, auf das jenseitige höchste Gut gerichteten Begehrens; die üppige Weide der Gedanken, in ihm ist das ewige Gut dieser Zeitlichkeit einverleibt. Er führt die traditionelle Lehre von den zwei Naturen mit dem doppelten Willen fort, nur mit dem Unterschied, daß er ähnlich, wie der Areopagite und Maximus, den Logos auch in der Menschwerdung überwesentlich und trotz der Wesensgleichheit mit uns seine Menschheit auch übermenschlich und vergöttlicht denken will. Ueberhaupt lösen sich ihm durch die Vergöttlichung der Menschheit Christi

die festen Umrisse derselben merklich in den Logos auf, und es behält ihm die Menschheit vornemlich nur die Bedeutung, die reale geschichtliche Einpflanzung des göttlichen Prinzips in die Menschheit zu bezeichnen. Selbständig verweilt er daher nur bei dem Gebiet, in welchem sich Christus als diese göttliche und doch dem geschichtlichen Organismus der Menschheit einverleibte Macht bethätigt, das ist das Gebiet der Kirche mit ihren Sakramenten, welche die Werkzeuge und Kanäle für das aus Christus ausströmende Leben sind, und welche von selbst auf Jeden wirken, dem nur die passive Willfährigkeit nicht abgeht. Die heil. Taufe ist vor Allem die Zeugung des neuen Lebens in Christo, aber auch Erleuchtung. Die dreimalige Anrufung bildet die theologische, die Untertauchung und die Wiedererhebung die ökonomische Seite ab, letzteres in der Sprache der That oder drastisch, denn auf die Nachfolge Christi komme es an. Alles ist eigentlich schon geschehen in Christi Tod und Auferstehung, es bedarf nur der Uebertragung der Kraft des von ihm und durch sein Verdienst gestifteten Bades auf uns. Ja nicht blos die Gabe und das Licht, auch die Sehkraft und die Kraft des Athmens strömt auf uns von dem Einen Quell. — Die Salbung (μύρον), sein zweites Sakrament, bezeichnet symbolisch die Weihe der menschlichen Natur, zunächst in Christus, wodurch diese zur Aufnahme der göttlichen Natur befähigt und veredelt ward. Aber das menschliche Gefäß Christi mit seinem Inhalt ist zugleich als weihendes und im Sakrament der Salbung fortwirkendes Prinzip der Menschheit einverleibt. Besonders aber ist es das heil. Abendmahl, in welchem er die mystische Feier ihren Höhepunkt erreichen läßt. Die Einprägung des göttlichen Bildes in der Taufe, die Begeistung durch die Salbung sind nur die Vorstufen für die Vollendung der ganzen menschlichen Natur durch die gottmenschliche Natur im heil. Abendmahl. Was in Christo der menschlichen Natur geschah, das geschieht durch dieses Sakrament fortwährend dem einzelnen Menschen, und es läßt sich daher aus der Schilderung dessen, was den Abendmahlsgenossen widerfährt, abnehmen, welches Bild von der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in Christus sich würde ergeben haben,

wenn diese Mystik ledig der traditionellen Formeln sich christologisch würde ausgesprochen haben. Christum aufnehmend in diesem Mahl, kommen wir in Blutsverwandtschaft mit Gott und Christus und dieser feiert mit der Kirche, seiner Braut, die geistliche Hochzeit (γάμος). Die Wirkung erstreckt sich auf den ganzen Menschen. Wie Christi ganzes Wesen, auch sein leiblicher Organismus zu einer höheren Natur geworden und vergöttlicht ist, so wirkt auch das heil. Abendmahl, und diese Wirkung seiner göttlichen Physis, die mit unserem Organismus sich vermischt, sich ihm eingießt und ihn dermaßen umwandelt, daß gegen die Verwandtschaft mit Christus die Verwandtschaft mit dem leiblichen Vater verschwindet, ja die Christum uns näher bringt, als wir uns selbst sind, ist die erste und nächste Wirkung, durch welche das Unreine, zur Sünde Reizende in uns überwunden wird, so daß der Geist nun nach seiner angeborenen Art seine Schwingen frei regen kann.[114]) Es ist also eine Naturmystik, sakramentlich gehalten, durch welche die menschliche Substanz mit der Substanz Christi verbunden, ja vermischt wird, was bei Cabasilas das Eigenthümliche bildet, und wodurch er sich in den Stand zu setzen sucht, auch Christi Menschheit, nicht blos dem reinen göttlichen Licht oder dem nackten Logos eine Bedeutung für die Heilsvollendung zu geben. Denn nicht der Logos für sich, sondern der mit der menschlichen Natur vereinigte Logos, seine gottmenschliche Substanz, in der auch das Menschliche übermenschlich und mit dem Göttlichen vermischt ist, ist die Lebensessenz, welche aufgenommen in unsern Organismus,

---

[114]) Vgl. Gaß l. c., 143 ff. Nach dem Satze, daß die Ursache mit ihrer Wirkung gleichartig sein muß, der in der Geschichte des Dogma vom heil. Abendmahle eine große Rolle spielt, läßt die beschriebene Wirkung des heil. Abendmahls in den Empfängern, um so gewisser einen Schluß auf das dabei wie in der Stille wirkende christologische Bild zu, als bei Cabasilas das Objektive des heil. Abendmahls Christi Person, namentlich aber sein Leib und Blut ist. Man wird Gaß recht geben müssen, wenn er sagt S. 145: Eutychianische Sätze, die auf die Christologie angewendet, verpönt waren, werden doch ohne Scheu in dem Gebiete der Wirkungen des heil. Abendmahles angewendet.

ihn veredelt und in sein eigenes Wesen verwandelt.[115]) Was die geistige Seite anlangt, so hat allerdings Cabasilas die Freiheit des Willens, die er sehr betont, nicht in wirklichen Einklang mit dem Wirken der Gnade gesetzt, wie diese physische Sakramenten-Lehre zeigt. Er läßt die Gnade und die Freiheit mit einander abwechseln, und ist von der Meinung nicht frei, daß jede für sich, ohne die andere, an die Vollendung hinanführen könne.[116]) Aber doch findet sich bei ihm noch eine andere Idee, in welcher er den ausschließenden Gegensatz von Gnade und Freiheit zu überschreiten sucht, und zwar sowohl von göttlicher Seite als von menschlicher, eine Idee, welche ihm dazu dienen soll, in Gott selbst jenen Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit, der in der Unterscheidung von Gottes Wesen und Wirken eingehüllt ist, zu übersteigen und zu versöhnen, und die endlich auch für eine geistige Wirkung des heil. Abendmahls eine Stelle übrig läßt, ja sich zum Ausgangspunkte einer eigenthümlichen Christologie eignen könnte.

Das ist seine Lehre von dem φίλτρον, der Zaubermacht der göttlichen Liebe. Der Liebe ist die Selbstentäußerung eigen. Durch sie tritt der Liebende aus sich heraus (ἐξιστάναι) sich hinzugeben an den Geliebten, um nur für ihn zu sein. Diesen Liebeszauber versendet der Bräutigam wie ein Geschoß in das Herz, einen Strahl von seiner Schönheit.[117]) „Er verwundet die Seelen und die Größe der Wunde, das Verlangen der Seele weist auf den Verwundenden, welcher die Seele in heiliger Ekstase der Liebe aus sich heraus und in ihn hineinzieht, hingerissen von der Macht der Liebe und doch frei. Aber ebenso ist diese Liebesmacht auch in Gott selbst eine Macht, die ihn aus seiner Erhabenheit, Unmittheilsamkeit und Leidenslosigkeit herausgezogen und genöthigt hat, wie schon Dionysius andeu-

---

[115]) Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ζωῆς lib. IV, §. 55: ὁ γὰρ τῆς ζωῆς ἄρτος αὐτὸς κινεῖ τὸν σιτούμενον, καὶ μεθίστησι καὶ πρὸς ἑαυτὸν μεταβάλλει, S. 95. Christus sei das Haupt und das Herz in der Kirche, seinem Leibe.

[116]) Cf. lib. VII, §. 111. 112. S. 196.

[117]) Lib. II, §. 132. 133. S. 56 f.

tete,[118]) aus sich herauszutreten, und wie in Ekstase der Liebe sich selbst zu entleeren.[119]) Denn nicht in seiner Region bleibend, ruft er zu sich den Knecht, den er liebte, sondern selbst sucht er ihn durch Herabsteigen, und nahend zeigt er durch sich das Liebesverlangen und suchet das Gleiche, läßt von dem Verschmähenden nicht ab, und ist dem Trotzenden nicht gram, und hart verfolgt bis vor die Thüren, thut und trägt er, um die Liebe zu zeigen, Alles und stirbt.[120]) Und doch ist auch damit das Größeste nicht gesagt, denn nicht blos so weit geht der Herr in die Gemeinschaft mit den Knechten ein und reicht ihnen seine Hand, sondern auch sich selbst hat er uns ganz gegeben, wogegen wir des lebendigen Gottes Tempel sind, diese Glieder Christi Glieder. Dieser Glieder Haupt beten die Cherubim an, diese Füße, diese Hände hangen an jenem Herzen."

So ist ihm Christus der gegenwärtige Gott, der Nichts als die Liebe übrig behalten, aber durch deren Schönheit, als einen unwiderstehlich wirkenden Liebeszauber die Welt überwunden hat, nachdem er gleichsam zuerst in sich seine außerweltliche Erhabenheit überwunden hatte, um denen, die er gewinnt und beseligt, näher zu sein, als sie sich selbst, ja um ihr anderes Selbst zu werden. Und wenn gleich diese Darstellung in fast gewaltsamer Weise den warmen christlichen Gottesbegriff an die Stelle des antiken, des abstrakten unendlichen Wesens der Spekulation setzt, so streift er doch auch noch daran, diese Liebe in Gott nicht als eine bloße einmalige oder momentane Bewegung, nicht als eine einmalige Causalität, zu der etwa unter Anderem sich jenes Wesen Gottes erschlossen hätte, zu fassen, sondern als

---

[118]) De divinis nominibus, c. IV. §. 13 f.

[119]) Lib. VI, §. 16. *Καθάπερ γὰρ τῶν ἀνθρώπων τοὺς ἐρῶντας ἐξίστησι τὸ φίλτρον, ὅταν ὑπερβάλλῃ καὶ κρεῖσσον γένηται τῶν δεξαμένων, τὸν ἴσον τρόπον ὁ περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἔρως τὸν θεὸν ἐκένωσεν.* §. 18. 19: *ἔδει δὲ μὴ λανθάνειν σφόδρα φιλῶν, ἀλλὰ τῆς μεγίστης ἀγάπης δοῦναι πεῖραν ἡμῖν, καὶ δεῖξαι τὸν ἔσχατον ἐρῶν ἔρωτα. Ταύτην μηχανᾶται τὴν κένωσιν, καὶ πραγματεύεται καὶ ποιεῖ δι' ὧν οἷός τε γένοιτ' ἂν δεινὰ παθεῖν καὶ ὀδυνηθῆναι.* S. 135. 136.

[120]) Cf. VI, 19—24. §. 99 ff.

das eigentliche Sein und als das wahre Leben. Denn so wenigstens stellt er das Liebesleben der Christen dar. [121])

Aber auch in Beziehung auf Gott selbst, hat er die Einsicht, daß es der Natur des Guten wesentlich ist, sich mitzutheilen, um dieses zu sich heranzuziehen. Das sieht man aus der Lehre, die er ebenso schön als zuversichtlich ausführt, [122]) daß sowohl das Menschengeschlecht von Anfang an auf den Gottmenschen geschaffen und für die Vereinigung mit ihm bestimmt war, als der Gottmensch für die Menschheit.

„Ihr seid nicht Euer selbst, denn ihr seid theuer erkauft," sagt Paulus, denn des neuen Menschen wegen ward von Anfang des Menschen Natur geschaffen, Verstand und Begehren wurden zu Ihm hin bereitet, Vernunft empfiengen wir, damit wir Christum erkennen, Begehren, damit wir zu Ihm eilen, Gedächtniß empfiengen wir, damit wir Ihn tragen, denn auch für unsere Erschaffung war er das Urbild. Denn nicht der alte Adam ist das Musterbild für den neuen, sondern der neue für den alten. Ist, wie geschrieben steht, der neue geworden in Aehnlichkeit des alten, so ist das von ihm nur geschehen, damit er die Krankheit der Natur aufhöbe durch seine Arznei und das Sterbliche verschlungen würde vom Leben. Der ältere Adam ist des zweiten Nachahmung und nach der Idee und dem Ebenbild desselben ist er gebildet. Die menschliche Natur strebte zwar zur Unsterblichkeit von Anfang, kam aber erst dazu durch den Leib des Erlösers, den er zum unsterblichen Leben von den Todten auferweckte, wodurch er der Herzog der Unsterblichkeit für das Geschlecht ward. Daß ich das Ganze sage, den wahren Men-

---

121) Cf. VII, §. 164—167.

122) Lib. VI, §. 132—139. S. 166, §. 132: *Καὶ γὰρ διὰ τὸν καινὸν ἄνθρωπον ἀνθρώπου φύσις συνέστη τὸ ἐξ ἀρχῆς, καὶ νοῦς καὶ ἐπιθυμία πρὸς ἐκεῖνον κατεσκευάσθη. — Οὐ γὰρ ὁ παλαιὸς τοῦ καινοῦ ἀλλ' ὁ νέος Ἀδὰμ τῷ παλαιοῦ παράδειγμα.* S. 167, §. 133: *ὁ πρεσβύτερος τοῦ δευτέρου μίμημα, καὶ κατὰ τὴν ἰδέαν ἐκείνου καὶ τὴν εἰκόνα πέπλασται.* §. 135: *καὶ ἵνα τὸ πᾶν εἴπω, τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον καὶ τέλειον καὶ τρόπων καὶ ζωῆς καὶ τῶν ἄλλων ἕνεκα πάντων πρῶτος καὶ μόνος ἔδειξεν ὁ σωτήρ.*

schen und den vollkommenen hat, was den Charakter und das Leben und alles Andere anlangt, zuerst der Erlöser dargestellt. Wenn nun diß in Wahrheit des Menschen Idee und Bestimmung ist, auf welche schauend Gott ihn als die letzte Kreatur bildete, nämlich das reine, von Vergänglichkeit und Sünde freie Leben; wenn ferner dem Einen — dem ersten Adam — viel daran fehlte, vollkommen zu sein, der Andere aber selbst vollkommen in Allem seine Vollkommenheit den Menschen mittheilte, und das ganze Geschlecht auf sich harmonisch bereitete: wie sollte man nicht sagen, daß das später Gekommene für das Frühere das Musterbild war, und daß jenes der Archetyp, dieses aber von ihm genommen ist? Die Urnorm (*καινὸν*) von Allem ist der letzte Mensch, nicht der zuletzt aus der Erde hervorgegangene, sondern der, zu welchem Natur, Wille und Gedanken den Menschen ziehen, Christus. Und nicht blos der Gottheit wegen, sondern auch der andern Natur halber ist dieser die Ruhestätte aller menschlichen Liebe und die Wonne der Gedanken (*κατάλυμα τῶν ἀνθρωπίνων ἐρώτων, τρυφὴ λογισμῶν*).[123])

Die gegebene Darstellung zeigt, daß Cabasilas unwillkürlich doch seiner früher erwähnten, der hesychastischen ähnlichen Gotteslehre untreu wird. Denn wenn seine Mystik in dem göttlichen Liebesleben schwelgt, und wenn er deutlich genug Gott selbst als Liebe denkt, so hat er jede Erinnerung daran, daß in Gottes Wirksamkeit doch nicht Gottes Wesen sei, das Höchste vielmehr ewig unmittheilbar bleibe, vergessen. In demjenigen, worin der Geist den ewigen Ruhepunkt und die eigene Vollendung findet, sieht er das höchste Gut, und nicht blos für den Menschen, sondern auch an sich und für das Universum, wie seine Christologie beweist. Cabasilas stellt, wenn auch minder scholastisch, in seiner sakramentalen Mystik den Vereinigungsversuch persönlicher Innerlichkeit und kirchlicher Frömmigkeit dar, und ist darin vielleicht am Meisten dem Thomas von Aquino

---

123) L. VI, §. 139. Er fährt fort: *οὐ γάρ ἐστιν, οὗ μὴ πάρεστιν, οὐδ' ἔστιν, ὅπως μὴ σύνεστιν ἡμῖν, ὅσγε τοῖς ζητοῦσι καὶ αὐτῆς ἐγγίων ἐστὶ τῆς καρδίας.* L. VI, §. 140. S. 168.

ähnlich. Erst als das byzantinische Reich zu Falle kam, und die zum Theil flüchtig gewordene griechische Theologie keinen festen kirchlichen Haltpunkt mehr hatte, sieht man den gleichsam liturgischen Charakter der griechischen Mystik schwinden, und diese zum Theil in Berührung mit dem Abendlande, vornemlich in Italien eine ähnliche Gestalt annehmen wie bei dem Areopagiten, ja Scotus Erigena. — Bei Männern, wie Georgius Gemistius mit dem Zunamen Pletho,[124]) Bessarion, dem Verfasser des Hermes Trismegistus, denen sich viele Italiener anschloßen, wie Marsilius Ficinus, der ältere Graf Piko von Mirandola, gieng die griechische Wissenschaft in eine neoplatonische Theosophie über, welche vielfach nicht blos des kirchlichen, sondern auch des christlichen Charakters vergaß, einen Kultus des Schönen und der Wissenschaft an die Stelle des Christlichen setzte und wonnetrunken in der platonischen Philosophie das Evangelium fand. Da ward offenbar, daß das künstliche Gebäude der theologischen Begriffe in der griechischen Kirche nicht mehr in dem Innern der Geister sein Fundament hatte, sondern daß es, sobald die tragende Macht der Tradition und der kirchlichen Umgebung fehlte, in sich zusammenbrach und aus den Ruinen nur ein Geist hervorschaute, welcher, als ob Nichts in der Mitte läge, wieder auf dem Boden der antiken heidnischen Philosophie steht und die Götter Griechenlands zurückzuführen, in dem Glanz ihrer Schönheit, dem Reichthum ihrer Weisheit zu schwelgen den Versuch machte. Wir haben dieses nicht näher zu verfolgen, nur das sei noch bemerkt, daß, als das Mittelalter zu seinem Ende sich neigte, die beiden Ströme der Mystik, der orientalische und der occidentalische (wie überhaupt in andern Männern die beiderseitige Kultur), eine Vereinigung suchten und theilweise fanden in einem der bedeutendsten Männer des 15. Jahrhunderts, dem Kardinal Nikolaus von Cusa, Bischof v. Brixen, welcher auch durch seine Schicksale nach Griechenland geführt, die Vereinigung der griechischen und latei-

[124]) Vergl. Gaß, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche 1844. S. 24—98.

nischen Kirche als seine theuerste Lebensaufgabe verfolgte, und welchem auf seiner Rückkehr aus Griechenland zur See, wie durch eine Erleuchtung von Oben, wie er sagt, der Blick des Geistes zu der Anschauung erhoben ward, in welcher ihm Gott als die höchste Einheit aller Gegensätze erschien, eine Anschauung die den Mittelpunkt des Systemes bildet, dessen christologische Seite uns später näher beschäftigen wird, und das auf Giordano Bruno so bedeutend eingewirkt hat. [125])

[125]) Vgl. Scharpff, der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cusa I. Theil, Mainz 1843. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa; 1847. Moritz Carriere „die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart" 1847. S. 16—25. 365 ff.

Drittes Kapitel.

Der Adoptianismus und das Frankfurter Concil 794.

Ueber wenige dogmengeschichtliche Erscheinungen ist das Urtheil so unsicher, aber auch so schwierig, wie über den Adoptianismus, welcher von den Zeitgenossen mit dem, was als Nestorianismus galt, zusammengeworfen, von Spätern, welche hiervon den historischen Nestorianismus zu unterscheiden wußten, wenigstens mit diesem vermengt wurde. Andere wie besonders Walch finden ihn mehr den Worten als den Gedanken nach von der orthodoxen Lehre verschieden, oder sehen in ihm eine Consequenz des orthodoxen Systemes, welche unwiderstehlich seinen inneren Widerspruch zu Tage bringe; während noch Andere in dem Streite mehr eine Spitzfindigkeit zu finden glauben, an welcher der jugendliche Verstand der barbarischen Völker seine erste Probe abgelegt habe.

Es muß zum Voraus gänzlich unwahrscheinlich sein, daß wir in einem so bedeutenden Kampfe nur eine Wiederholung von längst Dagewesenem erblicken dürfen. Maßen sich doch in ihm die bedeutenderen kirchlichen Kräfte der Zeit mit einander, auf der einen Seite ein sehr großer Theil der spanischen Kirche, mit ihrem auf alte Traditionen sich stützenden Haupte Elipantus Erzbischof von Toledo, und mit Felix von Urgellis, von welchen Letzterer, der Hauptträger des Adoptianismus, eine nicht gewöhnliche Geistesschärfe, Bildung und Belesenheit in den Vätern zeigt; auf der andern Alcuin, Lehrer und Freund Karls des Großen, die asturischen Bischöfe Beatus und Etherius,

Paulinus von Aquileja und Agobard von Lyon mit all den Männern aus der deutschen, fränkischen, italienischen und brittischen Kirche, welche auf den Concilien zu Regensburg 792, Frankfurt, Rom 799 und Aachen 800 mit dieser Sache sich beschäftigten. Allerdings findet eine Aehnlichkeit des Adoptianismus mit früheren Erscheinungen, besonders dem historischen Nestorianismus Statt. Es ist auch gewiß nicht bedeutungslos für die Neubelebung der Gedanken der antiocheniſchen Schule, daß im Dreikapitelstreit und besonders auf dem Concil v. J. 553 die Kirche sich so angelegentlich nicht blos mit Nestorius sondern auch mit Theodor von Mopsvestia beschäftigte. Indem die Verfolgungssucht sich nicht scheute, auch in die Asche jener im Frieden mit der Kirche entschlafenen Männer und ihre Werke den Bannstrahl zu werfen, geschah es auch hier, daß gerade jetzt erst auch Funken ihres Geistes weit umher verstreut wurden und da und dort zündeten, am meisten in Gegenden die vor dem Arm des byzantinischen Hofes sicherer waren, wie Nordafrika und Spanien. Aber deßhalb darf doch der Adoptianismus keineswegs für einen bloßen Nachzügler gelten, der sich in einem der geschichtlichen Strömung entlegenen Winkel verspätet hätte, sei es als ein unüberwundener Rest des alten Nestorianismus, sei es als eine aus Unkunde mit den frühern Vorgängen hier entstandene alte Häresie. Wir wissen genug von der alten spanischen Kirche, um zu erkennen, daß sie kein abendländisches Seitenstück der chaldäischen Christen darstellt, sondern in lebendigem Verkehr mit dem übrigen Abendlande und Nordafrika stand, auch bei aller Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit mit der römischen Kirche eine fortgehende Kirchengemeinschaft pflog, und in ihren zahlreichen Concilien, besonders den toletanischen, auch eine theologische und dogmatische Lebendigkeit bewies, wodurch sie sich im siebenten und achten Jahrhunderte vortheilhaft auszeichnete und unter vielen äußern und innern Kämpfen eine Art von nationalem, landeskirchlichem Charakter, vornemlich unter Leitung der toletanischen Erzbischöfe zu gewinnen wußte. Die Hauptsache aber ist, der Adoptianismus trägt bei aller Gleichheit der Geistesrichtung mit dem Nesto-

rianismus doch einen eigenthümlichen Charakter, vermöge dessen er in das Problem just wie es sec. 8 nicht aber zur Zeit des Nestorius lag, einzugreifen suchte. Gelingt es diß zu zeigen, so steht schon auch fest, daß er keine bloße Spitzfindigkeit war.

Der Adoptianismus darf auch nicht blos aus dem Gegensatze gegen Reste des Arianismus und Sabellianismus, oder aus dem Kampfe gegen Bonosianer einerseits und Migetius andererseits erklärt werden. [1]) Es ist wahr, auch die antiochenische Schule suchte einen Stützpunkt wider arianische Schrifterklärung darin, daß sie bestimmter zwischen der göttlichen und der menschlichen Seite unterschied und die niedrigeren Prädikate auf die letztere bezog, um sie vom Sohne Gottes abzuhalten. Aber dazu, das Prädikat υἱὸς θεοῦ auf Christi Menschheit anzuwenden, war weder dem Arianismus, noch einer ebjonitischen Ansicht wie der des Bonosus gegenüber, irgend ein zwingender Grund vorhanden. Vielmehr muß sie, die Adoptianer dazu ein positives Interesse der genauen Bezeichnung ihrer eigenen Ansicht bewogen haben.

Allerdings waren die in Spanien lange dauernde Kämpfe mit dem Arianismus der Westgothen eine gewisse Vorbereitung für diesen neuen Streit. Noch mehr enthielt die Sekte der Priscillianisten und Sabellianer (zu welch letzteren Migetius gehörte, den Elipantus um 780 scheint bekämpft und besiegt zu haben,) sowie der Monophysitismus, der von Afrika her noch längere Zeit hindurch auch in Spanien sich verbreitete, eine Aufforderung, die wahre Menschheit Christi vor einer theophanischen Verflüchtigung derselben zu bewahren, so wie von der göttlichen Natur die Leidentlichkeit und Veränderlichkeit entfernt zu halten. Im Gegensatz gegen den Monophysitismus sind die Spanier auf dem 11. und 14. toletanischen Concil Triphysiten und stellen sich auch in Gegensatz gegen den Monotheletismus. In diesem letzteren Kampfe gewöhnt sich die spanische Kirche offenbar daran, gegen alle Vermischung die Unterschiede in der Christologie her-

[1]) Bonosus von Sardika um 390 sah in Christus nur einen adoptirten Menschen. Migetius lehrte, der Logos sei in Jesu Person geworden, der hl. Geist in Paulus, der Vater in David.

vorzukehren, wie auch schon am Ende des 6. Jahrhunderts die Trinitätslehre in ähnlicher Richtung ausgebildet war, und zwar so, daß die toletanische Synode hier an die Spitze der kirchlichen Bewegung getreten war. Man kann zu diesen negativen Veranlassungen des Adoptianismus auch einige positive Momente hinzufügen: die zahlreichen Reste der antiochenischen Schule besonders in Nordafrika, die im Kampfe gegen arianische Barbarenvölker und durch die obenerwähnten dyotheletischen nordafrikanischen Synoden sich gestärkt haben werden. Und nicht minder darf man vielleicht annehmen, daß als sich die altchristliche Bevölkerung Spaniens mit den arianisirenden germanischen Stämmen amalgamirt hatte, sich als Resultat eine Bildung ergab, welche auf Schärfe des Begriffs, wie auf die freie menschliche Persönlichkeit auch theologisch ein besonderes Gewicht legte.

Das sind Alles Momente, die für die Entstehung des Adoptianismus in Betracht kommen. Aber daß diese negativen und positiven Factoren das christologische Resultat hatten, das im Adoptianismus vorligt, begreift sich doch erst vollständig, wenn wir uns der Stufe erinnern, welche das christologische Dogma vor dem Adoptianismus erreicht hatte. Er ist nicht eine Erscheinung, die ebenso gut früher hätte kommen können, noch weniger eine bloße Repristination des Nestorianismus, sondern er setzt sich das christologische Problem gerade in der Lage voraus, die wir in der griechischen Kirche kennen gelernt haben. Jene negativen und positiven Faktoren setzen in die bisherigen, der spanischen Kirche gar nicht fremd gebliebenen christologischen Resultate ein, und indem das Problem, wie es durch die dyotheletische Synode v. J. 680 sich für das kirchliche Bewußtsein stellte, von jenen Faktoren der spanischen Kirche bearbeitet wurde, entstand die adoptianische Lehre.

Sie unterscheidet sich, sagen wir, von dem Nestorianismus bestimmt. Denn die Adoptianer haben gegen das Θεοτόκος nichts eingewendet, gegen die Zweiheit der Personen nicht erst nachträglich sondern von Anfang an entschieden protestirt; eine Annahme der Menschheit durch den Logos von Anfang an gelehrt, von einer erst durch Tugend verdienten Erhöhung nicht so, wie

die Nestorianer und besonders Theodor von Mopsvestia, sondern mehr nur so gesprochen wie es auch in der Kirche geschehen konnte, so lange der Stand der Erhöhung noch nicht in den der Erniedrigung völlig hineingetragen wurde, sondern ein Fortschritt vom letzteren zum ersteren blieb. [1a]) Der υἱὸς θετὸς der Antiochener ist allerdings auch Adoptivsohn; aber bildet bei ihnen nicht den Mittelpunkt ihrer Ansicht, und ist wenigstens mehr als bei den Adoptianern Resultat eines verdienenden ethischen Processes. Die Nestorianer, dem Monophysitismus entgegenstehend, bewegen sich christologisch in dem Gebiet der Naturen, und nur secundär ja ungern kommen sie auf die Person. Die Adoptianer, welche die Zweiheit der Naturen, ja der Willen nicht erst zu erkämpfen haben, sondern als kirchlich anerkannt voraussetzen können, bewegen sich auf dem Gebiete der Person, deren Einheit bis dahin mehr vorausgesetzt, als bestimmter gedacht war. Und zwar ist, was wohl zu beachten bleibt und mit dem Charakter der Völker zusammenhängen wird, die am adoptianischen Streit sich betheiligen, hier zum erstenmal beiderseits unter Person klar das Ich verstanden, nicht aber blos, wie bei der ὑπόστασις des Damasceners, noch überwiegend das tragende Princip der Existenz, oder gar das συμβεβηκὸς, Accidens an der Gattung, dem gemeinsamen Wesen, oder das Dasein der Substanz in Eigenthümlichkeit, die eigenthümliche Existenzweise der Substanz, ein Schwanken, das, wie wir sahen, so viel Verwirrung bei den griechischen Christologen anrichtete [2]).

Die Adoptianer knüpfen also an die bisherigen Entscheidungen für zwei Naturen und zwei Willen an; aber sie verlangen daß folgerichtig diese Zweiheit auch in einer Sphäre ihr Recht erhalte, die bisher noch außerhalb des Streites gelegen hatte, in der der Person, nicht so, wie gesagt, daß sie auf zwei

---

[1a]) Vgl. Alcuini opp. ed. Frobenius 1777. c. Felic. L. IV, 5. S. 823. V, 1. 2. I, 15, vergl. Paulini Aq. L. III, c. Felic. Ven. 1734. Agobard. adv. dogma Felic.

[2]) zumal für die Trinität großentheils wieder zurückgenommen werden mußte, was für die Christologie gesetzt war, z. B. daß die Hypostase nur ein συμβεβηκός an der οὐσία sei.

Iche in Christus hätten kommen wollen, davon sind sie entfernter als selbst Theodor von Mopsvestia, wohl aber so, daß sie das Eine und selbige Ich wirklich als ein beiden Naturen gemeinsam eignendes, als das beide Naturen zur Ichheit Erhebende und ihren Begriff vollendend Abschließende denken wollten. Der Adoptianismus ist also nach dieser Seite allerdings die ächte Fortsetzung der im Dyophysitismus und Dyotheletismus eingeschlagenen Richtung der Kirche selbst, nichts zur allgemeinen menschlichen Natur Christi Gehöriges ihm absprechen zu lassen. Er will gleichsam die Früchte der bisherigen Entwicklung auch für die Person einärndten. Die „Einheit der Person“ und zwar die unterschiedslose Einheit war bisher vorausgesetzt; der Hauptausdruck dafür ist „der Sohn.“ Der Sohn bezeichnet die Person, er ist der Ausdruck für die Einheit der Hypostase, ja das Rettungsmittel der Einheit bei jener weit auseinandergehenden Zweiheit. Denn wie unendlich und wesentlich verschieden auch die Naturen seien, und den Naturen gemäß die Willen, das blieb die Vertröstung: der Sohn ist Einer, der die zwei Naturen an sich hat, er ist der Gottes- und der Menschensohn. In der Vorstellung nun, hiemit die Einheit geborgen zu haben, stört freilich der Adoptianismus in einer sehr unsanften Weise: zugleich aber macht er so tiefen Eindruck, daß von diesem Streite an eine rückläufige christologische Bewegung sich datirt, die der Sache nach den Dyophysitismus und den Dyotheletismus immer mehr paralysirt. Mit der Selbstlosigkeit der menschlichen Natur steigt Cyrill wieder am Horizont der Kirche auf, und die damals nur mit Mühe abgewandte Ansicht, daß die Menschwerdung das Wunder sei, wodurch an die Stelle der menschlichen Substanz die göttliche gesetzt ward, und nur das Accidens der ersteren übrig blieb, brach sich jetzt wenigstens in der Auffassung des heil. Abendmahles Bahn, zum Surrogate dafür, daß die alten christolog. Canones nicht mehr freie Hand ließen. So bildet der Adoptianismus einen Scheidepunkt für die Christologie. Die Richtung auf die Zweiheit und ihre folgerechte Entfaltung, die bisher nach allen schweren Kämpfen immer wieder durchgedrungen war, kommt in den Adoptianern auf ihre

Spitze, aber zugleich auch durch ihre siegenden Gegner zu ihrem Wendepunkt. Und die erste That der deutschen Concilien über die Christologie ist wie unvollkommen und unbeholfen man sie auch finden mag, die Einlenkung aus der bisherigen Bahn in eine entgegengesetzte, deren consequentes Ende der Rückgang hinter das chalcedonensische Concil war.

Daß in Christus der wahrhaftige Sohn Gottes aus des Vaters Wesen geboren war, der in ihm die Menschheit annahm, darüber ist keine Differenz.[3]) Aber Felix geht davon aus, wenn in Christus wirklich zwei Naturen mit den zwei Willen verbunden seien, so daß Christus ein Doppelwesen, geminae substantiae gigas sei, so könne unmöglich diese Einheit der Person wieder so behandelt werden, daß der Unterschied der Naturen in ihr vergessen, eigentlich also Christus doch wieder nur eine Natur sei und nicht zwei; gleichwohl geschähe das, wenn man nicht etwa blos sein göttliches Wesen, sondern wenn man Christus im eigentlichen Sinn (proprie) Sohn Gottes, oder den eigenen (proprium) und natürlichen (naturalem) Sohn Gottes nenne d. h. das Ich doch wieder nur für die göttliche Natur beanspruche, nicht aber wirklich auch die menschliche Natur dadurch gekrönt denke. Diese müsse ebensogut wie die göttliche Natur nicht blos eine Sache, sondern Sohn sein, nemlich des Menschen Sohn, wie die göttliche Natur durch dasselbe Ich Gottes-Sohn, dürfe nicht durch letztere absorbirt werden. Dagegen zwar hatte Felix nicht das Mindeste einzuwenden, daß um der Einheit mit dem Sohne Gottes in der Person willen auch der Mensch Jesus den Namen Sohn Gottes erhalte; er ist nuncupative deus, und die Lehre von der Uebertragung der Namen von der einen Natur auf die andere, wie wir sie in der griechischen Kirche fanden, macht ihm nicht das geringste Bedenken, ja er sucht durch seine Theorie sie näher zu begründen. Aber das Bewußtsein will er sich nicht verdunkeln lassen, daß des Menschen Sohn anderer Natur sei als Gottes Sohn, nemlich ein kreatür-

[3]) Lib. IV, 5. dei Filius ex deo substantialiter natus essentialiter habuit omnem potestatem cum patre et spiritu sancto. Felix setzt hinzu: haec potestas data est filio virginis.

liches Wesen, von anderer Substanz als die Gottheit, daher der Sohn Davids unmöglich natürlicher Sohn Gottes heißen könne, sondern der eigentliche und natürliche Sohn Gottes sei nur die zweite Person der Trinität; wer das läugnen wolle, der müsse auch sagen, daß der Vater aus sich selbst die Menschheit Christi, wie den ewigen Sohn Gottes gezeugt habe. [4]) Christus ist Sohn Gottes nach der Schrift und Sohn Davids; da nun aber Einer nur Eines Vaters von Natur sein kann, wie soll der, welcher Sohn Davids ist, auch im eigentlichen Sinne natürlicher Sohn Gottes sein können? [5]) Wolle man die Einheit der Person soweit durchführen, daß Christus nicht blos nach seiner göttlichen Natur, sondern auch nach seiner menschlichen im eigentlichen Sinne Sohn Gottes sei, so vermische man Gott und den Menschen, lasse keinen Unterschied mehr zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, zwischen Wort und Fleisch, zwischen dem Annehmenden und Angenommenen. [6]) Man löse damit, daß man ihn auch nach seiner Menschheit eigentlich und wahrhaftig Gott und Gottes Sohn nenne, seine so tröstliche Aehnlichkeit mit den Gläubigen auf. Wie können wir Glieder Gottes oder Christi nach seiner Gottheit werden? Seine Gottheit hat keine Glieder sondern nur ihren Tempel an der Menschheit. Die Menschen werden durch die Versöhnung Kinder Gottes, Adoptivsöhne, aber die adoptiven Glieder müssen auch ein adoptives Haupt haben (L. II, 4. 14). In der Glorie seiner Gottheit, vermöge deren er in Allem dem Vater ähnlich und aller Kreatur unähnlich

[4]) Lib. III, cap. 7. nullo modo credendum est, ut omnipotens deus pater, qui spiritus est, de semet ipso carnem generet.

[5]) Lib. III, cap. 1, und lib. I, 12. Christum duos habere patres deum omnipotentem et David regem, et non posse proprium filium duos habere patres.

[6]) Lib. III, 17. ita in singularitatem personae confunditis (geminas in Christo naturas) ut inter deum et hominem, inter carnem et verbum, inter creatorem et creaturam, inter suscipientem et susceptum nullam esse differentiam adstruatis. Lib. II, cap. 12. Quodsi idem redemtor noster in carne sua, — adoptivus apud patrem non est, sed verus et proprius filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa generis humani, neque de carne Matris sit creata et facta, sed de substantia patris, sicut et divinitatis ejus generata?

ist, kann er ja nicht uns in Allem gleich sein ausgenommen die Sünde (excepta lege peccati), sondern allein in der Menschheit ist er uns in Allem gleich geworden, nämlich in der Natur, während was seine Glorie betrifft kein ihm Aehnlicher oder Gleicher existirt. Was kann denn Vorzüglicheres, Ehrenvolleres und Heiligeres von Gott der menschlichen Natur zuertheilt werden, als jene Gabe, durch welche nach dem Fall die Kreatur als eine von Gott versöhnte erkannt wird? Höher kann, meint er, die menschliche Natur nicht steigen, als daß sie zu einer in die Gottessohnschaft aufgenommenen (adoptiven) wird, was darüber hinausgehe, wäre Verwandlung des Wesens, mithin Aufhebung des Unterschiedes der Naturen selbst. Aber wie die Natur der Sache, so spreche auch die Schrift für diese Lehre: sie nenne Gott Christi Haupt 1. Cor. 11, 3, rede von seiner Salbung, sage daß Gott in Christo, nicht aber, daß dieser Mensch Gott war, bezeichne ihn als den Fürsprecher und Mittler, was er nur sein könne, wenn er Mensch sei. Christus selbst sage: Niemand ist gut, denn der einige Gott, weil nur Gott wesentlich und von Natur gut sei; er bekenne, den Tag des Gerichtes nicht zu wissen; die Evangelisten reden von seinem Wachsthum an Alter, Weisheit und Gnade, Paulus lehre, daß er den Leib der Sünde angenommen und die Knechtsgestalt. [7]) Man möge doch nicht in diesen niedrigeren Aussagen über Christus die Liebe und das Mitleid verkennen, das ihn zur Annahme der Menschheit bewog. In den Knechtszustand kam er um unsertwillen. [8]) Wenn doch Christus von Natur

---

[7]) lib. II, 13. 14; lib. III, 3; lib. IV, 9 ff.; lib. V, 3. 4. 7. 8—10; lib. VI, 1—3. 7. 9. In Joh. I, 14 bezog er die χάρις auf die Menschheit, die ἀλήθεια auf die Gottheit VII, 6. Sonderbar ist, daß er lib. II, 19 die zwei Genealogien bei Matth. und Luc. so unterscheidet, daß die erstere in der auch Heidinnen sich finden, seine Abstammung nach dem Fleisch, die des Lucas, in der Priester stehen, seine Abstammung nach dem Geiste ausdrücke. Die Adoption der caro scheint ihn hiernach in eine Linie mit den heiligen Männern und Propheten zu stellen, und ihm in Bezug auf Adoption nur eine graduell höhere Würde zuzuschreiben.

[8]) VI, 1—3. III, 3. Er wurde servus conditionalis durch seine Ge-

wahrer Mensch ist und in Allem Gott unterthan, auf welche Autorität hin will man diesen Menschen des Herrn (homo dominicus) von Mutterleibe an den empfangenen und gebornen wahren Gott nennen? (IV, 12). Ist der vom Sohne Gottes angenommene Mensch von der Empfängniß und Geburt an wahrer und geborner Gott, wie konnte der Herr die alttestamentliche Weissagung vom Knecht Jehovas auf sich anwenden, wornach der Knecht von Gott aus dem Leibe der Mutter gebildet ward (Jes. 49, 5)? In der Knechtsgestalt kann er doch nicht wahrer Gottessohn sein (VII, 2. 14).

Diesen Menschen aber hat der Sohn Gottes von der Empfängniß an in der Einheit seiner Person mit sich aufs innigste vereint, so daß des Menschen Sohn zu Gottes Sohn ward, nicht in Verwandlung der menschlichen Natur, sondern durch Gnade (dignatione) und daß ähnlich zum Menschensohn der Sohn Gottes ward, nicht durch Verwandlung der Substanz, sondern so, daß jener in Gottes Sohn ein wahrer Sohn war. [9])

---

burt von der Jungfrau. Quid potuit ex ancilla nasci, nisi servus? Er war servus dei, Gottes Gesetz unterworfen (VI, 4), weil alles Kreatürliche freiwillig oder gezwungen Gott dienen muß. In diesem Gehorsam war er zwar frei, denn er war auch filius adoptivus; aber doch heiße er nicht blos Knecht, weil er gehorche, sondern weil er zu gehorchen habe; er sei per naturam servus Patris et filius ancillae ejus, non solum per obedientiam. Das ist der Sinn des servitium conditionale.

9) L. V, 1: Qui illum sibi ex utero matris scilicet ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae, sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae sed in Dei filio esset verus filius. — 2: credimus verum et proprium Dei filium, ac verum Deum, qui secundum formam Dei bis genitus est; primo videlicet de Patre sine carne absque matre; secundo vero ex matre cum carne sine patre. Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus, cui Pater per David loquitur: ex utero ante Luciferum genui te. 3: et ex Deo Deus et homo ex homine in singularitate personae unus atque idem sit Christus Dei, sicut quicumque homo ex anima de nihilo creata et carne ex utroque parente formata unus est utrisque parentibus, patris sui videlicet et matris filius. Also in dem Gottessohn war des Menschen Sohn ein

Nun kann der Menschensohn auch nuncupative „Gott" heißen; denn wenn nach dem Wort des Herrn (Joh. 10, 35) die Schrift diejenigen Götter nennt, zu welchen das Wort Gottes geschah, obwohl sie nicht von Natur Gott, sondern durch Gottes Gnade von ihm welcher der wahre Gott ist deificirt und Götter unter ihm genannt sind, so nimmt in derselben Weise Gottes Sohn, unser Herr und Erlöser, nach seiner Menschheit, wie dem Wesen so dem Namen nach, obwohl herrlich und auserwählt vor Allen,

---

wirklicher Sohn, genauer: in der singularitas der persona, nicht aber in der natura filii dei; und doch war es Ein Christus, weil die singularitas personae filii Dei — sein Ich ohne die Natur — auch Ich des Menschensohnes war, (dei filius — hominis filius esset) wodurch dieser in Dei filio verus filius wurde, nicht blos eine angenommene Natur blieb. (Vgl. oben S. 90 Leporius). Das Interesse des Adoptianismus ist gar nicht blos Gott und den Menschen auseinander zu halten; denn dieses Interesse wirkt bei ihm nur zur Auseinanderhaltung der Naturen, was ja auch die Kirchenlehre sagen zu wollen schien, wenn sie der Einheit keine Stätte in den Naturen und was dazu gehört sondern in der ὑπόστασις allein lassen wollte. Der Adoptianismus will freilich weder daß die Natur des Gottessohns die Menschheit angenommen habe, noch will er der menschlichen Natur etwas von der göttlichen wirklich zu eigen, zum gleichsam natürlichen Besitz werden lassen. Aber dieses Auseinanderhalten der Naturen hat im Adoptianismus anders angesehen seinen Grund darin, daß er die Menschheit Christi vollständig denken will, ohne welches ja auch die Menschwerdung nicht vollständig sein kann. Dem Auffereinandersein der Naturen aber gibt er ein Gegengewicht, indem er das Ich des Gottessohnes auch eigenes Ich des Menschensohnes sein läßt, so daß er glauben kann, durch Ein und Dasselbe die Vollständigkeit der Menschheit Christi und ihre Einheit mit dem Gottessohn im innersten Seinspunkt gewonnen zu haben, während er ausserdem für die menschliche Natur noch den sie mit der göttlichen verähnlichenden Proceß der Adoption übrig hat. Seine Gegner haben das nicht gefühlt, daß sie in Betreff der Person hinter der Unionslehre des Adoptianismus zurückbleiben (s. u. Anmerk. 23). Sie suchen nur den Gottessohn mit der menschlichen Natur zusammenzubringen, und gehen, wie Riedner S. 426 richtig gesehen, zur cyrillischen Lehrweise in der Hauptsache zurück. — Vergl. Paulin. l. c. I, 12. III, 25. II, 4.

aufs Wahrhaftigste mit ihnen eine gemeinsame Stellung ein auch in allem Uebrigen, in der Vorherbestimmung, Erwählung, Gnade und Aufnahme, in der Annahme des Namens eines Knechtes u. s. f., damit Derselbe, welcher wesentlich mit Vater und heil. Geist in der Einheit der Gottheit wahrhaftiger Gott ist, in der Form der Menschheit mit seinen Erwählten durch die Gnade der Adoption deificirt und mit dem Namen Gottes ausgestattet würde. [10]) Felix läßt die ganze Majestät (d. h. Ehre) Gottes um der Assumtion willen auch auf den Menschensohn übergehen.

Es fragt sich nun, ob die Adoption ihm Dasselbe ist, wie die Assumtion oder ob sie auf dieselbe vielleicht erst später und nicht unmittelbar folge? und dieses hängt mit einer zweiten Frage zusammen, wie denn dieser adoptive Sohn mit dem Sohn Gottes doch Eine Person, wie immer wiederholt wird, sein könne?

Was das Erste betrifft, so waren Manche schon versucht, zu sagen, die Adoption sei nichts Anderes, als die Assumtion. So sei das Wort adoptio auch bei älteren Vätern und vielleicht in der Mozarabischen Liturgie gebraucht. Da würde das Ganze zum Wortstreit. Allein einmal pflegen die Adoptianer nicht von einer angenommenen menschlichen Natur, sondern von einem angenommenen Menschen zu reden; ferner nehmen sie Adoption in dem Sinn, wie bei den Christen, welche durch sie Kinder Gottes werden. Sodann aber unterscheidet Felix bei Christus selbst nach seiner Menschheit eine fleischliche und eine geistliche Geburt, die letztere geschehe durch Adoption, die erstere, die dem zweiten Adam, wie uns zukommen müsse, habe er durch die Geburt von der Jungfrau. Die Assumtion des aus Maria

[10]) c. Felic. IV, 2. vgl. Epist. Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae: Credimus deum dei filium sine initio ex patre genitum non adoptione sed genere, neque gratia sed natura; dagegen hominem Christum non genere filium sed adoptione, neque natura sed gratia; — unigenitum ex patre sine adoptione, primogenitum vero verum hominem assumendo in carnis adoptione etc. Idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu S. in unitate deitatis verus est deus, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fiebat et nuncupative deus.

geborenen Fleisches finde statt von der Empfängniß an, aber durch sie habe Christus den Leib der Sünde angenommen, den der Prophet Sacharia als ein schmutziges Gewand bezeichne. [11]) Es wäre zwar zu viel behauptet, wenn man ihn durch diese natürliche Geburt in unserem Fleische eine wirkliche Sündhaftigkeit auf Christum übertragen ließe; denn dagegen spricht sich Felix entschieden aus: [12]) es ist mehr eine äußerliche Unreinigkeit, Sterblichkeit u. s. w., an die wir dabei werden zu denken haben. Aber allerdings war seine Meinung nicht, daß Christus die Natur Adams vor dem Fall angenommen habe, was z. B. Maximus, Anastasius wohlbedacht gesetzt hatten, um nicht aus der nothwendig nach ihrem Wesen wollenden und thätigen menschlichen Natur Christi einen Widerstreit mit dem göttlichen Willen hervorbrechen zu lassen, sondern die Menschheit, wie sie durch die Sünde geworden war. Diese Natur nun war also für sich nur auf gleicher Stufe mit dem ersten psychischen Adam und zwar, was den Leib angeht, mit Adams Beschaffenheit nach dem Fall, wenn schon seine Seele aus Nichts geschaffen und vom Sohne Gottes angenommen war. [13]) Diese Annahme verband beide aufs Innigste in der Einheit der Person (des Ich, singularitate personae). Aber gleichwohl war für ihn noch eine zweite Geburt nöthig, damit auch seine Menschheit zum Sohne Gottes würde. Diese zweite geistliche Geburt nun ist die Adoption, welche er von seiner Auferstehung an aus der Bluttaufe des Todes besessen hat. [14]) Wollte man diese zweite geistliche

---

[11]) Lib. II, 13, 16; VII, 8: vestimentum ex transgressione de carne peccati sordidum, quam induere dignatus est.

[12]) Lib. I, 15 s. o.

[13]) Lib. V, 1—3.

[14]) Lib. II, 16. Qui est secundus Adam, accepit has geminas generationes (wie die Christen): primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit, idem redemtor noster secundum hominem complexus in semet ipso continet: primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo; secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo. Vielleicht der Sinn: die zweite Geburt hatte er von der Auferstehung an, nachdem sie in der Taufe begonnen.

Geburt, welche durch Adoption geschieht, ihm absprechen, so bliebe nur die erste, fleischliche übrig, ja so müßte man nothwendig vorher auch diese erste, fleischliche aufheben, weil durch sie die geistliche nöthig ward. Hienach hat Felix die Adoption Christi wenigstens vollständig erst von dem Stande der Erhöhung an datirt, und daher auch die Worte bei der Taufe und Verklärung: „du bist mein lieber Sohn," nur auf die göttliche Natur beziehen wollen. [15]) Wenn nun aber Christus vor seiner Erhöhung noch nicht adoptiver Sohn, ausgestattet mit der Fülle der göttlichen Gaben und der göttlichen Majestät war, sondern blos Menschensohn, obwohl mit dem Sohn Gottes in Einheit der Person stehender, so war für eine menschliche Entwicklung, so wie für Unvollkommenheit seines Wissens Raum, ohne daß man deßhalb auch den antiochenischen Satz ihm zuzuschreiben berechtigt wäre, der Menschensohn habe durch seine Tugend und Fortschritte seine Erhöhung verdient; vielmehr scheint er mit seinen Gegnern der Augustinischen Ansicht von der Gnade näher gestanden zu haben. [16])

Wenn dieses das Verhältniß zwischen der Assumtion und der Adoption ist, so ist offenbar das wesentliche Interesse des Adoptianismus darauf gerichtet, Christi Menschheit nicht aus der kreatürlichen Sphäre herausrücken zu lassen, sondern sie im Anfang als geschaffen aus Nichts, was die Seele, geboren aus Maria, was den Leib betrifft, uns wesentlich gleich, nach der Auferstehung aber sie als neue Schöpfung unter dem neuen Namen der Adoption anzusehen, von wo an dann auch die beiden Naturen denen ein und dasselbe Ich eignet, sich noch näher treten.

---

[15]) Lib. II, 15. I, 20. Der Taufe Christi scheint er keine besondere Bedeutung für die Adoption gegeben zu haben, vielmehr vorgezogen, an die alte Lehre von der Auferstehung als einer neuen Geburt so anzuknüpfen, daß er, statt als die dritte Geburt des Sohnes Gottes, sie als die zweite nach seiner menschlichen Seite ansah. Anders faßt ihn Paulinus I, 44 auf, aber nicht ohne Willkür.

[16]) Lib. VII, 9. Quae ille de humanitate Filii Dei, in qua natus homo, per adoptionis gratiam meruit esse quod est, et accipere quod habet.

Daß hiebei, soweit es die beiden Naturen angeht, jeder Begriff der Menschwerdung des Sohnes Gottes ausgeschlossen ist und bleibt, der jene Schranke zwischen Gott und der Kreatur überschritte, ist klar; aber mußte der Adoptianismus nicht selbst die Annahme der Menschheit durch den Sohn Gottes aufheben, und die οἰκείωσις zwischen beiden Naturen abschwächen? Der Menschensohn, wie er ihn beschreibt, ist ein Ganzes, eine Person für sich, wie es scheint; welche Bedeutung bleibt da noch selbst der Assumtion? Und wie kann bei solcher ewigen Doppelsohnschaft in Christus die Einheit der Person bestehen? Dieses ist die zweite Hauptfrage.

Die Gegner des Felix (auch Paulinus I, 48. II, 8) bekennen selbst, daß er zwei Personen, Söhne in Christus nicht wolle. Auch nicht in der Art will Felix den Menschensohn Gott und adoptiven Gottessohn nennen, daß er zwei Götter, wenn auch in verschiedenem Sinne, in Jesu zugäbe (Alc. V, 1). Die Gegner werfen ihm nur vor, daß er folgerichtig zur Zweiheit der Personen kommen müßte. Allein der Adoptianismus meint, mit gleichem Recht oder Unrecht wäre das auch von der orthodoxen Lehre zu sagen, wenn die Zweiheit wesensverschiedener Naturen folgerichtig durchgeführt werde: und Felix hat vielmehr die Einheit der Person auf dem durch die bisherige kirchliche Entwicklung vorgezeichneten Wege festzuhalten gesucht. Er läßt das Christum begründende Prinzip in der Art das Ich dieser Gesammtperson sein, daß der Menschensohn das Ich, das freilich zu seinem Begriffe gehört, habe in dem Gottessohn (s. o. Anm. 9). In gewisser Art hatte Johannes von Damaskus ähnlich gelehrt (ἐνυποστασία). Jedoch schloß dessen Lehre auch die Anypostasie der menschlichen Natur in sich, was die Adoptianer nicht wollen; die Enypostasie aber hatte er mehr in dem Sinn genommen, daß das Ich des Logos das tragende Realprinzip der Menschheit sei als in dem, daß es der Menschheit wirklich eigen werde und sie zur Vollständigkeit der Menschheit ganz so bringe, als wäre es ihrer Natur ursprünglich zugehörig. Daher mit diesem göttlichen Ich der Damascener sowohl als die Kirche die göttliche Natur so verbanden, daß sie doch wieder allein selb-

ständig und hegemonisch ist, und die menschliche Natur nur zum Durchgangspunkt des göttlichen Willens, ja zu der Selbstlosigkeit reduzirt wird, wie sie dem Leibe zukommt. Dagegen haben die Adoptianer die göttliche Natur von dem göttlichen Ich in sofern bestimmt unterschieden, als sie nur das Letztere der Menschheit, die dadurch Menschensohn wird, zu Theil werden ließen; sie haben, festhaltend an der Zweiheit in dem Einen Christus, ihn als das Doppelwesen gedacht, welches nur durch die Einheit des Ichpunktes zusammengehalten sei, so daß die Wahrheit und Selbständigkeit beider Seiten in diesem zweifältigen Christus gewahrt bleibe. [17]) Eine und dieselbe Person hat durch ihre Bezogenheit auf die verschiedenen Naturen eine doppelte Sohnschaft: Sohn aber ist sie in beiden, sei es erst von der Auferstehung sei es schon von Anfang an, sofern schon durch die assumtio der Gnadenakt geschah, durch welchen der Mensch das göttliche Ich — ohne die göttliche Natur — zum eigenen Ich erhielt. Dahin sind die Adoptianer im Interesse für die menschliche Persönlichkeit gekommen. Sie halten daran fest, daß auch die menschliche Natur persönlich sei, wenn gleich durch das göttliche Ich das sich selbst gleichsam wirklich leihet an den Menschensohn durch den Akt der Annahme, und die Menschheit empfängt dieses Ich zu ihrem Eigenthum. Nach ihnen verlor also die menschliche Natur gar nichts von ihrer Vollständigkeit und ihrem Eigenthum, denn das göttliche Ich, abstrahirt von der göttlichen Natur, gibt nur ganz dasselbe, was das menschliche Ich gewesen wäre. Uebrigens war natürlich auch ihnen Christi menschliche Natur vor der assumtio noch kein Mensch, sondern erhielt erst in und mit ihr ihre Hypostase. Aehnlich wie Felix, der dialektisch gewandte Vertreter der Partei, lehrten auch die Bischöfe Spaniens. In ihrem Schreiben an Karl den Großen [18]) bekennen sie aufs

[17]) Paul. I. 32: Mendax spiritus conatur astruere, quia per incarnationis dispensationem et unigeniti proprietas in dualitate nominis sit geminata, in proprii scilicet et adoptivi, et unio individuae Deitatis in plurali sit numero, vgl. I, 55.

[18]) Alcuin. opp. II, 567 ff. cap. X: in uno eodemque Dei et hominis filio in una persona duabus quoque naturis esse plenis et perfectis

Bestimmteste die Einheit der Person, aber meinen auch in religiösem Interesse die Adoption festhalten zu müssen, die sie früher eintreten lassen, ohne aber über die Art ihrer Vermittelung und ihr Verhältniß zur assumtio sich näher auszusprechen, so wenig als Elipantus in den Fragmenten, die wir von ihm haben. Der Letztere schreibt dunkler als Felix, scheint aber ein tieferer Geist gewesen zu sein. Bei ihm finden sich noch zwei Ideen, die für eine höhere Form des Adoptianismus hätten verwandt werden können, nemlich um den Menschensohn mit dem Gottessohn zu einer innigeren Einheit zusammenzuschließen. Einmal nemlich nennt er den dreieinigen Gott unius glomeratio caritatis, unius ambitus dilectionis coaeterna substantia. Gott ist ihm Einer trotz der drei Personen, weil Eine substantielle Liebe sie zur Einheit Einer Liebesumfassung vereinigt. In der Liebe ist gleichsam die höhere, als ein Sein, nicht blos als actus

(die Ablative statt der Accus. sind spanisches Latein) dei et hominis domini et servi visibilis atque invisibilis, tribus quoque substantiis, verbi scilicet animae et carnis, ut credatur in una eademque dei et hominis persona et homo deificus (-ficatus) et humanatus deus. — Talis enim erat illa susceptio, quae et deum hominem faceret et hominem deum (cap. XI). Er war als Mensch servus, aber als filius Dei sei er dominus servi, also Herr seiner selbst, was sich nicht widerspreche: adoptivus sei ja adfiliatus (cap. 12). Eine Erniedrigung liege hierin nicht, sondern nur eine Herablassung, weil die Befreiung de dominatu antiqui hostis justitia potius, quam potestate habe geschehen sollen. Dieser ethische Weg der Versöhnung werde aufgehoben, wenn man, wie Beatus und Etherius wolle, ihm die uns gleiche Menschheit absprechе (S. 568). Die Knechtschaft soll Christus nicht, wie die Gegner meinen, in dem Sinne zugeschrieben werden, als wäre er ungetreu unter dem Gesetz als einem äußeren Zwange gewesen. Vielmehr gelten ihnen die Prädikate des servus und adoptivus für vollkommen vereinbar, und zur adoptio wird die Lust und Freiheit zum Gehorsam im Gegensatze gegen die Knechtschaft des Gesetzes gerechnet. Der Geist der Adoption gebe die forma bene agendi, verleihe ut possit agi, quod docuit (cap. XIV). Hieraus erhellt, daß sie, hierin von Felix verschieden, die adoptio nicht erst von der Auferstehung an datiren konnten. — Bei Elipantus findet sich noch nichts von der Formel nuncupativus deus, sondern erst bei Felix.

gedachte Einheit oder Persönlichkeit, welche die drei Unterschiede der Personen wieder zusammenschließt. Wenn dieser Trinitätsbegriff auch für die Einheit des Gottes- und des Menschensohnes vorbildlich werden konnte, so kommt auch von Seiten der Menschheit Christi her demselben Ziel die Lehre entgegen, daß der Menschensohn nicht blos ein beschränktes einzelnes Individuum, sondern von universaler Bedeutung war. Denn die Gottähnlichkeit, die er dadurch hat, eignet ihn wieder um so mehr zu der Einigung mit dem Logos in der Identität der Person. Mit ihm, sagt er, der nach seiner Menschheit adoptirt ist, sind auch wir adoptirt, mit ihm, dem Gesalbten (Christus) sind auch wir gesalbt. Christus wäre, wenn er auch nach seiner Menschheit eigentlicher und natürlicher Sohn Gottes heißen könnte, zu einer Hoheit entrückt, die er nicht will, die die Menschwerdung aufhöbe, bei der er auch nicht mehr Urbild und Prinzip unserer Herrlichkeit bleiben könnte, da uns nicht verheißen ist, daß wir nach der Auferstehung seiner Gottheit, sondern daß wir ihm als Menschensohn ähnlich sein werden.[19]) Auf Seiten der Gegner dagegen ist ein entgegengesetztes religiöses Motiv, sie fürchten für Christi Einzigkeit, wenn er nicht auch nach seiner Menschheit eigentlicher Sohn Gottes sei, sie wollen auch die erlösten Christen ihm so nahe nicht rücken lassen.[20])

Gleichwohl haben die Adoptianer an der Wesensverschiedenheit der zwei Naturen noch festgehalten und die substantielle Auffassung der Liebe als des beide Naturen zu Einer Persönlichkeit zusammenschließenden Bandes, soviel wir wissen, nicht weiter verfolgt. Da sie nun, wie gezeigt, zwar Eine Person für die doppelte Sohnschaft setzen, aber mit dem noch nach dem Damas-

---

[19]) Alcuini Opp. II, 586 ff.

[20]) Das Concil zu Frankfurt 794 vertritt das Interesse der Macht und Herrlichkeit, die Adoptianer das Interesse der ethischen That der Herablassung Christi. Die adoptio des Menschensohnes (selbst wenn sie durch den Gottessohn geschieht) sieht das Concil als eine injuria an. Die Verweigerung der persona für den Menschensohn erscheint ihm als ein Recht des Gottessohnes, ohne ein Unrecht gegen die Menschheit Christi zu sein.

cener zuläßigen Satz Ernst machten: Es sei das Subjekt des Sohnes Gottes (abgesehen von seiner Natur), wie es das Subjekt der göttlichen Natur ist, auch zum eigenen Subjekt für die menschliche Natur geworden, und da sie dem gemäß einen doppelten incongruenten Lebensverlauf, einen dem Gottessohn nur parallel laufenden Menschensohn annahmen: so sagten ihre Gegner, daß die Person da nur die Bedeutung erhalte, eine Verknüpfung zwischen dem Gottessohn und dem Menschensohn zu bilden, daß aber der eigentliche Gedanke der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und der Gottheit dieses Menschen aufgegeben sei. Die Eine Person war in der That nur noch das identische leere Ich, ein formales Band, der zwei wesentlich außer einander bleibenden Naturen. Es ist also die Wahrung des christologischen Grundgedankens, einer wirklichen Menschwerdung Gottes, um die es den kirchlichen Gegnern zu thun ist.[21]) Es ist wahr, Alcuins, des Frankfurter Concils, des Beatus und Etherius Gründe, um jene φυσικὴ ἕνωσις des Athanasius oder den cyrillischen Grundgedanken ohne den antiocheniſchen Einschlag, an welchen sich die Adoptianer hielten, geltend zu machen, sind zum Theil schwach, namentlich, wenn es sich um die Begründung der eigenen Ansicht handelt; denn da wird vornemlich nur auf das alte Bild der Einheit von Leib und Seele oder auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses und auf die göttliche Macht zurückgegangen, welche, als sie wollte, Alles aus dem Nichts schaffen konnte, daher auch keinen Widerstand an irgend einer Natur findet so daß Gott aus ihr machen kann, was er will, mithin auch aus der menschlichen Natur einen natürlichen Gottessohn. Etwas stärker ist aber namentlich Alcuin in der Kritik des Adoptianismus. Er fragt, ob jeder Mensch eigentlicher Sohn seines Vaters sei? Wird diß bejaht, so erinnert er daran, daß der Mensch der Seele nach auch nicht vom Vater sei, sondern nur dem Fleische nach, mithin wenn

[21]) Lib. VI, 10: geminae gigas substantiae, totus proprius Dei patris Filius et totus proprius Virginis matris filius inseparabilis in personae unitate, vel Filii proprietate unus. — Paulin. I, 12. 14: Debuit homo in Deum proficere — non decebat Deum in homine deficere.

der ganze Christus nicht Gottes eigener Sohn heißen dürfe, auch ein Mensch nicht Sohn seines Vaters sein könne. Ferner argumentirt er aus der Einheit der Person so, ob ein Sohn eigentlicher und adoptiver Sohn eines und desselben Vaters sein könne? Ferner aus der Verschiedenheit der Naturen, ob der Sohn wahrer und eigentlicher Sohn der Jungfrau sein könne? Sie gestehen das zu, während sie, was die göttliche Seite betreffe, nicht den ganzen Christus den wahren und eigentlichen Sohn Gottes nennen wollen. Weiter sucht er sie dahin zu drängen, daß nach ihnen nicht der ganze Christus angebetet, auch nicht dem Menschensohn die Wunder zugeschrieben werden dürften. Er fragt, ob die Adoption stattfinde bei einem eigenen oder einem fremden Sohne? Natürlich bei einem fremden. Aber wann denn Christus Gott fremd gewesen sei, daß er ihn hätte adoptiren müssen? Vielmehr sei in seiner Empfängniß und Geburt selbst der wahre und eigene Sohn Gottes empfangen und geboren worden. Ueberhaupt sucht er die Adoptianer zu überführen, daß sie folgerichtig auch die Einheit der Person fallen lassen, dagegen in die nestorianische Trennung einwilligen müssen.[22]) Aber auch seiner eigenen Ansicht sucht er[23]) einen, wie er sagt, grammatischen oder dialektischen Unterbau zu geben. Die Frage sei, ob trotz der Verschiedenheit der Naturen doch der Menschensohn proprius dei filius sein könne? Das hänge von der allgemeinen Frage ab, ob das, was einer Substanz eigentlich oder als Eigenes zukomme, immer von derselben Substanz sein müsse, wie das, dem es so zukomme? Er meint, daß unläugbar Etwas, was anderer Substanz *ist* als ein Anderes, doch dieses Andere *haben* könne als sein Eigenthum, so daß um dieses realen Verhältnisses willen nun auch dieses Andere zu einem Prädikat oder einer Bezeichnung des Ersten werden könne.[24]) Auch hier

---

[22]) Epist. ad filiam in Deo carissimam I, 921 ff. contr. Fel. I, 11 ff.

[23]) I, 921.

[24]) I, 921. Tu vero de grammatica tua profer regulas naturales, ostendens quaedam propria non ejusdem substantiae esse, cujus propria esse dicuntur. Nam propria dicimus nomina, non quae nostrae sint substantiae, sed quae specialem nostrae habeant substantiae significationem.

ist eine Umwendung spürbar. Die früheren Kirchenlehrer hatten besonders im monotheletischen Streit darauf bestanden, daß, was nicht derselben Natur sei, auch nicht dieselben Prädikate u. dergl. haben könne, und darauf die bleibende Zweiheit von Christus begründet. Daher war auch nach dieser Seite die ἀντίδοσις und οἰκείωσις mehr nur nominell geblieben und höchstens eine Steigerung der menschlichen Kräfte statuirt worden, wobei nur die Seite des Wissens dem Charakter der griechischen Kirche gemäß eine Ausnahme machte. Jetzt dagegen wird die Zweiheit der Substanzen schon dahin zu mildern begonnen, daß die menschliche Natur als proprium und Prädikat der göttlichen zukomme. Dabei wird natürlich versichert, daß dieses unbeschadet der Zweiheit der Substanzen geschehen soll, aber ebenso unverkennbar ist, wie ihre Verschiedenheit hiemit schon wesentlich abgeschwächt zu werden beginnt. Nach dieser Seite gestaltet sich der Unterschied des Adoptianismus von dem was zu Frankfurt Kirchenlehre ward so, daß jener die Person oder das Ich des Sohnes Gottes der menschlichen Natur will zu eigen werden lassen, diese aber die Menschheit zum Prädikat des Gottessohnes macht, was sie wesentlich vergöttlicht. Sofern die Adoptianer den göttlichen Eigenschaften die menschliche Natur ähnlich werden lassen, nehmen sie doch nur eine Erhöhung der eigentlich menschlichen Natur an, wehren aber eifersüchtig jede Vermischung oder Transsubstantiation ab. Ihre Gegner langen am Gegentheil an; sie leiten es auch nicht aus einem besonderen oder späteren Akte ab, daß die eine Natur zum Prädikate der andern werde, sondern aus dem Akt der Menschwerdung selbst, während die Adoptianer das Interesse der wahren und vollständigen Menschheit, das sie bei ihrer Lehre von dem Sohne des Menschen leitet, der das Ich als eigenes ebensowohl hat, wie der Sohn Gottes, auch

---

Terrarum quoque possessiones proprias esse dicere solemus, Israel heiße Joh. 1, 11 proprium Gottes. Dum in rebus humanis tam multa proprietatis nomine appellantur, cur in solo filio dei haec proprietas non potest esse, ut sit proprius filius dei, qui ex virgine natus est, qui solus inter omnes filios Dei hoc habuit proprium, ut una sit persona cum eo.

dadurch vertreten, daß sie die Adoption von der Assumtion bestimmt unterscheiden, mögen sie auch darin unter sich abweichen, daß sie beide mehr oder minder aus einander rücken.

Die Richtigkeit unserer Auffassung des Adoptianismus erhellt noch besonders aus dem weiteren Verlauf der Geschichte. Denn während der Adoptianismus Eine Doppelperson hat, beide Naturen persönlich und selbständig denkt, nur daß das Ich, wodurch beide persönlich sind, beiden gemeinsam sein soll, so sagen die Kirchenlehrer: wenn auch die menschliche Natur persönlich sei, so sei die Menschwerdung gar nicht geschehen, sondern zwei vollständige persönliche Wesen seien da nur neben einander, und die Hypostase des Gottessohnes denken sie dem Wesen menschlicher Natur so fremd, daß sie das menschliche Ich durch das Göttliche *ausgeschlossen* und die menschliche Natur ausdrücklich und bestimmt als *unpersönlich* seit der Unio setzen. Und wenn die Transsubstantiation zwei Momente umfaßt, erstens die Vertilgung, Vernichtung der einen Substanz, so daß von ihr höchstens Accidentien übrig bleiben, zweitens das Treten einer andern Substanz an die Stelle der vernichteten, natürlich nicht so, daß die frühere Substanz oder ihre Accidentien ihre eigene Vollendung in dieser stellvertretenden Substanz hätten, sondern so, daß die frühere substantiell aufhört und verwandelt ist in die neue: so muß man sagen, daß die den Adoptianern entgegenstehenden Kirchenlehrer und das Frankfurter Concil besonders, nun die große Wendung machen zu einer *christologischen Transsubstantiation* überzugehen, nicht zwar in Betreff der Natur aber des Ich. Denn erstens lehren sie ausdrücklich die Vertilgung, Verzehrung (deleri, consumi) der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche; denken mithin die Persönlichkeit als eine Substanz — und zweitens lassen sie an die Stelle der vertilgten menschlichen von Anfang an die göttliche Person des Sohnes treten. [25])

[25]) Schon der *Diaconus Paschasius* († 512) hatte in seiner Schrift Libri II de Spir. Sancto contra Macedonium (vgl. Cave, hist. liter. S. 318) II, 4 gesagt: In Christo gemina substantia sed non gemina persona est, quia *persona personam con-*

Ist nun aber entschieden, daß die menschliche Natur nicht persönlich sei in Christus, auch nicht persönlich werde durch die Person des Gottes Sohnes abstrahirt von seiner Natur, dann ist auch klar, daß von einem doppelten Sohn gar nicht mehr darf die Rede sein, und so begreift man, wie Alcuin so eifrig darauf bestehen kann, daß Christus, auch seine Menschheit mit eingeschlossen, kurzweg der Eine untheilbare Sohn Gottes genannt werde. Denn es soll kein anderes Subjekt als Träger der Prädikate da sein als der Sohn Gottes. Zwar beharrt er dabei: non deus conversus in hominem, aber er sagt, was mit dem Sinne der Chalcedonenser schwerlich zusammengeht: sed homo glorificatus in Deum (III, 17). Zwar sagt er ferner: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit; aber wie stimmt dieses dazu, daß die persona humana, die doch zur menschlichen Natur nach ihm selbst gehört, getilgt ist

---

sumere potest, substantia vero substantiam non potest, siquidem persona res juris est, substantia res naturae. Auf diese Stelle beruft sich das Frankfurter Concil ausdrücklich. Diese merkwürdige Stelle setzt wie selbstverständlich voraus, daß von einer Persönlichkeit bei dem Menschen nur im Sinn der Rechtspersönlichkeit, nicht aber der physischen die Rede sein die Rechtspersönlichkeit aber wohl in einer höheren erlöschen könne. Alcuin (c. Felic. II, 12) sagt: in adsumptione carnis a Deo persona perit hominis, non natura; cf. Paulin. I, 12. II, 4, der schon ganz an den Lombarden erinnert. — Jene Vertilgung setzt freilich einen Moment wenigstens voraus, wo eine persönliche menschliche Natur war vor der wirklichen Unio und ihren Folgen, also vor der Menschwerdung — ein Rest des Cerinthianismus. Allein wenn die Persönlichkeit zur Vollständigkeit des menschlichen Wesens gehört, das angenommen werden sollte, so schien es unvermeidlich, sie für einen Moment zu setzen, dann aber auch vertilgt werden zu lassen. Ebenso sagte Innocentius III in einer Dekretale: quod persona Dei consumpsit personam hominis (vgl. Thom. Aq. Opp. XII, ed. Antwerpen S. 27. Erst die spätere Lehre ist: persona non praeintelligitur assumtioni, sed est terminus assumtionis). Thomas sucht dieses Wort dahin umzudeuten: persona divina unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet, die sie ohne die Unio hätte.

durch die göttliche? Wenn die menschliche Person getilgt und die göttliche an die Stelle getreten ist, wo bleibt da — auch abgesehen von der glorificatio in Deum, der Dyotheletismus? Ja auch die Zweiheit der Naturen erhält jetzt einen andern Sinn. Denn früher, so lange auf die Person nicht geachtet ward, sondern nur auf die Naturen, waren diese verschiedene, relativ selbständige, ja schlechthin entgegengesetzte Größen; jede von beiden war als ein vollständiges Ganzes gedacht, als Substanz in Verbindung mit einem Complex von Eigenschaften oder Accidentien, deren Trägerin die Substanz war: und den Monophysiten (z. B. selbst dem Severus) wurde aufs Aeußerste widerstanden, da er ein solches besonderes substantielles Lebenscentrum für die menschliche Natur in Abrede stellte. Jetzt dagegen hat sich durch die Reaktion gegen den Adoptianismus, der in der Linie der chalcedon. Schlüsse fortgehen wollte, die Sache dahin geändert, daß (obgleich der menschlichen Natur der Name der Substanz bleibt), eine Macht über sie gesetzt ist, die nicht blos, wie schon 680 entschieden ward, allmächtig die menschliche Natur Christi bestimmt, sondern welche durch Tilgung des innersten Centrums der menschlichen Natur, der Persönlichkeit und durch Sichsetzen an dessen Stelle der Sache nach die menschliche Natur zur bloßen Hülle herabbringt und die ihres eigenen Schwerpunktes beraubte, in einen fremden aber versetzte menschliche Natur aus der Stellung einer besondern Substanz neben der göttlichen zu der eines realen Prädikates oder Prädikatencomplexes an dem über sie gekommenen höheren Centrum herabsetzt.

Nicht in seinen eigenen positiven Leistungen, aber darin ligt die große Bedeutung des Adoptianismus, daß durch seine Bekämpfung ein großer Abschnitt in der Geschichte des Dogma gemacht wird. Weiter konnte in der Durchführung der chalcedonensischen Grundgedanken nicht gegangen werden als er versuchte: er bildet den Schluß einer langen Reihe von Arbeiten, um alles Monophysitische gänzlich auszurotten. Aber indem er dem Werke der alten Synoden von 451 an die Krone aufsetzen will, zeigt sich der Kirche die Gefahr der Auflösung des christologischen Gedankens selbst, des Verlustes der Idee der Menschwerdung an

ein geistiges Doppelleben, ja an eine Doppelperson. Sie hatte mit Mühe früher in Beziehung auf die Naturen sich einer transsubstantiirenden Incarnationslehre entschlagen; jetzt griff sie doch dazu in Beziehung auf das vertilgte und vom Logos vertretene Ich.[26]) Und wie sehr die Kirche seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in diesem monophysitischen, ja apollinaristischen Zuge war, in welchem nur eine feinere Form des Doketismus zu sehen ist — zwar nicht unmittelbar im Gebiet der Naturen, wohl aber dem entscheidenden, höheren Gebiete der Person, dafür braucht nichts Anderes zum Beweis angeführt zu werden, als daß gleich das 9. Jahrhundert die Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus sieht und freudig begrüßt. Wir werden aber auch bald genug die unmittelbar christologischen Folgen dieses adoptianischen Streites sehen, der auf der Scheidegrenze zwischen der alten und der mittleren Zeit ligt.

---

[26]) Statt σῶμα, ψυχὴ macht Apollinaris drei Theile und weist den νοῦς allein dem Logos zu. Ganz so wird jetzt über den Leib und die vernünftige Seele noch gesetzt die persona, welche nur die göttliche Hypostase ist.

Dritter Abschnitt.

Das Mittelalter.

Vom neunten Jahrhundert bis zur Reformation.

Beginnender Verfall der dyophysitischen Grundlage des Chalcedonense.

Einleitung.

Während die griechische Kirche nach Johannes v. Damascus steigendem Verfalle äußerlich und innerlich, sittlich, religiös und wissenschaftlich entgegen gieng, war bereits in der abendländischen Kirche dem Christenthume eine neue Stätte bei Nationen bereitet, die erst durch die Kirche zu Culturvölkern geworden sind. Die abendländische Kirche trägt eine von der orientalischen durchaus verschiedene Eigenthümlichkeit an sich. Das Christenthum wird hier nicht vornemlich als Lehre, sondern als Sache des Willens aufgefaßt. Die Kirche ist hier nicht die selbstlose Dienerin des Staates, an den sie ihre Freiheit und sittlich-religiöse Aufgabe um äußeren Glanz und Herrlichkeit verkauft, zufrieden mit geistlichen Formen, mit welchen das Staats- und Volksleben bekleidet ist, sondern hier ist sie ihrer selbst als einer göttlichen und selbständigen Anstalt bewußt, hier zeigt sie in Martyrien und aufopfernder Missionsthätigkeit einen lauteren Eifer und unterwirft so eine Reihe der barbarischen Völker dem Kreuze, ja sie dient wesentlich durch ihr ausgebildeteres Kirchengesetz der Gründung neuer Staaten und

Ordnungen unter ihnen. Sie nimmt nicht vorlieb damit, Anerkennung und Ehre bei den irdischen Machthabern zu genießen, sondern sie setzt sich als Ziel, die Welt dem Gesetze Christi zu unterwerfen. Da sie aber sich selbst als die Vertreterin dieses Gesetzes, ja als die Stellvertreterin Christi denkt, so ergibt sich daraus, daß die abendländische Kirche, je bewußter ihr Geist hervortritt, desto mehr die Unterwerfung nicht blos der Völker, sondern auch der Staaten unter die Kirche sich zum Ziele setzt. Der Begriff der Kirche erleidet hiermit eine wesentliche Umwandlung und im Zusammenhang damit die Auffassung des Werkes und der Person Christi. Der griechischen Kirche ist Christus überwiegend nur die geoffenbarte Weisheit Gottes, sein Werk die Erleuchtung durch die πίστις ὀρθόδοξος, also Christi prophetisches Amt die Hauptsache. Im Abendlande dagegen sichtlich unter der Nachwirkung des Geistes, der das alte römische Reich schuf, lebt das Streben, die alte römische Universalmonarchie durch ein allumfassendes, präsentes, nicht erst künftiges Königreich Christi, durch eine geistliche Universalmonarchie zu ersetzen. Dieses Königreich, dessen irdische Darstellung in der Hierarchie gegeben ist, ist ein Reich der geistlichen Herrschaft, Zucht und Gnade, und das phantastische, noch wie über der Erde schwebende Ideal des Areopagiten läßt sich im Abendlande auf den festen Boden der Wirklichkeit hernieder, gewinnt umfassende Macht und concrete Lebensgestalt. Unter das Gesetz der Kirche wird das ganze Leben der Völker zu bringen versucht, und dieses Gesetz umfaßt ebenso das, was sie von der Kirche empfangen, als was sie leisten sollen; unter den Gesichtspunkt des Gesetzes werden beide, Gnade und Werke gestellt, durch Betheiligung an beiden ist der Einzelne dem Königreiche Christi zugehörig. Indem die Hierarchie zu der prophetischen und priesterlichen Würde sich jetzt auch die königliche beilegt, und sowohl die Gnade als die Werke die sie fordert unter diesen obersten Gesichtspunkt gestellt werden, meint sie zwar die Eroberung der Welt für Christus erst zur vollen Realität in dem Königreich Christi zu bringen: aber unbewußt alterirt sich ihr das Christenthum in ein Mittel zur Macht, in etwas Physisches nach Naturgesetzen Wirkendes, in

etwas was die Hierarchie, um frei damit zu walten, in ihre Macht bekommen hat, indem sie durch Christus sich an Christi Stelle gesetzt glaubt, um an seiner Statt ein Regiment zu üben, das ebenso sein persönliches Regiment zurückdrängt, als es die Christen ihres königlichen Priesterthums beraubt. Es ist bezeichnend, daß schon bei Augustinus und dann durch das ganze Mittelalter das Christenthum, sofern es in ihm sich um eine Mittheilung Gottes handelt, nicht als die Religion bezeichnet wird, durch die wir in Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus, der wahren schöpferischen Heilscausalität kommen, sondern an die Stelle des persönlichen Ausdruckes „Christus," tritt als herrschender Terminus der unpersönliche Ausdruck „Gnade", welcher möglich macht, das höchste Gut in etwas Anderem, als in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Christus selbst zu sehen, in etwas, das zwar in Gedanken von ihm wenigstens ursprünglich abgeleitet, dabei aber doch als eine relativ-selbständige und nach Christi irdischem Werke in die Gewalt der Kirche gekommene Potenz betrachtet wird. Wäre nicht das Christenthum statt in jedem Momente in dem lebendigen Christus und seiner That zu centriren, vielmehr als ein Sachliches, Dingliches gedacht, so würde schwerlich das Wagestück unternommen sein, Christi Stellvertretung übernehmen zu wollen. Die Hierarchie denkt sich nicht sowohl als die theurgische Macht über Christus, vielmehr gemäß ihrer Geringschätzung der Persönlichkeit als die Macht über die Gnade oder über die göttlichen Heilskräfte, über den Schatz, welcher zur Verfügung der Kirche als des geistlichen Königreiches Christi gestellt ist. Die Kirche und ihre Diener werden nicht (wie noch in der griechischen Kirche bis auf diesen Tag, z. B. selbst bei dem heil. Abendmahl) als die Werkzeuge betrachtet, durch welche gleichsam durchsichtig für den Glauben der lebendige und gegenwärtige Christus das Werk an den Einzelnen vollbringt, das er seiner Macht vorbehalten hat, sondern Christus ist gleichsam deistisch nach Einsetzung der Anstalt, die sein Königreich ist, in den Hintergrund getreten, in den Vordergrund aber die gegenwärtigen Machthaber, die ihn in seiner Abwesenheit vertreten; diese sind mit solcher Vollmacht ausgestattet, daß ein

Grund zur Sehnsucht nach seiner Wiederkunft und seinem Wiederantritt des Regimentes kaum übrig bleibt.

Kein Wunder, daß im Mittelalter auch die Theologie in Beziehung auf die Person Christi fast keine neuen Triebe zeigt, sondern von den Werken der Vergangenheit zehrt, dagegen sich den Dingen zuwendet, welche dem bezeichneten Kirchenbegriff näher liegen. Diß zeigt sich von mehr als einer Seite.

Für die Trinitätslehre war zwar auf dem Concil zu Toledo im Jahr 589 der Ausgang des heil. Geistes auch von dem Sohne festgestellt und in der abendländischen Kirche angenommen. Aber diese vollständigere Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater, hatte christologisch keine Wirkung außer etwa die, den so eben besprochenen Uebergang von der Person des Gottmenschen zur Gnade zu vermitteln, indem man nun den h. Geist als die Gabe Christi, deren die Kirche mächtig ist, an Christi Stelle treten ließ. Der h. Geist, dieses persönlich Vorgestellte, aber als etwas Dingliches Behandelte, ist es, womit die Kirche einmal für immer von Christus ausgestattet ist, und Christi Bedeutung geht für die irdische Christenheit darin auf, diesen heil. Geist der von ihm gestifteten Anstalt einmal für immer verliehen zu haben. Hiernach hätte Christus der Kirche gegeben, zu haben das Leben in ihr selber, keineswegs aber wäre es Werk des heil. Geistes die Gläubigen schon auf Erden unmittelbar zu dem selbstregierenden und ewig lebendigen Haupte der Kirche zu führen. Der heil. Geist unverlierbar an einen Stand gefesselt, und in ihm der Kirche mitgetheilt, macht sie all der göttlichen Kräfte theilhaft und mächtig, die sich in Christus concentrirten. So wird unwillkürlich die Kirche zur Incarnation Gottes, und zwar zur gegenwärtigen, lebensvollen, während die Incarnation Christi zu einer leblosen Vergangenheit wird. Dem Contrast zwischen der Wirklichkeit und zwischen diesem Anspruch auf die Göttlichkeit der Kirche konnte sich freilich das Bewußtsein nicht entziehen; es beginnen sich sofort mächtiger protestirende Sekten zu regen. Auch schrieb die Kirche, selbst in Beziehung auf den Klerus den ihr anvertrauten Kräften nicht eigentlich heiligende, sondern nur Sünden vergebende und weihende Mächte zu, und so konnte das Bedürfniß, dessen

Befriedigung Christus ist, sich die heilige Gottheit in der Einheit mit der Menschheit zu vergegenwärtigen, wohl noch lebendig bleiben. Aber dieser Trieb suchte, nachdem die Kirche sich zu solcher göttlichen Hoheit hinaufgedacht hatte, seine Befriedigung nicht mehr sowohl in Christus, als in den reinen Repräsentanten der Menschheit, den Heiligen und besonders der Maria. Hiezu trug noch vornemlich Folgendes bei:

Einmal der Stand der christologischen Frage seit dem adoptianischen Streite. Von dem Concil von Chalcedon bis zu dem von Frankfurt, sahen wir, hatte die Kirche beharrlich den immer erneuten Richtungen widerstrebt, welche in wohlgemeintem Eifer die Person Christi übernatürlich und vollkommen göttlich zu denken, die Menschheit Christi durch Verwandelung oder Vergottung ihrer Wahrheit zu berauben getrachtet hatten. Sie hatte zu dem Ende selbst einen Dualismus der Naturen, des Wollens und Wissens nicht gescheut, sondern perpetuirt, der in der praktischen Frömmigkeit und ihren Ergüssen nothwendig und von selbst immer wieder vergessen wurde. Aber als es nun gegen den Adoptianismus durchgesetzt war, daß Christus auch nach seiner Menschheit Gottes Sohn sei, da drang unwiderstehlich der lange zurückgehaltene Strom hervor, da wurde die Menschheit Christi ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt, das Bild von seiner einheitlichen Person so sehr in die Transcendenz der puren Gottheit sublimirt, daß er vor dem Auge des einfältigen Glaubens nur noch als „unser Herrgott“ dastand. Durch scheinbare Steigerung war so die Christologie dabei angekommen, als wäre der Gottmensch, der mitleidige Hohepriester, der unserem Geschlechte angehört, nicht mehr, sondern als wäre er nur der Gott, der Unnahbare und Heilige, wie er in seiner Majestät von der vorchristlichen Menschheit gedacht und gefürchtet war, und von dem nur noch die Wiederkunft zum Gericht zu erwarten steht. Kein Wunder, daß vorchristliche Schrecken vor Tod und Hades die Christenheit aufs Neue befielen, daß sie einen Ersatz für das verlorene gottmenschliche Mitleid in den Fürsprechern suchte, welche die ideale Kirche bildend die sündige Menschheit vor dem verzehrenden Feuer des Richters schützen sollten, des Heiligen in welchen der Gottmensch

übergegangen war. Der Verlust des historischen Gottmenschen, des Menschensohnes voll Gnade und Wahrheit rief so in dem religiösen Bedürfniß ganz ähnliche Triebe wieder wach, wie wir sie vor Christus in dem mythenbildenden Heidenthum und seinen christologischen Vorspielen gewahrten. — Allerdings war auch bei dieser Grundanschauung von Christi Person, wie sie das Mittelalter durchdringt, eine historische Erscheinung oder Offenbarung Gottes noch nothwendig. Die Kirche, die göttliche, konnte ja nicht von selbst aus dem Boden der Menschheit gewachsen sein, sie bedurfte göttlicher Stiftung und göttlichen Vollmachtsbriefes. Allein so wenig als die Menschwerdung Gottes die Begründung ihrer Nothwendigkeit in der bloßen Mittheilung göttlicher Wahrheit oder in dem prophetischen Amte für sich finden kann, denn dazu bedürfte es nur etwa eines inspirirten Menschen, so wenig hat sie ihre genügende Begründung in dem bloßen königlichen Amte, denn Gott ist der allmächtige Herr und König auch ohne Menschwerdung. Es hätte zur Stiftung des Königreiches, als welches sich die Kirche dachte, nur eines zweiten Mose, als inspirirten Gesetzgebers, ausgestattet auch mit der Macht über die Gnaden Gottes bedurft. [1]) Nur an Einen Punkt hatte, freilich in verkümmerter und entstellender Weise eine richtigere Auffassung sich noch geflüchtet. Es war angemessen, sagte man, daß Gott seine Gnade nicht unmittelbar ertheilte, sondern daß es die durch Christus ethisch verdiente Gnade war, die den Menschen zu Gute kommen sollte. Aber diese Gnade, nachdem sie verdient ist (der heil. Geist), bedarf nicht eigentlich mehr der Fortdauer und des Fortwirkens des Gottmenschen, sie ist ein einmal für immer der Menschheit zugeeigneter Schatz, so daß also diese Begründung höchstens eine momentane Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christus, eine länger dauernde Theophanie erheischt.

[1]) Es ist auch in dieser Beziehung nicht zu übersehen, daß im Mittelalter unter sehr angesehenen Lehrern Zweifel darüber Statt findet, ob die Menschwerdung Gottes sei nöthig gewesen, ob nicht vielmehr Gott, nach seiner freien Macht auch ohne Christus, Alles was dieser gebracht, hätte geben können, s. u.

Indem die mittelalterliche Frömmigkeit der lebendigen, gottmenschlichen Mittlerschaft Christi verlustig, sich vermöge dichtender Phantasie einen Ersatz in dem Kranze der mittlerischen Gestalten, vornemlich in der Himmelskönigin schuf, so findet darin auch noch ein anderer Zug des natürlichen Herzens eine Befriedigung, jener Verzagtheit und Trotz, Trägheit und Hochmuth vereinigende Zug zur Vergötterung der Natur, d. h. der Menschheit und ihrer Kraft auch ohne die christliche Gnade. Denn Maria, die Mutter des Herrn ist nicht eine erlösungsbedürftige und so den andern Gliedern ihres Geschlechtes wesentlich gleiche, sondern sie ist ihrem Kreise entrückt durch Freiheit von Erbsünde und wirklicher Sünde, absolut rein und heilig von Geburt an, und eben durch diese ihre Vollkommenheit, die sie *vor* Christi Geburt hat, ist sie fähig und würdig, die Gottesgebärerin zu sein. So stellt sie, die für die mittelalterliche Frömmigkeit der Kirche eine so centrale Bedeutung gewonnen hat, dar, was aus der menschlichen Natur auch ohne die Erlösung durch den Gottmenschen werden könne.

Wie ferner Maria das Ideal der reinen Menschheit oder der Kirche vor Gott darstellt, und sie, welche die Menschheit auf dem Herzen trägt, eine für Gott und Christus unwiderstehliche Fürbitterin in allen Nöthen der Gegenwart ist, so tritt sie selbst in Beziehung auf das *Leiden Christi*, wodurch doch der Kirche die Gnaden erworben sein sollen, an *Christi Stelle*. Denn nicht sowohl auf der *Passion Christi* verweilt der Blick dieser mittelalterlichen Frömmigkeit, sondern die Leiden der Maria, der mater dolorosa um den leidenden Sohn werden in den schönsten Liedern gefeiert und mit der heißesten Gluth der Andacht betrachtet. So ist wiederum Alles umgekehrt. In Maria ist die reine Menschheit, die Menschheit wird in ihr, selbst an dieser Stelle, nicht sowohl als die zum Tode geliebte gedacht, vielmehr als die activ *liebende* und um der Leiden Christi willen *leidende*, Christus aber steht nur als der von der Menschheit Geliebte vor dem Auge, als der, den *wir* liebend ehren, indem wir die Leiden der schmerzenreichen Mutter mitfühlen, dem wir also in unserer Passionsfeier statt uns vor

ihm in Reue und Scham vernichtet und gerichtet, aber auch von seiner überschwänglichen, leidenden Liebe getröstet und umfaßt zu wissen, die Opfer unserer Theilnahme, des Reichthums unserer Liebe durch die Mutter auf den Altar seines Kreuzes niederlegen. So wird die Stätte, die das Denkmal der menschlichen Schuld und Armuth und des Reichthums der göttlichen Barmherzigkeit sein soll, verkehrt in den Ort des Triumphes der menschlichen Natur, der natürlichen Gefühle des edlen Herzens, das jenen wehklagenden Töchtern zu Jerusalem ähnlich da dem Herrn Mitleid darbringen will, wo es gilt sein Mitleid mit uns und unsere Schuld an seinem Leiden zu betrachten.

Zeigt schon in dem Letzterwähnten sich der Mangel an tieferer Ethik, indem sentimentale Rührungen des natürlichen Herzens kunstreich an die Stelle des Sterbens mit Christo gesetzt werden, und in Gemeinschaft mit den Leiden der Mutter um den Sohn die Kraft haben sollen, uns Gott wohlgefällig zu machen: so tritt dieselbe Grundanschauung, die im Innersten pelagianisch ist, mit demselben Erfolge, nemlich der Zurückdrängung des lebendigen Christus, hervor in demjenigen Ritusacte, der mehr als irgend etwas Anderes die mittelalterliche Frömmigkeit charakterisirt. Das heil. Meßopfer (vor dem das heil. Abendmahl als Communion völlig in den Schatten tritt), ist die seltsame Ineinanderwebung jenes Dualismus, der den Grundzug des mittelalterlichen officiellen Katholicismus ausmacht, des Pelagianischen und des Magischen. Oberflächlich angesehen könnte man denken, das Gewicht, das die Eucharistie besonders seit dem 9ten Jahrhundert gewinnt, zeige ein recht erwachtes Bedürfniß des Verkehrs und der Gemeinschaft der Seele mit Christus. In der That aber tritt die Messe an die Stelle des lebendigen Christus, und ist der solenne Ausdruck dafür, daß er der römisch katholischen Frömmigkeit nicht der noch regierende und Gnaden spendende Herr und König ist. Denn einmal, wer ist dieser Christus, auf dessen reale Gegenwart im Abendmahl scheinbar ein so großes Gewicht gelegt wird? Ist es der erhöhete Herr und König der Geister, der sich zu der Seele herabneigen will zu seliger Vermählung? Keineswegs. Der Christus

der Messe ist nicht hingewandt zu der Seele, sondern zu Gott, er ist das Opfer, das Gotte dargebracht wird vom Priester, und das in der Communio dem Menschen geschenkt wird, — aber auch durch Privatmesse uns zu gut kommen kann. Und von der Gewißheit, von Ihm persönlich umfaßt und geliebt zu sein, bekommt die Seele nichts zu schmecken. Sodann ist Christus überhaupt im heil. Abendmahl nicht mehr der gegenwärtig Handelnde, sondern die Kirche ist es in seinem Namen, ihn verwendend. Es ist selbst an diesem Orte nicht auf die Feier und Stärkung der unmittelbaren persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Christus und der Seele abgesehen. — Man hört oft die Rede, es habe durch die evangelische Auffassung des heil. Abendmahles dasselbe an seiner reichen Bedeutung unendlich verloren. Vielmehr die römisch katholische Auffassung ist Armuth in Vergleich mit der evangelischen. Denn was nach der ersteren im heil. Abendmahle immer und immer wieder geschieht, das ist nur die ewige Wiederholung des historischen Faktums, des Opfers Christi, das doch vielmehr, wenn es auf Golgatha genügend geschehen ist, einmal für immer gilt, und ohne Wiederholung zu ewiger Wirksamkeit aufbewahrt und zu ewiger sich individualisirender Kraft erhoben ist in dem erhöheten Herrn. Aber es genügt Christus nicht, wie es bei der römischen Messe den Anschein gewinnt, den Seinigen Straflosigkeit oder „Gnaden“ zu erwerben, sondern er will ihnen, wenn sie gläubig das Andenken an seinen Tod erneuern, als höchstes Gut sich den Lebendigen, Persönlichen geben. So ist es also nur Christus in seinem irdischen Leben, der Sterbende, als Opfer vor Gott dargebrachte und den Schatz der Gnaden der Kirche begründende, der immer wieder der Gemeinde oder vielmehr Gotte vorgestellt wird. In diesen Kreis der Vergangenheit seines irdischen Lebens bleibt Christi Bedeutung eingeschlossen. Die Gemeinde soll nichts Anderes empfinden, als wie wenn Christus in diesem Augenblick wiederholt den Opfertod stürbe. Ligt nun aber schon hierin eine Zurückstellung des lebendigen Christus hinter den Vergangenen, welcher Letztere nur durch die Gewalt eines absoluten Wunders zu wiederholter parastatischer Präsenz gebracht wird, so ist dasselbe noch vielmehr darin sicht-

bar, daß Christus selbst in der Messe fast nur als etwas Dingliches und Stoffliches behandelt wird, als die Materie, deren formende Kraft der Priester ausgestattet mit der Consecrationsformel sein soll. Der Priester macht (conficit) die Elemente zu Christi Leib und Blut, zum gegenwärtigen Christus; auch ist es nicht Christus, der sich selbst als Opfer dem Vater darbringt, sondern der Priester, die Kirche ist es, von der Christus dargebracht wird. So verhält sich Christus passiv, der Handelnde ist der Priester, und nur darin bleibt Christo selbst eine Activität, daß er einst die Kirche gestiftet und einmal für immer sie mit der Kraft ausgestattet hat, durch ihre Opferhandlung, für die er der Stoff ist, in jeder Wiederholung derselben neue Gnaden von Gott sich zu erwerben. Tritt aber so wiederum die Kirche als die handelnde verdienende und sein Opfer opfernde, in den Vordergrund, so ist abermals sein Bild so zurückgedrängt, daß ein Fortschritt der Christologie, der seine lebendigen Impulse immer nur von der Frömmigkeit her erhalten kann, gerade soweit nicht erwartet werden darf, als der Zauberkreis dieser Vorstellungen reicht.

An Christi Stelle tritt in der volksthümlichen Frömmigkeit die Welt der Heiligen auf der einen, und die hl. Messe auf der andern Seite. Wenn in Christi Person das Thun und das Leiden vereinigt, und durch seine gottmenschliche Einheit sein Leiden ein Thun, und sein Thun ein Leiden ist, so tritt dagegen für diese Frömmigkeit das Thun und das Leiden in jenen zwei erlösenden Surrogaten aus einander, wodurch beide alterirt werden. In der heil. Messe ist Christus reine Passivität; dagegen die Activität fällt der Kirche zu, welche die Unvollkommenheiten ihrer Wirklichkeit nicht im gottmenschlichen Mittler, aber in der fürbittenden Welt der Heiligen vergißt, in der sie sich selbst nach ihrer idealen Gestalt anschaut, wie sie vor Gott steht, wie sie Christum gebar, und die Opfer ihrer Liebe und Tugenden Gott darbringt.

So bildete sich in dem Kirchenthum ein System aus, das wie darauf berechnet ist, Christi ganze Bedeutung darin aufgehen zu lassen, sich selbst durch Ausstattung der Kirche mit der Vollmacht und Kraft seiner Stellvertretung entbehrlich zu machen für die ganze Zwischenzeit seit seiner Himmelfahrt bis zur Wiederkunft.

Doch in letzter Beziehung muß auf den Gottesbegriff des Mittelalters und sein Verhältniß zum Begriff der Welt zurückgegangen werden. Analog mit den magischen und pelagianischen Vorstellungen die in eigenthümlicher Weise in dem Mittelalter gemischt sind, hängt es einerseits fest an dem schlechthin transcendenten und supernaturalen Gottesbegriff, es bringt andererseits die Welt, vor Allem die Kirche, in eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, welche nur als Vergötterung und als falsche Selbständigkeit der Welt angesehen werden kann. Es kommt darauf an, diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und den Grund zu erkennen, weßhalb der mittelalterliche Katholicismus uns bald als akosmistischer Pantheismus der die Welt in Gott transsubstantiiren will, bald als Deismus erscheint. Die Lösung dürfte darin liegen, daß ein ethischer Gottesbegriff noch nicht durchgedrungen, sondern ein überwiegend physischer, wenn auch in den verschiedenen Epochen der Scholastik verschieden, noch der herrschende ist.

In der ersten Zeit war Gott noch ganz vorherrschend unter der Kategorie der absoluten Substanz oder Essenz gedacht, Gott allein hat Sein im strengen Sinne, er ist das Sein, während die Welt aus dem Nichts ist und das Nichts ewig an sich hat. Es erhellt leicht, wie diese Auffassung, von Scotus Erigena am strengsten durchgeführt, sich einerseits an Augustinus, andererseits an den Neoplatonismus und den gefeierten Areopagiten Dionysius anschließt. In dieser Linie liegen auch Anselmus und Thomas. Die Welt hat in solcher Lehre nur ein prekäres Sein, und das System würde förmlich pantheistisch sein, der Welt aber nur ein Scheindasein übrig lassen, wenn nicht wie die Transcendenz Gottes so das selbständige Fürsichsein der Welt dem Glauben doch so fest stünde, daß in die Grundfäden noch ein anderer Einschlag gebracht wird. Freilich ist nur Gott die Realität schlechthin, alles Andere mithin kann nur in dem Maße Sein haben, als es zum Wesen Gottes irgendwie gehört [2]) und die Consequenz hiervon scheint

---

[2]) Vgl. die Ambigua des Maximus Confessor bei Scotus Erigena de divis. Nat. ed. Ox., Anhang.

sein zu müssen, daß das Eigenthümliche der Welt erst da beginnt, wo das Sein überhaupt aufhört, also bei dem Nichts; was aber Sein in der Welt ist, das scheint vielmehr Gott zu sein. Das wäre rein akosmistischer Pantheismus an den Eleatismus erinnernd. Allein schon die Jahrhunderte um Christi Geburt hatten eine Theorie gesucht, welche die schlechthinige Transcendenz Gottes mit der Selbständigkeit der Welt, beide aber damit vereinigen sollte, daß Gott der Ursprung und das Ziel der Welt, sofern sie real ist, sei. Das ist die Vorstellung des Emanatismus [3]) einer Mischung des vorchristlichen und christlichen Gottesbegriffes. Dem Emanatismus ist Gott über die Welt die aus seiner Fülle stammt, einerseits schlechthin erhaben; er ist das Unendliche und ursprünglich alleinige Sein, aber aus ihm ist auch eine Welt hervorgegangen, welche absteigt bis zu den untersten limitirtesten Stufen des Daseins, wo das Nichts die größeste Gewalt hat. Gleichwohl, sofern diese Wesenstufen außerhalb Gottes sind, sind sie selbständig und in ihrer Sphäre Gott ähnlich, waltend wie Gott in seiner Sphäre, zumal sie, sofern ihnen Sein beiwohnt, göttliches Wesen haben, productive Kräfte des Guten von Natur, nur in geringerem Maße als Gott. Sie haben also auch Freiheit, d. h. bewußte Causalität in ihren vernünftigen Klassen. Sind sie einmal gesetzt, so bewegt sie folgerichtig Gott nicht von Innen, noch weniger findet eine immer innigere Vermählung Gottes mit ihrem Wesen statt, sondern sie bewegen vermöge ihres (göttlichen) Wesens sich selbst, denn Gott ist hier nicht übergreifendes Sein, sondern hält sich als das unendliche Wesen ausserhalb des Endlichen, — unverändert auch in der Emanation der Welt, wie ja schon Philo selbst das göttliche Leben einem ewig übersprudelnden und doch nie sich entleerenden Becher verglich. So kann also auf Pantheismus eine deistische Anschauung aufgepfropft werden, wie sie dem Pelagianismus zusagt. Jedoch in der Bestimmung des Zieles bricht unwillkürlich die pantheistische Basis wieder durch. Denn der Emanatismus sofern in ihm ein ethischer Trieb wirkt,

[3]) Vgl. Heinrich Ritter, die Emanationslehre.

sieht die Entfernung von Gott, die ihm mit der Entstehung der Weltwesen gesetzt ist, als Sünde oder Abfall an, als Ideal daher die Aufhebung des außer Gott Seins, das Entrücktwerden aus sich selbst und über sich selbst hinaus in das göttliche Wesen, wie wir das so vielfach als einen ethischen Grundsatz der vom Neoplatonismus tingirten Denkweise gefunden haben. Die Consequenz wäre nun freilich, daß bei dieser nur quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt, ja von Gut und Böse, die Erlösung Aufhebung der Welt wäre, wie die Trennung von Gott der Welt Anfang ward. Aber diese emanatistischen Vorstellungen erfuhren, je mehr das christliche Princip sich geltend machte, desto mehr Modificationen, sowohl an diesen als an andern Punkten, wodurch sie ihrer inneren Widersprüche sich zu entledigen suchten. Obgleich nemlich dem Emanatismus in allen seinen Formen wesentlich ist, als das Innerste, Höchste in Gott nur das absolute physische Sein zu setzen, als das Wesen der Welt aber so weit sie ist, nur Gottes Wesen, wobei höchstens ein quantitativer Unterschied zwischen Gott und Welt bleibt: so zeigt sich doch hiebei, wie der Emanatismus immer mehr über sich hinausgetrieben wird. Bei Erigena, wenn er auch von göttlicher Causalität spricht, gedeiht die Welt noch nicht einmal zu der Selbständigkeit, wie im Emanatismus. Er bleibt im Wesentlichen dabei stehen, daß nur Gott ist (Acosmismus) und Sein hat; die Welt nur Erscheinung oder Symbol Gottes sein kann. Denn um freie Ursache zu sein, die ein wirklich Anderes aus sich entläßt, müßte Gott etwas Bestimmteres sein, als das absolute Sein, dürfte seine Geistigkeit nicht als Secundäres, Accessorisches behandelt werden. Da kann also auch von keiner Mittheilung Gottes, noch weniger von eigentlicher Incarnation die Rede sein. Es durchbricht ja weder Gott hier die Schranken, die ihm seine Unendlichkeit auferlegt, noch kommt eine Welt zum Stehen, an welche die Mittheilung geschehen könnte.

Aber das christliche Bewußtsein lebt davon, daß es sich Gott mittheilend denken darf. Mittheilung aber setzt, wenn sie nicht Schein sein soll, das reale Dasein verschiedener des Mittheilenden und Empfangenden voraus. Dieses weist zurück auf

den Hervorgang der Welt aus Gott; die Erlösung und Vollendung hat keinen Sinn ohne die Schöpfung. Die Kategorie des Wesens und der Erscheinung war fortzubilden zu der der Ursache und Wirkung. Damit beschäftigen sich Anselm, die Viktoriner, Thomas, Duns Skotus, welcher bei dem Willen anlangt. Doch verweilen wir etwas bei den Hauptgestalten!

1. An den letzten großen Vertreter des Platonismus, an Maximus schloß sich Johannes Skotus Erigena im folgenden Jahrhundert an (de divisione naturae L. V. Ox. 1681), der nicht blos ein Geistesverwandter war, sondern auch in sehr vielen Punkten seines Systems von ihm bestimmt ist. Wie weit die Aehnlichkeit beider in den Grundgedanken gehe, ist erst neuerdings gebührend hervorgehoben.[4]) Es spielt auch bei Erigena die negative und affirmative Theologie (vgl. ob. S. 197. 289 f.) ihre große Rolle und bildet den Hebel für die Fortbewegung des Systems, womit bereits die Doppelheit des Ausgangspunktes bezeichnet ist; einerseits das empirische Wissen von einer Vielheit, andererseits das Vernunftwissen von einer Einheit, Gott. Auch die Vielheit stammt ihm nicht mehr aus einer ewigen von Gott unabhängigen Materie; ihre Ursachen hat Gott einzig in sich selber. Es ist also in letzter Beziehung Gott allein die Einheit, und die Vielheit hat kein Prinzip ihrer selbst außer Gott.

Es käme nun nur darauf an, zu zeigen, wie sie aus der göttlichen Einheit wird und hervorgeht. Allein der den Erigena noch beherrschende neuplatonische Gottesbegriff macht es unmöglich, Dieses zu leisten. Haben wir selbst bei Maximus gesehen, wie er (trotz seiner ethischen Freiheitslehre) in seinem Gottesbegriff über den Areopagiten nicht wesentlich hinauskommt, so gilt dasselbe ähnlich von Erigena. Gott ist in letzter Beziehung das überseiende Sein, von dem auch das Sein nicht kann prädizirt werden, weil er die absolute Einheit aller Gegensätze nicht wäre, wenn er das Nichtsein nicht wäre und das Sichnichtwissen, wie das Sein und das Wissen. Wäre er irgend etwas Bestimmtes, so wäre er für diesen Standpunkt nicht mehr das Absolute. Er

[4]) Baur a. a. O. 2, 269 ff.

ist also das schlechthin abstrakte Sein, das zugleich Nichts ist. Es ist klar, daß aus diesem eleatischen Gottesbegriff die Welt nicht kann abgeleitet werden. Die Trinität in Gott wird zum bloßen Namen. Nun ist aber die Welt da, wie wir aus der Empirie wissen, und es fragt sich, wenn sie doch nicht kann a priori aus Gott abgeleitet werden, wie sie sich mit dem Gottesbegriffe der Spekulation wenigstens reimt. Der rechte Begriff von ihr wird ihre Vereinbarkeit mit dem Gottesbegriff nachweisen können und dadurch vielleicht auch auf diesen selbst ein Licht zurückfallen lassen.

Das ist um so mehr zu hoffen, da die Welt nach ihrem Begriffe auf Gott als ihren ewigen Ausgangs- und Zielpunkt zurückweist (V, 24). Die ihre Realität anerkennende bejahende Theologie muß auf Gott als ihre Ursache zurückgehen. Es kommt also darauf an, zu zeigen, daß Gott wie überwesentlich und schlechthin transcendent, so auch Ursache oder Welt der Ursachen sei, der die Welt als Wirkung gegenüber steht. Die Armuth der Kategorie des Seins oder der Realität bringt es nun mit sich, daß der Fortgang nur durch Theilung des Seins (divisio naturae) geschehen kann. Das Verhältniß zwischen Gott und Welt wird so bestimmt, daß Gott logisch das primitive Ganze oder All ist, dieses Alls Theile aber bilden die Welt. Oder in verwandtem Bild: das Sein, das Gott ist, ist das allgemeine Wesen, gleichsam der Gattungsbegriff nicht als subjektives Produkt der Reflexion, sondern platonisch als Realität, ja auch nicht blos als Urbild, sondern auch als produktive, fruchtbare Ursache. Dieses allgemeine Wesen artet und individuirt sich, und diese seine Selbstanalyse ist die Schöpfung einer realen Welt; sie hat aber ewig ihr Endziel wieder in Gott und die Selbstauflösung Analytik der Welt, als außer einander liegender Endlichkeit und Vielheit, ist deren Vollendung. Der ewige Hervorgang Gottes aus sich (processus) ruft die Vielheit hervor, die Rückkehr des Vielen in die Einheit ist dessen Ziel. Das Universum ist ihm wie eine genealogische Karte, welche aufsteigend und absteigend zugleich gelesen werden muß, deren Glieder aber sich nicht blos (deistisch) aus andern Gliedern, sondern auch alle stets

aus Gott ableiten. Doch das genealogische (zeitliche) Verhältniß für sich wäre nur Succession; es ist aber auch wieder Alles, sofern es nicht blos Scheinsein ist, zu begreifen als simultan präsent (gleichsam wie auf einer eingetheilten Landkarte) in den causae primordiales, deren Einheitspunkt das Wort Gottes mit der in ihm enthaltenen intelligibeln Welt ist (II, 16. V, 25). Die Natur als Einheit dessen, was ist und nicht ist (natura-universitas, Gott und Menschen umschließend), zerfällt ihm in vier Grundformen. Die erste schafft und wird nicht geschaffen; die zweite wird geschaffen und schafft; die dritte wird geschaffen und schafft nicht, die vierte wird nicht geschaffen und schafft nicht.[5]) Der Eintheilungsgrund ist also der positiv und negativ angewandte Begriff der schöpferischen Causalität und der Wirkung. Wie nun der überwesentliche Gott doch zugleich Causalität sei und warum er sich dazu bestimme, das wird nicht erörtert, sondern nur das steht dem Erigena fest, daß er das Motiv dazu in sich selbst tragen müsse. Als das überwesentliche Sein kann er nicht hervortreten, um Causalität zu sein. Ursächlichkeit zu sein bringt in Gott eine Bestimmung, welche seiner abstrakten Einfachheit und Sichselbstgleichheit widerspricht. Wie reimt er nun das Bestehen einer Welt und zwar einer solchen, in der Gottes Sein immanent ist mit dem abstrakt einfachen Charakter dieses seines Seins? Dadurch, daß er — an Verwandtes bei Maximus ja Sabellius sich anschließend — die Welt unter dem Gesichtspunkt der Erscheinung Gottes, der Theophanie betrachtet.[6]) Denn das hat die Theophanie an sich, die Gegenwart Gottes zu symbolisiren, aber nicht eigentlich auszudrücken. Die Theophanie ist als Gottes That, nicht blos als ein Modus seines Seins gedacht; in ihr aber bleibt doch Gott was er ist, überwesentlich,

[5]) Die vierte bezeichnet Gottes überweltliches Sein, die erste Gott, sofern in ihm die Potenz zur Schöpfung ligt. Diese wird in der zweiten zur Idealwelt, die Causalität ist für die dritte, die Welt der Wirkungen.

[6]) L. V, 25. S. 253. c. 26. S. 256. I, 7. 8. Die apparitiones divinae sind causarum aeternarum imagines, die causa also erscheinendes Wesen.

er scheint nur hinein in die Welt, daß er aus ihr wieder hervorleuchte und von dem Geiste der Vernunftwesen ja nach ihrer Empfänglichkeit erkannt werde.

Die Theophanie erfordert nun freilich ein Medium, einen Stoff, darin sie erscheint. Wir wollen bei der Frage, woher dieser Stoff? nicht länger verweilen, obwohl Causalität und Wirkung in der Theophanie auf die Kategorie von Wesen und Erscheinung reducirt sind und keine wahre Stelle mehr behalten, wenn nicht etwa bei dem Stoffe, in welchem die Theophanie geschieht.[7]) Genug, er sagt: Gott nehme aus sich selbst Stoff und Veranlassung der Theophanie; er denkt darin Gott wirklich ursächlich und zwar in manchfaltiger Form, so daß namentlich auch der Geist zum Ebenbild Gottes geschaffen eine Theophanie sein kann und ist.[8]) Wichtiger als dieses ist, daß er den vernünftigen Geist als den Zweck darstellt, für welchen die Theophanie ist. Nicht für sich selbst, noch für die Natur geht Gott zu seinen apparitiones fort, sondern der Mensch besonders, seine Seligkeit und Gotteserkenntniß ist dabei Gottes Zweck.[9]) Ist aber der Mensch als Zweck Gottes in Gott aufgenommen, so ist er als reale Wirkung gewollt und die göttliche Causalität erreicht hier ihre Spitze. Der wahre Mensch ist Mikrokosmos, die vollkommenste Theophanie, andererseits Zweck aller Theophanie in dem Makrokosmus, die Mitte des Alls, Anfang und Ende, die äußersten Gegensätze in sich zusammenfassend und darin Gottes

---

[7]) Alles Sinnliche, die ganze Sichtbarkeit ist ihm nur ein Schein der wahren Welt, in der sie allein besteht, aus der sie ist, in die sie zurückkehrt dadurch, daß sie die Sichtbarkeit, Materiatur überhaupt verliert, ohne aber sich selbst zu verlieren. Denn das wahre Wesen der Dinge ist ewig in ihren causis primord., in die sie wiederkehren. Diese Sinnlichkeit ist nur ein Accidens des Wesens, und dieses kann nicht sinnlich wahrgenommen, nur geistig erkannt werden. Sie ist nur ein Schatten des Körpers, nur ein Echo der Stimme. L. V, 25. S. 253. cll. I, 3.

[8]) Die divina essentia ist per se incomprehensibilis, aber sie erscheint per intellectum (d. i. des Menschen Wesen) in intellectibus I, 10. 7.

[9]) I, 7. 8.

Ebenbild und Zweck (II, 9). In ihm geht also das System, das die Welt nur als Erscheinung Gottes, als Theophanie auffaßt, bereits über sich hinaus; im Menschen, der Selbstzweck ist, kommt es zu etwas absolut Werthvollem neben Gott, das gleichwohl in Gott und seiner Immanenz begründet sein muß, daher sich doch Erigena nicht enthalten kann, in Gott ein doppeltes Sein zu unterscheiden, jenes unerschlossene Absolute und ein Anderes als dieses, welches die Prinzipien der realen Welt, d. h. in letzter Beziehung des wahren Menschen, des Geistes in sich trägt, was man später durch den Unterschied zwischen Gottes unmittheilbarem und mittheilbarem Wesen nach Maximus auszudrücken sucht.[10]) Die Immanenz nun, wonach Gott das wahre Wesen der Welt ist und bleibt, wird mit der Causalität, deren Realität eine wahre von Gott verschiedene Wirkung Gottes fordert, dadurch vereinigt, daß die Vollendung der Kreatur mit ins Auge gefaßt wird. Der Ausgang aus Gott führt in die Differenz, und zwar in immer weiter gehende bis zu dem Unterschied von Sinnlichkeit und Geist, Sünde mit eingeschlossen, und dem von Mann und Weib, wodurch die reine Idee des Menschen, die Gottes ewiger Zweck ist, mit Thierähnlichem behaftet wird. Es kann scheinen, als ob in der Spitze dieser Differenziirung sich am meisten die Unterschiedlichkeit realer Wirkungen von Gott, also am meisten die Realität der Welt offenbare. Allein Erigena ist hievon sehr weit entfernt. Vollkommene Ursache ist Gott nur in der Vollendung, wo die Causalität ganz gewirkt hat, die Wirkung also der Ursache gleich geworden und aus ihrer Differenziirung, die nur ein Scheinsein begründet, zur

---

[10]) III, 17. Zwar dulde die einfache Natur (Gott) nichts in sich, das nicht sie selbst sei, daher dürfe an der Ewigkeit aller Dinge die in Gott, ja die Gott sind, niemand zweifeln. Divina natura, extra quam nihil est, et intra quam subsistunt omnia, nihil intra se recipit esse, quod sibi coëssentiale non sit. Aber er fährt auch fort: creatricem quidem naturam nihil extra se sinere — totum vero quod creavit et creat intra semet ipsum continere. ita tamen, ut aliud sit ipsa, quia superessentialis est, et aliud, quod in se creavit, nam se ipsum creare non verisimile videtur.

Einheit mit der Ursache zurückgeführt ist. Wie sich diese Rückkehr vermittelt, darüber unten ein Mehreres, wie auch über die Stelle, welche der Christologie bleibt. Hier ist nur noch zu bemerken, daß diese Einheit der Vollendung (adunatio) zwar nach des Erigena Meinung die Welt nicht aufheben, sondern zu ihrer Wahrheit bringen soll; ist doch als die Wahrheit der Welt und als Gottes des Erscheinenden Zweck der wahre Mensch, genauer, die spekulative Gotteserkenntniß des menschlichen Geistes und die Seligkeit darin bezeichnet. Allein um diß durchführen zu können, müßte erst der Gottesbegriff umgestaltet sein, indem das Höchste in Gott, das verschlossene abstrakte Sein, das zugleich Nichts ist, etwas sehr Leeres keineswegs aber ein Gegenstand reicher, beseligender Erkenntniß ist. Es offenbart sich also hier nur dasselbe Unbefriedigende, ja Widersprechende nach der theoretischen oder spekulativen Seite, was wir bei Maximus fanden. Beide können von demselben ererbten neoplatonischen Gottesbegriff und seiner Scheinerhabenheit nicht los kommen, denn die Liebe fällt nach Maximus, die Seligkeit des Erkennens nach Erigena ganz und allein auf des Menschen Seite und so fehlt beiden der würdige Gegenstand; ja sie behalten, ohne es zu wissen, dem Menschen das beste Theil vor, Liebe und Weisheit, und stellen damit der Sache nach den Menschen höher als Gott. Dabei ist aber ein Unterschied, der in der Verschiedenheit des Ethischen und des Spekulativen seinen Grund hat. Dem Maximus ist das Ethische, nicht die Erkenntniß als solche, sondern die liebende Erkenntniß das Höchste, und damit ist gegeben, daß nach ihm der Mensch, sich hingebend an Gott, ihn allein zum Zwecke macht, also sich nur als Mittel weiß, ohne daß Gott, als das abstrakte Sein das er ist, durch Gegenliebe, die auch den Menschen zu ihrem Zwecke machte, es erwiederte. Denn ihm ist nicht Gott in sich die Liebe, sondern der Mensch. So nimmt zwar der Mensch das Beste für sich, das Lieben, aber weil der Gegenstand der Liebe im Innersten nicht ethisch gedacht ist, so ist diese Liebe selbst noch nicht vollkommen ethisch, sondern gibt sich selbst auf an das göttliche Sein in ihrer Ekstase. Sie weiß sich nicht als zu behauptendes höchstes Gutes, und die Richtung auf eine wirklich reale Welt

durch Betonung der ethischen Freiheit kommt so doch nicht zu ihrem Ziele, weil sie ihre Affirmation nicht in dem göttlichen Liebeswesen finden kann, das vielmehr seinen egoistischen Schein und seine Verschlossenheit behält. Erigena seinerseits zeigt entschieden weniger ethischen Charakter; von Liebe und Freiheit ist bei ihm so gut wie nicht die Rede, und so kann seine Spekulation ein bloßer Rückschritt gegen Maximus scheinen. Allein wenn er von der Liebe des Menschen, die Gott zum Zwecke hat, nicht redet, vielmehr von der Spekulation, die Gott zum Gegenstand des Genusses und der Seligkeit macht, so thut sich hierin nicht blos sehr bestimmt ein von Maximus verkanntes Moment des Ethischen auf, nemlich daß auch der Mensch Selbstzweck ist, sondern ebenso nach der objektiven Seite hin darin, daß nach ihm der wahre Mensch Gottes Zweck ist; denn damit ist, wenn auch weit nicht consequent und bestimmt genug, Gott an sich doch als die Liebe bestimmt, so daß dieses Höchste, was bei Maximus auf des Menschen Seite fiel, hier auf Gottes Seite zu stehen kömmt. Aber freilich weiß Erigena als solchen Zweck Gottes nur die Seligkeit des Menschen in der Contemplation zu bezeichnen und schweigt von des Menschen Liebe. Und so fehlt auch hier dem Zwecke (Gottes) der würdige Gegenstand, die an sich gesetzte Liebesthat Gottes ist noch nicht rein ethisch, und diß ist der Grund, warum auch Erigena trotz dem, daß er den Menschen zum Zwecke des erscheinenden Gottes macht, doch es nicht dazu bringt, die Welt vor dem Untergange durch ihre Vollendung sicher zu stellen. Denn nur durch den ethischen Charakter, die Freiheit, wenn er die Welt daran partizipiren ließe, könnte er ihr die ewige Unterschiedenheit von Gott in der Einheit mit ihm sichern und den göttlichen Causalitätsbegriff zur Wahrheit werden lassen.

Erigenas System hat unverkennbar eine emanatistische Grundlage. Dahin gehört der processus aus Gott, die unmittelbare Wesensgleichheit der Welt mit Gott, besonders aber der Gedanke der divisio, welche, je weiter sie fortschreitet, desto mehr von dem Einfachen, Göttlichen entfernt. [11]) Dagegen bleibt

[11]) Im Dedikationsschreiben an Karl den Kahlen, zu der von diesem

ihm die Seite des Emanatismus fremd, wonach die von der göttlichen Vollkommenheit sich entfernende Welt zu einer gottverlassenen Selbständigkeit deistisch fortschritte. Vielmehr hält er mehr platonisch an der übergreifenden Immanenz Gottes in der Welt auch als zerspaltener fest und läßt sie, sofern sie wirklich ist, stets in ihren primordiales causae begründet, ja in Gott enthalten und Gott sein. Eher als zur Lehre von jener Selbständigkeit der Welt, die seinem nicht ethischen Monismus absolut zuwider ist, läßt er sich zu dem Versuch hinreißen, die Getheiltheit, Sinnlichkeit, Sünde als bloßen Schein zu behandeln, der vor der wahren das Ganze umfassenden Contemplation schwinde und sich in die vollste ewige Harmonie auflöse. Da wird ihm dann für die wahre Betrachtung Dasjenige an jenem Allem, was von dieser Harmonie verworfen würde, zum Nichtseienden, Dasjenige daran aber, was doch ist, ist als gut und der Schönheit des Weltganzen dienend aufzufassen. [12]) Bliebe Erigena hiebei stehen, so würde bei solcher stets vorhandenen Apokatastasis jeglicher Fortschritt, jegliche Geschichte negirt, so wäre das Ethische, das er wenigstens in Form der wahren Erkenntniß noch als das allgemeine Ziel festhält, völlig in einen ewig in sich selbst kreisenden Naturprozeß versenkt. Allein von dieser Consequenz hält er sich im Ganzen ferne, sieht nicht blos die Erkenntniß noch als der Vollkommenheit und Befreiung bedürftig an — (was an sich wohl damit bestünde, daß in der Welt Alles in bester Ordnung sei und nur die Auffassung der Welt durch den Fehler der Vereinzelung zerrüttet), sondern auch die Getheiltheit und Sinnlichkeit, welche freilich es nie zu einer vollen Realität bringen kann, aber doch ein realer Mangel an der Lebensmacht der göttlichen Einheit in der Welt ist, muß nach ihm durch einen Prozeß überwunden werden, den wir nun kennen zu lernen haben.

---

verlangten Uebersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor v. Naz. sagt er: Man lerne von Maximus unter Anderem: qua ratione, quae sunt maxima multiplicatione, minima sunt virtute.

[12]) Eine gewisse divisio ist nöthig zum Erkennen (dem höchsten Gut). IV, 6. S. 178.

Einerseits zwar ist diese sichtbare Welt nur ein Accidens des Wesens, nur ein Schatten der wahren Gestalt, nur ein Echo der Stimme. Denn die wahre Welt ruht in dem Verbum; die primordiales causae, deren forma intellectualis, universalis das Wort ist, sind das wahre ewige Wesen der Welt, in das diese zurückkehrt aus dem groben sinnlichen Schein. Und da ligt die Frage des Schülers nahe (L. V, 24): sage mir denn, ob das Wort Gottes, in welchem die Ursachen aller Dinge auf ewige Weise bestehen, eingetreten sei in die Wirkungen der Ursachen, d. h. in diese sichtbare Welt oder nicht? Also: ob nicht auch die Menschwerdung zum Scheine werde, wenn die Sichtbarkeit als Schein behandelt wird? Der Lehrer antwortet zuerst: Wer die Menschwerdung läugnet, der ist der wahren Religion fremd geworden. Wie er das meint, wird durch seine Lehre vom Menschen deutlicher. Er sucht zu zeigen, daß der Mensch mehr als Schein sei. Er ist nach dem Bilde der Trinität gemacht (II, 23). Die Auszeichnung der menschlichen Natur ist, die Substanzen aller Dinge in sich zu vereinigen. In ihm ist alle sichtbare und unsichtbare Kreatur zusammengeschlossen, Geistiges und Leibliches, daher er die Werkstätte heißt und die Mitte von Allem; denn in ihm ist Alles enthalten, was auf Gott folgt, auch die Engel. Man kann so einen Augenblick meinen, Erigena nehme den Anlauf, um im Menschen auch für die materielle Natur eine Bedeutung, ohnehin aber die Stätte universaler Empfänglichkeit für das universale Prinzip des Logos zu gewinnen. Aber sofort lenkt er wieder ein. So hoch steht der Mensch nach seiner Integrität betrachtet, die das Paradies ist (IV, 15). Da ist ihm das Wort der Lebensbaum, da ist er in seiner Idealwelt, in seiner Heimath. Aber in diesem Paradies waren die Protoplasten nicht zeitlich. Den materiellen Leib hat der Mensch nicht ursprünglich, sondern erst durch die Sünde (IV, 13); die Sünde aber freilich ist nicht erst eine Zeitlang nach seinem irdischen Dasein geworden, sondern fällt mit dem Eintritt in die Welt des Getheilten zusammen. Die Erlösung muß ihm daher bestehen in der Negation dieses Abfalls, in der Umwendung der Wirkungen in ihre primordialen Ursachen, in der Aufhebung des Ge-

theilten (II, 14. S. 55. IV, 15. S. 197 ff.), diesem physischen Proceß.

Es steht also dem Erigena fest, daß dieses materielle, getheilte Sein doch nicht bloßer nichtiger Schein, sondern ein Schein ist, der eine Bedeutung und Macht hat, daher auch real überwunden sein will. Nur scheint eine Menschwerdung nach diesen Prämissen unmöglich, denn an der leiblichen Natur Antheil nehmend, müßte Christus auch in die Befleckung der Sünde eingehen. Aber auch überflüssig; denn diese Zurückführung in die causas primordiales scheint ein allgemeinerer kosmischer Proceß sein zu müssen, zu welchem Christi Menschheit nichts beitragen kann, vielmehr nur die allmächtige Gottheit des Wortes.

Gleichwohl läßt er den Lehrer auf obige Frage (V, 24) weiter antworten: Er hat Knechtsgestalt und die ganze menschliche Natur angenommen; in dieser aber subsistirt die ganze Welt. So hat das Wort Gottes, in welchem Alles gemacht ist und ursächlicher Weise besteht, nach seiner Gottheit sich herabgelassen in die Wirkungen dieser Ursachen, in diese sinnliche Welt, die menschliche Natur annehmend, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur enthalten ist. Und das ist deßhalb geschehen, um die Wirkungen der Ursachen, welche er nach seiner Gottheit ewig in sich trägt, nach seiner Menschheit zu retten und sie in ihre Ursachen zurückzurufen, damit diese in ihnen durch eine unaussprechliche Einigung erhalten würden. Stiege Gottes Weisheit nicht herab in die Wirkungen der Ursachen, so gienge auch die Ursächlichkeit unter; denn mit dem Untergange der Wirkungen bliebe auch keine Ursache, wie umgekehrt: denn das ist die Art solcher Verhältnißbegriffe, mit einander zu stehen und zu fallen (S. 252).

Hierin ligt der Gedanke: ohne die Menschwerdung drohte der Untergang der Welt der Wirkungen und dadurch auch der Ursachen. Wiefern aber? Hat er doch gelehrt, daß die effectus ewig bestehen in den causis primordialibus, in ihnen ihr wahres Wesen und Sein haben. Man könnte versucht sein, ihn so zu verstehen, daß ihm Christus nichts Anderes sei, als der Ausdruck des ewigen Verhältnisses, daß die effectus trotz des entgegen-

gesetzten Scheines ewig in ihren Ursachen ruhen, und diese sich ewig zu den effectus entfalten. Da wäre Christus nur Symbol einer allgemeinen und ewigen Wahrheit, der Einheit Gottes mit der Welt, vornemlich dem Menschen als der Mitte der Welt. Da sagte er dann nur: so gewiß wir als Christen glauben, daß das ewige Wort in Christus herniedergestiegen ist in die Welt der Wirkungen, und die Menschheit, in der das All ruht, ruhet in dem Worte, so gewiß ist auch daran festzuhalten, daß überhaupt das ewige Wort ewig mit der Welt der Wirkungen in Einheit ist und bleibt; und ohne dieses (ewige) Herniedersteigen der causae primordiales, deren Archetyp das Wort ist, in die Wirkungen, würden diese selbst Nichts sein. — Allein da wäre Christus nur eine sinnbildliche Figur für ein Philosophem, für ein allgemeines, unzerstörliches Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung; er hätte da keine Bedeutung für eine reale Erlösung oder Vollendung, weil die Welt eigentlich stets in ihren ewigen Urgründen wohl bewahrt wäre. Das kann aber schon deßhalb seine Meinung nicht sein, weil er doch die Getheiltheit und das materielle Sein als ein Uebel bezeichnet, wovon eine Erlösung Noth thut. Hat jenes Uebel, mit welchem Sünde gegeben ist, gleich nicht die wesenhafte Realität, wie die Idealwelt, so beweist ihm das doch nur, daß es überwindlich, nicht aber daß eine Erlösung von diesem Scheine nicht nöthig ist.

Nun ist freilich wahr, daß dem Erigena die Erlösung zumeist in der Weisheit, in dem spekulativen Wissen besteht. Aber doch muß auch dieses erst gewonnen werden (S. 282 ff.) und ist nicht von selbst da. Vielmehr ist zunächst sein Gegentheil Gegenwart.

Und hier ist nun der Punkt, wo er den Prozeß der Vollendung der Welt an Christi Person anzuschließen sucht. In dem Eingebornen Menschgewordenen ist zuerst individuell (specialiter) die ganze Welt hergestellt worden: am Ende der Welt wird sie in ihm allgemein und generell wieder hergestellt werden. Was er an sich speziell vollbracht, wird er an Allen vollbringen, nicht blos an den Menschen, sondern an aller sichtbaren Kreatur. Denn in seiner Menschwerdung hat das Wort Gottes keine geschaffene Substanz übergangen, keine unangenommen gelassen: die mensch-

liche Natur annehmend, hat er alle Kreatur angenommen. Folglich, wenn er seine angenommene menschliche Natur wieder hergestellt hat, so hat er alle sichtbare und unsichtbare Kreatur hergestellt. Nun hat er wirklich die ganze menschliche Natur annehmend, sie in sich ganz über alles Sichtbare hinaus in seine Gottheit verwandelt (convertit). Folglich hat er die ganze menschliche Natur, die er ganz annahm, ganz in sich selbst und ganz im ganzen Geschlechte gerettet (S. 252). Christi Menschheit ist ihm dabei nicht blos in der Art die Zusammenfassung des mundus, wie jeder Mensch, sondern in Christi Menschheit sind die primitiae der ganzen Menschheit (L. V, 27. S. 257). Die ganze Menschheit ist in ihm erhöhet und sitzend zur Rechten Gottes (II, 23. S. 72). Sie ist in ihm zu Gott geworden. Und das Eigenthümliche hat das Haupt der Kirche sich selbst vorbehalten, daß seine Menschheit der Gottheit nicht blos theilhaft oder deifizirt, sondern daß sie selbst Gottheit würde (verum etiam ipsa Deitas fieret). In ihm allein ist die Menschheit der Gottheit in Einheit der Substanz adunirt (S. 252).

Daß er damit die Menschwerdung wieder auflösen und nur das Verbum als das universale Prinzip der Vollendung hinstellen wolle, kann nicht behauptet werden, obwohl er nur deßhalb so wie wir sahen sprechen kann, weil ihm die eigentliche Hauptsache in Christus nur die Gottheit ist. Ebensowenig Gewicht darf aber auch auf sein Bekenntniß zur orthodoxen Lehre von zwei Naturen gelegt werden (L. V, 25—27). Denn dazu kann er sich höchstens bekennen für Christi irdisches Leben.

Aber auf welche Weise vermittelt nun Christus unsere Rückkehr in die primordialen Ursachen? Vor allem so, daß er wie gesagt in seiner Person diese Rückkehr in Gott auf die vollkommenste Weise zuerst vollbringt, in ihm aber urbildlich, ja prinzipiell schon die der ganzen Menschheit ligt. Sodann so, daß er hiemit auch für den Adunationsprozeß außer ihm zur vermittelnden Ursache ward. Das Wort Gottes war allen vernünftigen Wesen, den sichtbaren und unsichtbaren unbegreiflich, sagt er (L. V, 25. S. 252. 253), bevor es Mensch ward, aber in der Incarnation gleichsam herabsteigend ist es erkennbar geworden. Damit

ist aber auch das Urbild dessen, was wir sein werden, erschienen. Denn (II, 14. S. 55) wenn Christus, der Alles erkennt, ja der Verstand von Allem ist, in Wahrheit Alles, was er angenommen, geordnet hat: wer wird zweifeln, daß, was zuerst an dem Haupte geschah, zum Musterbild für die ganze menschliche Natur, auch nachfolgen werde in dem Ganzen?

Freilich bleibt hiebei noch immer unerledigt, wie denn Christus ohne Sünde in diese getheilte Natur und Welt habe eintreten und also Das leisten können, was wir so eben fanden. Erlöser kann doch nicht Derjenige sein, der selbst mit der Getheiltheit behaftet ist, wovon die Erlösung nöthig ist, sondern nur Der, in welchem keine Gespaltenheit mehr ist, der die differentia mystice in spiritum aufert (II, 14. S. 55 cll. V, 20. S. 243). Ligt darin nicht, daß nur der Erhöhete Erlöser ist, wie er auch Christus den zweiten Adam deßhalb heißen läßt, weil in ihm adunirt sei, was im ersten Adam in Zertrennung (z. B. des Geschlechts) gegangen war (L. IV, 20. S. 211)? Er geht auf die Frage nicht näher ein, wie Christus, wenn er selbst erst der Befreiung von der Getheiltheit bedurfte, jenes Musterbild für uns erkennbar habe darstellen können? Jedoch konnte er hier wieder an seiner Lehre von den göttlichen Theophanieen eine Stütze finden, die ihm um so näher lag, weil er dadurch auch mit jener seiner Auffassung der Welt im Einklange bleibt, wonach diese ganze Sichtbarkeit nur ein Echo der wahren Welt, nur ihr flüchtiger Widerschein ist. Das göttliche Wesen an sich ist für die Betrachtung schlechthin unerreichbar und kann auch in der Menschwerdung nicht ganz faßbar werden. Insofern Gott überwesentlich ist, kann er also allerdings nicht Mensch werden, am wenigsten eingehen in die Getheiltheit und Gespaltenheit, z. B. der Geschlechter. Das wäre eine Negation seiner selbst, ein Abfall von sich. Insofern also Christus an jener Getheiltheit noch partizipirt, insofern ist er noch nicht der vollkommene Gottmensch (Gott in ihm noch nicht Mensch geworden und der Mensch nicht Gott). In dem historischen Christus kann daher Gott nur in einer Weise sich offenbart haben, welche zugleich eine Negation davon ist, daß er wirklich in ihm hervortrete, d. h. er kann nur

in dem Bilde sich zeigen, welches einen Willen ausdrückt, für gegenwärtig zu gelten, zugleich mit der Forderung an die Menschen, durch das Bild sich anregen zu lassen, um in Negation des Bildes sich in das Bildlose oder Urbildliche zu schwingen. In keiner einzelnen Person und Gestalt kann Gott sich nach seinem Wesen offenbaren, also auch in Christi irdischer Erscheinung nicht: an ihr offenbarte das Wort nur, wie durch einen Reflex seiner selbst, daß Gott, nicht was er ist. Das offenbart nun freilich auch die sichtbare Welt überhaupt, sofern sie ihre Wahrheit nur im Ewigen hat, und er ist folgerichtig genug, die Theophanie in Christus in Eine Reihe zu stellen mit einer multiplex theophania, wodurch das Wort ohne Ende in die Erkenntniß englischer und menschlicher Naturen eintrat (L. V, 25. 26). Das geschichtliche Leben Christi hat aber nach ihm doch das Ausgezeichnete, daß es jenes Hinausgehen über die Theophanie ins Urbildliche durch Christi Geschichte selbst fordert und erleichtert. Denn sie gestattet nicht, seinen Begriff abzuschließen mit seinem zeitlichen Leben, das noch mit Vergänglichkeit behaftet ist; seinem irdischen Dasein folgte ja seine Auferstehung und Himmelfahrt, worin objektiv die Forderung enthalten ist, nicht bei seiner irdischen Erscheinung stehen zu bleiben, sondern ihn in seiner Wahrheit zu ergreifen, wonach er alles Endliche, Getheilte, Materielle überschritten und die ewige absolute Adunatio von Gott und der Kreatur vollbracht hat. Und so wenig er Christi irdischem Leben seines inneren ethischen Gehaltes willen eine wahre Bedeutung abzugewinnen weiß: es ist ihm doch in sofern vor Anderem eine bedeutsame Theophanie, als darin schon Vorandeutungen jenes übergeschichtlichen höhern Daseins vorkommen (z. B. das Wandeln auf dem Meer, die Verklärung), in das er stufenweise durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt eingehen sollte, und in das er ebenso stufenweise die Menschheit und die Natur erheben wird; denn er ist in seiner Vollendung selbst Gottheit geworden.

Der Einfluß des Erigena ist im Anfang des Mittelalters kein geringer gewesen. [13]) Für einen großen Theil seiner pan-

[13]) Z. B. in dem Lib. I Exceptionum c. 24, das dem Richard von St. Viktor zugeschrieben wird, heißt er Erfinder der Theologia.

theistischen Sätze war er durch den Pseudoareopagiten und Maximus gedeckt, die auch im Mittelalter in höchsten Ehren standen; besonders aber kam ihm zu Statten, daß die ältere, romanische Mystik des Mittelalters (sec. 12), sowie die davon fermentirte Scholastik noch eine ihm sehr verwandte Seite an sich hat, sowie, daß die erste Zeit der Scholastik überhaupt dem Platonismus befreundet ist. Erst 1209 wurde aus Veranlassung der Amalricianer das Hauptwerk des Erigena von der Pariser Universität verworfen.

2. Dem Anselmus ist Gott nicht blos das unendliche bestimmungslose Meer des Seins; dieses Meer der Unendlichkeit sucht bei ihm ein Centrum, wodurch Gott sich denkt und hat. [14])

---

[14]) Auch dem Anselmus freilich ist das Allgemeine überhaupt ein selbständig Wirkliches und das Einzelne wohl die Erscheinung, aber nicht die Realität desselben. Hasse, Anselm v. Canterbury 1852. II, 98. Auch Anselms Eintheilung der Wahrheit (des Wahren) l. c. S. 112 erinnert an Erigenas Divisio. Auch Anselm sagt: Es ist Ein Wort, mit dem Gott sich und mit dem er die Kreatur spricht S. 151. In ihrer Ursache ist die Wirkung noch Eins mit der Ursache. Im absoluten Geist seien die Dinge nicht, was sie in sich sind, sondern was er selbst ist. Erst ihr Heraustreten aus dem ewigen Grunde stellt sie dem absoluten Sein gegenüber, aber auch zugleich in das schwankende Werden, das sein Nichtsein immer in sich trägt und nur in sofern ist, als es jenem seinem wahrhaftigen Seyn nach und nahe kommt S. 152. Mit demselben Gedanken, womit Gott sich denkt (se ipsum), denkt er auch die Kreatur: denn er kann sich nicht denken, ohne sich auch als das zu denken, was er ist, Grund des Anderen, des in ihm Begründeten. Gehöre doch das Non-Ipsum, der Gedanke der Kreatur, zum Ipsum selbst, sofern in der Ursache die Wirkung noch nicht Wirkung, sondern selbst die Ursache sei. In Gott sind die Dinge noch nicht Dinge, sondern eine Bestimmtheit am (schöpferischen) Denken des Schöpfers. Von diesem Denken, der Conception der Welt sucht er aber den schöpferischen Akt der Verwirklichung der Welt zu unterscheiden, um ein wirklich Anderes zu bekommen. Aber freilich vergeblich, weil sie doch schon als Dasselbe von ihm gedacht sein muß, als was sie wirklich wird (l. c. S. 217. 218). Auch Hasses Vorschlag (S. 218—220) kann hier schwerlich ausreichen: man habe sich daran zu erinnern, daß

Das bedeutet ihm die Dreieinigkeitslehre, zu der er, vom Areopagiten und Erigena bestimmt abweichend, zurückkehrt. Als

---

dem Anselm Gott als Geist das Conkreteste, Sein, Leben, Denken u. s. f. sei, daher Gott die Totalität alles Seins umschließe und zugleich wieder diese Totalität des Seins in der Einheit seines Selbstes befasse. Denn wenn die Totalität jener Momente in ihrer unendlichen Fülle = Welt, Gott aber zu ihr die Einheit sein soll, so haben wir damit noch immer keine Verdoppelung des Seins, sondern Gott ist eben die Welteinheit und die Welt Gottes Pleroma. Mit den Kategorieen des Seins, des Lebens, des Denkens, wird man nie weiter als zu einem spielenden Unterschiede zwischen Gott und Welt kommen. Findet das göttliche Denken ewig die Welt schon vor in Gottes Sein (als Idealwelt bei Erigena), so löst sich nothwendig der Schöpfungsbegriff in das Sichdenken Gottes auf. Erst ein ethischer Gottesbegriff verwehrt es, im Sein Gottes unmittelbar auch schon die Totalität der Momente, die die Welt bilden und im Denken Gottes wie seine Selbstaktualisirung, so auch die Verwirklichung jener Momente seines Seins, d. h. der Welt zu sehen; erst durch ihn kann der Unterschied und die Einheit Gottes und der Welt verbürgt werden. — Auch an dem (erigenistischen) Uebergewicht des Erkennens über den Willen leidet das Mittelalter noch lange in seiner Theologie (s. u. 368 f.). Da das Erkennen sich auf das Sein Gottes richtet, nicht auf den auch Gottes Sein bestimmenden Willen, so bleibt Alles, auch die Schöpfung einseitig unter den Gesichtspunkt der Nothwendigkeit gestellt. Gott ist da nach der Nothwendigkeit seines physischen Seins Urgrund einer Welt, und wir können Gott gar nicht denken, ohne in seinem Sein — statt durch seinen Willen — die Welt gesetzt zu denken. Dem Anselm, welcher als allgemeinsten Zweck Gottes in der Schöpfung die Manifestation seiner Gedanken setzt, ligt es nahe, auch die Manifestation des Gedankens, welcher Selbstgedanke Gottes ist, zu fordern (l. c. S. 224). Allein das ist hier der Christologie nicht so günstig, als es aussieht. Jedes Weltwesen ist hier wesentlich nur Moment der Totalität; die Einheit aber kann nicht mit einem Momente der Totalität zusammenfallen. Anders wäre es erst, wenn Christus kein einzelnes Weltwesen, sondern nur die wahre allgemeine Menschheit selbst wäre, und wenn Christi Individualität, das ihn von Allen Unterscheidende, nur in seiner einzigen Verbindung mit dem Verbum läge. Hieran streift er de fide Trin. c. 2. l. c. S. 105.

Dreieiniger ist Gott ein Ipsum, und das ist für Anselm der Ausgangspunkt für den Hervorgang eines Non-Ipsum, der Welt. Aber er bleibt dabei, daß nur Gott alles Reale sei, die Welt aber, so weit sie ist, zu Gott gehöre.

3. Bei den Viktorinern, namentlich Richard, wurde die Trinitätslehre zum Stützpunkt für eine bestimmtere Unterscheidung in Gott, welche die Mittheilbarkeit Gottes mit seiner Selbstbehauptung in der Mittheilung vereinigen sollte. Richard wirft die Frage auf: Einerseits sind Macht und Weisheit als mittheilbar zu denken. Andererseits sind die Eigenschaften Gottes seine Substanz; Macht, Weisheit, Ewigkeit ist er selbst, Gottes Substanz aber kann nicht mittheilbar sein, denn es kann nichts Höheres als Gott und nichts Gott Gleiches geben. Wie stimmt nun beides zusammen? Er antwortet: es gibt eine individuelle Substantialität, und eine allgemeine. Die erstere ist unmittheilbar, gehört nur Einem zu. Was Gott zu Gott macht, oder seine singulare Substantialität ist unmittheilbar; dagegen das Allgemeine ist mittheilbar. Das Individuelle Gottes nun ist, daß er Weisheit, Allmacht, Liebe u. s. w. ist, nicht blos hat, während wir Weisheit nicht sind, sondern haben. Individuelle Substanz nun, ein Wesen sui generis, ist ihm Gott durch seine Dreieinigkeit. Die Allgemeinheit der göttlichen Substanz hat sich innerhalb Gottes durch den ewigen trinitarischen und in sich beruhigten Proceß zugleich zur individuellen von der Welt bestimmt verschiedenen Daseinsform, die unmittheilbar, obwohl abbildbar ist, zusammengezogen.[15]) So hat Gottes Persönlichkeit durch die Trinität in sich selbst ein Pleroma, über welches er mittheilend verfügt, ohne deßhalb sich selbst aufzugeben. Nie kann er sich selbst, das was ihn zum absoluten einzigen Geist sui generis macht, mittheilen, nemlich daß der Empfangende das Empfangene nicht nur hätte, sondern wäre. Solche Selbstmittheilung hat nur in der Trinität ihre Stelle.

Nun ist aber der Zug der mystischen Sehnsucht nach Gott damit nicht befriedigt, daß sie nur gleichsam an dem unper-

[15]) Richard v. St. Viktor de Trin. L. I, 15. II, 11—13. Ritter a. a. O. 3, 559.

sönlichen Wesen Gottes Antheil hat. Sie sucht Ihn selbst, sie will nicht blos in der Sphäre des Göttlichen bleiben, welche in verschiedenem Maße an Verschiedene sich mittheilend, die verschiedenen Wesenstufen begründet. Die altgriechische Mystik war wohl damit befriedigt, vor dem Ueberseienden ehrfurchtsvoll in mystische Schauung versunken zu schweigen, in Bewunderung und Anbetung des Geheimnisses Gedanken und Rede stille stehen zu lassen, und auch noch bei Erigena hat die Mystik noch mehr den Charakter des Wissens, der Theosophie. Aber von den Viktorinern an zeigt sich schon die mächtiger werdende Subjektivität darin, daß die Mystik die Bewunderung Gottes und seines überschwänglichen Wesens nur als Vorstufe ansieht, indem sie vielmehr Gott selbst genießen will. Der heilige Affekt dieser Mystik durchbricht die areopagitischen Schranken von der ewigen Ueberschwänglichkeit und Unmittheilbarkeit Gottes, sowie die Lehren von der Abhängigkeit der niedrigeren Wesenstufen von den höheren, durch welche allein das Göttliche niedersteige und sich zu einer Art von Gegenwart in seiner Erscheinung bringe. Jener Affekt strebt vielmehr mit jugendlicher Kraft und pocht gleichsam an der Thüre auch des göttlichen Geheimnisses, an dem Heiligthume seiner Einzigkeit; es ist ihm nicht blos um die mittheilbaren göttlichen Kräfte, sondern um Gott selbst zu thun, daß er sich ihm erschließe und zu genießen gebe. Aber wie gelangt das Subjekt dazu? In solchem Verlangen ist allerdings schon ein Gottesbegriff eingehüllt, der über die physische Erhabenheit Gottes hinaus ist. Denn nur persönliche Liebe kann mit solcher Inbrunst umfaßt werden. Allein andererseits steht ja dem Richard gerade fest, daß die Einzigkeit, gleichsam Individualität, das was in Gott das Höchste ist, das Verschlossene, Unmittheilbare sei. So bleibt dieser nach Gottes Genuß verlangenden Liebe nichts übrig, als zu sagen: durch solche Liebe könne und müsse der Mensch über sich selbst hinaus entrückt und entzückt werden in das göttliche Wesen, seine Vollendung vollbringt sich durch Ekstase, also durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine subjektive, mystische Transsubstantiation. Denn erst dann ist die feurige Gottesliebe befriedigt, wenn sie in Gottes Genusse,

gotttrunken aufgeht. [15a]) Und dazu ist der Mensch fähig, nicht durch seine von der Sünde geschwächte Kraft, aber durch Gott. [16])

Nüchterner war vor Richard Hugo gewesen [17]) und noch stärker war bei ihm die Subjektivität hervorgetreten. Mit der Frage über Gottes Mittheilbarkeit und Unmittheilbarkeit hat er sich nicht eingehender beschäftigt: er denkt Gottes Wesen mittheilbar. Aber vom Menschen sagt er nicht blos, daß er unendlichen Vermögens für Gott sei, sondern auch, daß er nur das werden könne durch Verdienst und Entwicklung wozu die potentia und virtus in ihm sei von der Schöpfungsgnade her. Wie er aber der objektiven Gnade und Mittheilung Gottes noch eine innere Bedeutung geben will, ist nicht deutlich. Hugo verhält sich ähnlich zu Erigena, wie Maximus zu dem Areopagiten. Es ist die Freiheit, es sind die erwachten tieferen ethischen und religiösen Bedürfnisse, welche den Hugo weder blos bei der sacramentlichen Gnade noch blos bei der speculativen Anschauung stehen bleiben lassen, — aber doch zu dem ererbten starren Gottesbegriff nur hinzutreten. Dagegen Richard von denselben tieferen anthropologischen Impulsen bewegt, ringt mit diesem Gottesbegriff, sucht ihn zu erwärmen, aber er erligt ihm und kommt statt der kirchlichen sacramentlichen zu jener mystischen Transsubstantiation. Wenn irgend etwas, so kann die Geschichte der Mystik im Mittelalter zeigen, sowohl daß es einer wirklichen Umgestaltung des Gottesbegriffes bedurfte als auch daß diese, um zu gelingen, mit einer weiteren Verinnerlichung des Lebens gleichen Schritt halten und aus noch tiefergehenden, bewußten Lebenserfahrungen resultiren mußte. Erst die evangelische Heilsgewißheit konnte der Anfang eines neuen Fortschrittes der Gottes- und Christuserkenntniß werden. Sie reifte heran durch den Fortschritt in der Erkenntniß vom Amte Christi.

[15a]) Er spricht von einem raptus, excessus etc. De contemplat. IV, 22.

[16]) Nach Albertus M. kann der Mensch Gott berühren aber nicht fassen.

[17]) Liebner, Hugo v. St. Victor 1832. Ritter a. a. O. Bd. 3, S. 507 ff.

Richards Mystik aber, deren ekstatische Art häufige Nachfolge fand, mußte nach Einer Seite sich völlig ähnlich wie Erigena zur Christologie verhalten. Der in der romanischen Mystik noch so stark nachwirkende antike, neoplatonische Gottesbegriff ließ in allen Offenbarungen Gottes, auch in Christus und den Sakramenten nur Bilder sehen, über welche hinaus in das Wesen sich zu schwingen oder entzückt zu werden die Aufgabe sei. So sucht diese Mystik Gott hinter seiner Offenbarung, im Geheimniß, in demjenigen Wesen, das doch wieder nach seinem eigensten Begriff unzugänglich verschlossen sein soll; in Demjenigen dagegen, worin er sich geoffenbart hat, glaubt sie Ihn nicht zu finden. Sie bleibt nicht mit Unrecht kalt bei dem Pompe der kirchlichen Theurgie, der Transsubstantiation der Elemente in den gegenwärtigen Gottmenschen, deren Kehrseite die ihr anstößige Verwandlung des Göttlichen in ein endliches, physisch gebundenes Ding ist. Sie verlangt nach einer innigeren Vereinigung mit Christus als der sinnlichen greifbaren, nach einer geistigen, und auf dem Boden des Geistes kann sie der Unendlichkeit göttlichen Wesens freien Spielraum gönnen, zumal sie nicht davor zurückschrickt, sondern sich darnach sehnt, in dem Meere dieser Unendlichkeit zu versinken. Ihr Sacrament ist der Genuß der überwältigenden Süßigkeit Gottes, welcher sich an das äußere Sakrament als an ein Bild anschließen kann, aber nicht daran gebunden ist. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß der Mystik gerade Das fehlte, was die Kirche besonders in den an Christi Stelle getretenen Sacramenten nur zu reichlich hatte, aber freilich nur durch ein höheres Princip mit dem wahren der Mystik hätte vereinigen können. Denn ebenso wichtig, wie die Geistigkeit und Freiheit Gottes, welche die Mystik vertritt, ist für das Bedürfniß der Frömmigkeit das Andere, daß „die Gnade sich finden läßt an einem Orte", daß Gott gleichsam seine physische Unendlichkeit negirt oder zusammenzieht, um für persönliche Menschen persönlich faßbar zu sein. Das letztere Bedürfniß weiß die Mystik nicht zu befriedigen, wie dagegen die Kirche in ihrer mittelalterlichen Sacramentenlehre zwar die Objectivität Gottes dem einzelnen Menschen nahe zu bringen, die Gnade sich in unablässigem Wunder für die Subjektivität immer wieder greifbar machen

zu lassen sucht, also von objektiver Seite her einer bedürfnißreichern Subjektivität mit neuen Mitteln entgegenkommt, aber ihr Ziel doch nicht erreicht, weil sie das Göttliche nicht in das Innere des persönlichen Geistes, sondern mehr nur in die äußere Natur desselben einzuführen weiß, d. h. weil ihr gerade das fehlt, worauf die Mystik einseitig und daher auch ohne Erfolg gerichtet ist. Das höhere Princip, welches die unendliche Geistigkeit vereint mit der Concretheit, ist der wahre Begriff der Persönlichkeit, oder die göttliche Liebe wie sie in Christus persönlich erschien. Durch sie wird sowohl das Bedürfniß der Mystik, Gott vor dem innersten Geiste gegenwärtig ja eigen zu haben, als das Bedürfniß der kirchlichen Frömmigkeit befriedigt, daß seine Unendlichkeit sich concentrire zur Faßbarkeit.

So wenig die Mystik des 12ten Jahrhunderts hiefür schon leistet, weil die Keime eines höhern Gottesbegriffes nur erst in ihrer Gottinnigkeit eingehüllt sind, so muß man doch sagen, daß sie ihm vorarbeitet, und so wenig sich von ihrem Gottesbegriffe aus für die Christologie ein Gewinn hoffen läßt, sofern unter dieser wirkliche Offenbarung des bildlosen Wesens zu verstehen wäre, so werden wir doch unten noch eine andere Seite dieser Mystik kennen lernen, welche wirklich Bedeutendes für die Christologie enthält, jenen früheren Gottesbegriff aber freilich hinter sich läßt.

Entschiedener windet sich die mittelalterliche Theologie von Erigenas und des Neoplatonismus Einfluß erst im 13ten Jahrhundert los. Sabellianismus und Subordinatianismus waren auch hier wieder die Stufen gewesen, durch welche die Reproduktion des Gottesbegriffes vom 11ten Jahrhundert an, (ähnlich wie zuerst sec. 3. 4.) sich vollbrachte. Der Hauptvertreter des Sabellianismus war Abälard gewesen. Der Subordinatianismus dagegen konnte zwar innerhalb der Kirche nicht mehr als nakter Arianismus auftreten, wohl aber theils sich hinter eine Art von Tritheismus verstecken, wie bei Roscellin, theils mit Sabellianismus verbinden, wie bei dem Abt Joachim von Floris (um 1200) der an Tertullians Trinität der drei Weltalter erinnert. Da sie aber die Christologie nur an wenigen unten zu besprechenden Punkten berühren, so verweilen wir hier nur noch

einen Augenblick bei Amalrich von Bena und David von Dinanto, um dann zu der Scholastik des 13ten Jahrhunderts überzugehen.

Es ist jetzt ziemlich anerkannt, daß Amalrich und seine Schule aus Erigena schöpfte, der mit ihr und mit den sabellianischen, sowie subordinatianischen Theorien des 12ten Jahrhunderts im Anfange des 13ten die kirchliche Verdammung erfuhr (vgl. besonders Concil. Lat. 1215 Mansi XXII, 981). Sein mystischer Pantheismus zog dreist die Consequenzen für Theorie und Praxis, welche ihn mit der Kirche in Collision bringen mußten. Sein Unterschied von Erigena dürfte darin bestehen, daß er schon bestimmter auf die Welt als die Wirklichkeit Gottes blickt, also des akosmistischen Hanges der bei Erigena noch mächtig ist sich mehr entschlägt, um an die Stelle der Versenkung der Welt in Gott bestimmter als Erigena in der Welt die Selbstverwirklichung Gottes zu sehen. Der erigenistische und von vielen Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck: Gott ist Alles, wendet sich hier, wo das Princip der Subjektivität sich schon kräftiger (auch in der Opposition gegen die kirchliche Objektivität) zeigt, schon in den andern um: Alles ist Gott, aber sensu eminenti: Der Mensch ist Gott. Dieser Satz ist freilich in dem des Erigena involvirt, aber daß er daraus entwickelt werde, dazu gehört eine völlig andere Stellung des Geistes zur Idee Gottes und zum Christenthum, als bei Erigena. Amalrich sagt zwar mit diesem: Gott sei das Wesen aller Dinge, und das Sein von Allem. Aber er will nicht bei der Beschauung des ewigen idealen Seins verweilen, sondern lehrt: Gott könne nicht in sich gesehen werden wohl aber in den Kreaturen, wie das Licht in der Luft. Die Ideen im göttlichen Verstande sind ihm nicht ewig, sondern sie haben das Werden in sich, sie schaffen und werden geschaffen. Er scheint also das Werden, die Endlichkeit in Gott selbst als eine Bestimmung seines geistigen Seins aufnehmen zu wollen. Damit ist dann auch die Welt nicht mehr Theophanie Gottes; der Pantheismus des starren Seins zu welchem Erigena noch immer hinweist ist in den Pantheismus des Processes verwandelt. Bei

einem leeren endlosen Proceß aber konnte Amalrich sich nicht beruhigen, es treibt ein theologischer Faktor in seinem Geiste. Daher sagt er weiter: Gott sei das Ende aller Dinge, denn alles werde in ihn zurückkehren um unveränderlich in Gott zu ruhen und Ein Wesen (Individuum) mit ihm zu sein. Daß er damit nicht eine Vernichtung meinen kann, erhellt aus dem Weiteren was uns von ihm aufbewahrt ist. Jeder Mensch müsse ein Glied Christi werden; Gott werde zu allen Zeiten Mensch, aber (wie es scheint) fortschreitend, als Vater in Abraham, als Sohn in Maria, während der heil. Geist täglich in uns Mensch werde. So ist ihm auch Gott allerdings im heil. Abendmahl gegenwärtig; doch wird er es nicht erst durch die Consecration, sondern diese spricht nur aus, was schon da ist, die Einheit Gottes und der Natur. Jene Rückkehr in Gott ist aber nach ihm nicht erst im Jenseits, sondern schon hier möglich. Wenn der Geist in vollkommener Liebe in Gott gerückt wird, so kehrt er aus sich in seine eigene ewige Idee in Gott zurück, verliert sich (d. h. sich als sinnlich Einzelnen) und gewinnt das wahre göttliche Sein, ist auch nicht mehr blos Kreatur noch sieht und liebt er Gott nur durch die Kreatur, sondern ist selbst der sichtbare und geliebte Gott d. h. es hat sich Gott in ihm incarnirt. [18])

---

[18]) Vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter Bd. 3, 1850. S. 182 ff. Mansi Concil. T. XXII, 1080. Dixit etiam, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. — Asserebat etiam Deum non videri in se, sed in creaturis sicut lumen in aëre. — Negabat idearum in mente divina aeternitatem. — Asseruit ideas quae sunt in mente divina et creare et creari. — Dixit etiam, quod ideo finis omnium rerum dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo incommutabiliter quiescant et unum individuum atque incommutabile in eo manebunt. — Amalricus cum suis sociis dicebat, nos esse naturalia membra Christi quia fingebat eandem animam Christi in omnibus bonis hominibus habitare. — Sic Deum locutum fuisse in Ovidio sicut in Augustino. — Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur. Hanc insaniam nisus fuit ponere Amalricus — spiritum rationalem, dum perfecto amore fertur in Deum, deficere penitus a se ac reverti in ideam propriam, quam habuit immutabiliter — in Deo.

Verwandt hiemit ist auch die Lehre des David v. Dinanto, daß Gott der Stoff (esse materiale) wie das Formprincip in allen Dingen sei. [19])

Der offener hervortretende, der Mystik entfremdetere Pantheismus und der widerkirchliche Ton dieser Männer war ohne Zweifel eine der Hauptursachen, daß mit Erigena und mit dem Neoplatonismus vom 13ten Jahrhundert an gebrochen wurde. Die aristotelische Philosophie trat ihre Herrschaft noch in der ersten Hälfte sec. 13 an.

4. Die Scholastik dieses Jahrhunderts sucht bestimmter dem Pantheismus sich zu entziehen und den christlichen Gottesbegriff zu gewinnen. Aber sie hängt doch in Thomas von Aquino mit den früheren Standpunkten in Form und Inhalt noch enge zusammen. Hatte Anselm aus dem Glauben heraus speculirt, Abälard dagegen das Wissen und Begreifen zum Fundament des Glaubens gemacht; hatte darauf Richard das übernatürliche mystische Schauen als das wahre Organ der Gotteserkenntniß aufgestellt, so stellt dagegen Thomas zwei einander ergänzende Erkenntnißarten zusammen, entsprechend zwei verschiedenen Wissensgebieten. Der eine Theil der Gotteswissenschaft ist beherrschbar von der Vernunft, dem begrifflichen Erkennen zugänglich; das ist natürliche Gotteswissenschaft, Metaphysik; Der andere höhere Theil übersteigt wesentlich die Vernunftkraft, ist für sie unerfaßbar, nur durch positive Offenbarung dem Glauben gegeben und durch Hinausgehobenwerden über sich selbst in Gottesgenuß oder Gottesschauung erreichbar. Also zwar nicht mehr alle wirkliche Gotteserkenntniß wird mit dem Areopagiten in jene mystische übernatürliche Schauung versenkt; die Welt wird nicht mehr als bloßer Schein oder als bloße Theophanie mit Erigena angesehen: der Geist hat schon ein ener-

[19]) Hahn a. a. O. S. 189. Er schrieb ein Buch de Tomis oder Divisionibus was an Erigenas Werk erinnert. Auch Werke arabischer Naturphilosophen und Commentatoren aristot. Werke von Avicebron und Algazel verbreiteten unter Aristoteles Namen pantheistische Sätze, daher das Pariser Concil i. J. 1209 den Aristoteles verdammte. Aber das Verbot wurde bald antiquirt.

gisches Bewußtsein des Seins und das kommt auch der Welt beides aber der Lehre von der Erkenntnißkraft des Geistes zu Gute. Aber das Höchste und Beste soll doch der Vernunft schlechthin unzugänglich, nur durch eine Art von intellectualer Magie erreichbar sein; und dieses Höchste, alle Begreiflichkeit Uebersteigende wird als der Zweck gedacht, wozu der Mensch geschaffen ist, so daß auch hier im Hintergrunde nur eine Vollendung, welche des Menschen Ende wäre, übrig bleibt. Ein Ineinanderarbeiten der beiden Erkenntnißarten in dem christlich erleuchteten Geist geht über den Gesichtskreis auch eines Thomas hinaus; und schon hieraus erhellt, daß Thomas in letzter Beziehung das Göttliche und das Menschliche nur als exclusive Größen zu fassen weiß. Wir wollen nicht dabei verweilen, wie mit diesem absoluten Supernaturalismus auf dem Erkenntnißgebiet auch der Prototyp für die Art gegeben ist, wie das Subjekt an der göttlichen Heilsgnade allein Antheil erhält, wie die magisch wirkende Gnade und die Transsubstantiation für diesen Standpunkt nothwendig sind. Auch welche Folgen sich hieraus für die Christologie, wäre sie erst neu zu formiren gewesen, ergeben hätten, leuchtet von selbst ein. Aber hier ist noch ein Blick auf die natürliche von Thomas mit besonderer Liebe ausgeführte Gotteslehre zu werfen, um zu sehen, welche Stellung zur Christologie sich auch von da aus ergeben muß.

Thomas läßt zwar die Welt nicht durch ein Leiden Gottes, wie der alte Emanatismus entstehen, auch ist sie ihm nicht unmittelbar schon mit Gottes Sein gegeben. Sie entsteht ihm durch den thätigen Schöpferwillen, ja er spricht dabei auch von Gottes Güte. Aber näher betrachtet ist dieser Wille ihm nicht die letzte Causalität sondern nur Durchgangspunkt und Werkzeug für eine hinter ihm liegende Ursache. [20]) Diese Ursache ist nicht die göttliche Liebe, sondern der göttliche Verstand, durch welchen der Wille in der Weise einer ihn beherrschenden Nothwendigkeit bewegt wird, dem gegenüber also der Wille doch wieder leidend

[20]) Vgl. H. Ritter a. a. O. Bd. IV, 286 ff. Anders Braniß, Gesch. d. Philosophie seit Kant. Erster Band, Einleitung S. 444 f.

ist. Dieser göttliche Verstand aber enthält als oberste Zweckeinheit nicht die Idee einer ethischen Welt: die Produktion dieses Gedankens wäre als ethische That nicht reiner Verstandesakt, sondern Akt der Liebe, und es wäre also vielmehr auf diese zurückzugehen gewesen; sondern der göttliche Verstand ist nichts als der lebendige Spiegel der Fülle und Schönheit des göttlichen Seins und Lebens. Ueber diese physischen und ästhetischen Kategorieen kommt Thomas nicht hinaus. Gott denkt und weiß die Welt, sagt er, indem er sich selbst denkt. In ihm ist nemlich ein unmittheilbares Wesen und ein mittheilbares. Indem Gott das Letztere denkt, denkt er nothwendig die Welt, und dieses Denken determinirt seinen schöpferischen Willen. Indem er nemlich sich mittheilbar denkt, denkt er ein Anderes, an das er sich mittheile, und das ihm dadurch ähnlich sei. Dieses Denken aber ist schöpferisch. Und da er in seinem Wesen alle möglichen Formen und Maße seiner Mittheilbarkeit denkt, so sind in seinem Sichdenken auch alle möglichen Arten der Wesenclassen gesetzt. Die Einheit all dieser Möglichkeiten, die Wirklichkeit werden, ist die Welt, in der der Mensch das Band zwischen der bloßen Natur und dem reinen Geiste ist. Die Weltwesen sind unter einander durch den verschiedenen Antheil an der göttlichen Realität verschieden, der sie constituirt. Von Gott, der freilich allein der ursprünglich Mittheilende ist, unterscheiden sie sich so nicht durch ihr substantielles Wesen; denn dieses stammt gleichsam aus der divisio der göttlichen Natur durch den Intellectus und nach dieser Seite ist der Unterschied nur ein quantitativer; Gott ist das absolute Quantum der Realität, die Weltwesen partielle Realitäten, die ihm nur ähnlich sind. Aber gerade diese quantitative Unterscheidung Gottes nicht blos von den Einzelwesen sondern auch von der Welteinheit ist auch wieder eine unübersteigliche Kluft zwischen Gott und zwischen der Welt, die nur dieser unvollkommenen Mittheilung ihr für sich Bestehen verdankt. Wäre die Mittheilung vollkommen, so wäre auf diesem Standpunkt die Welt selbst nicht mehr, sondern nur Gott: und doch ist diese unvollkommene Mittheilung auch als Ursache der Unvollkommenheit der Geschöpfe gedacht, die mithin, wenn sie nicht

die Idee ihrer Vollendung fallen lassen, jene vollkommene Mittheilung erstreben müssen, welche ihr Ende wäre. Sofern aber die Welt besteht, ist auch die Mittheilung Gottes nothwendig unvollkommen, Gottes Sein nicht adäquat, und selbst der Gedanke der Ergänzung des Einzelnen durch das Universum oder kirchlich ausgedrückt durch den mystischen Leib der Kirche kann da nur ein Palliativ sein. Noch weniger kann folgerichtig hier von einem vollkommenen Sein Gottes in Einem, Christus, die Rede werden. Was Anderes ist aber von dem Allem die Ursache, als daß der Gottesbegriff auch hier in der physischen Kategorie des unendlichen Wesens festgehalten ist, diese quantitative Unendlichkeit des Seins aber, die freilich für sich mit der Endlichkeit schlechthin incongruent bleibt, als Gottes höchste Herrlichkeit und innerstes Wesen vorgestellt ist? Die christliche Idee von Gott als der Liebe ist wohl im Glauben da; aber das Erkennen hat sie noch nicht zu ergreifen vermocht. Sie spielt herein in das Gebiet des sich immer mehr christianisirenden Denkens, denn sonst wäre auch nicht von Gottes Mittheilung die Rede; aber sie bewältigt nicht den antiken Gottesbegriff; und so bleibt es bei einer Zwittergestalt, — dem Gepräge der romanischen Kirche und Theologie.

Duns Scotus endlich macht allerdings insofern einen bedeutenden Fortschritt in seinem Gottesbegriff, als er den Willen Gottes nicht als etwas blos Werkzeugliches, durch Gottes Denken Determinirtes, sondern als das Primäre im Verhältniß zur Welt setzt. Auch ihm ist Gottes inneres Wesen schlechthin transcendent. Als trinitarischer ist er aber nach Scotus so in sich befriedigt, daß keine Nothwendigkeit des Denkens oder des Seins ihn zur Weltschöpfung determinirt, sondern es ist rein sein Wille, daß eine Welt und daß diese Welt ist. Dieser Wille aber hat keinen weiteren Grund. Es ist kein Gedanke der Weisheit, es ist kein Impuls der Liebe, der ihn bewegt, sondern wir haben bei dem positiven Factum stehen zu bleiben, daß Gott die Welt hat schaffen wollen, daß er das Sittengesetz, das er gab und nicht ein anderes aufgestellt hat, und nur das ist mit logischer Nothwendigkeit gegeben, daß wir, einmal von

ihm geschaffen, auch eine wesentliche Beziehung zu ihm haben, und ihm ähnlich sein sollen. Gott ist hienach in letzter Beziehung, im Verhältniß zur Welt nur die Willkür. Der Unterschied zwischen ihm und uns ist, daß er die absolute Willkür ist, und wir die relative, ihm, dem Herrn verpflichtete. Aber daraus folgt weiter, daß von einer inneren Wirkung des Geistes in uns, die nicht Negation unseres Wesens wäre, sondern dessen Verwirklichung diente, die Rede hier nicht sein kann, wie auch daß für eine absolute Selbstmittheilung Gottes an die Welt keine Stelle bleibt. Und obschon mit dem Willen wenigstens die Form für das Ethische gewonnen ist, so ist doch das Ethische selbst nicht als nothwendiger Inhalt dieses Willens gedacht; es hat hier sogar eine noch zufälligere Stellung als bei Thomas. Die absolute Form der Freiheit, deren Inhalt das Ethische sein müßte, ist zu solcher Selbstgenugsamkeit angespannt, daß sie zum Ethischen sich nur wie spielend verhält, in einer vermeintlich höheren, übersittlichen majestätischeren Sphäre ihr eigentliches Sein hat. Aber dieses angeblich übersittliche Sein, wenn auch als Wille gedacht, ist in Wahrheit vielmehr untersittlich. Der Wille als Willkür ist ebensosehr nur physisch, wie der von etwas Anderem als er selbst determinirte Wille des Thomas. [21])

Es erhellt zum voraus, daß die betrachtete Gotteslehre der Hauptrepräsentanten der romanischen Zeit der Christologie nicht eben sehr günstig sein konnte. Nicht minder aber auch, wie sie

[21]) Die Transcendenz des Gottesbegriffes, wie die Scholastik sie aufstellt, bildet eine solche Scheidewand zwischen Gott und Jesu, daß Letzterer nie im Stande ist, den ganzen Logos aufzunehmen, sondern dieser bleibt immer noch um so mehr außer Jesu, als, dem physischen Gottesbegriffe gemäß, auf die Unbegrenztheit und Unendlichkeit Gottes der Hauptaccent fällt. Duns Scotus und Albertus der Große stellt sogar die Aehnlichkeit zwischen dem Unendlichen und Endlichen in Abrede; vgl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Bd. IV, 197. 380 ff. 382. 273. Nach Thomas aber kann Christus folgerichtig nur der höchste Grad des Antheils an dem mittheilbaren Wesen Gottes, strenge gesprochen nicht das Gottsein zugesprochen werden. Vgl. auch Richard v. St. Vict. de Trin. I, 15. II, 11. 12.

in verschiedener Weise geeignet war, zu jenen falschen Surrogaten eines lebensvollen und wirksamen Bewußtseins von der Bedeutung der Person Christi Erlaubniß, Anlaß, Unterlage zu geben, endlich theils durch die Lehre von der Gnade theils von der Kraft oder göttlichen Natur des Menschen die Menschwerdung Christi fast entbehrlich zu machen und ihre reale Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Kirche herabzudrücken. [22])

Treten wir nach dieser Einleitung in die Geschichte der scholastischen Christologie selbst ein.

---

[22]) Die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes wird daher nicht zufällig von den meisten Scholastikern in Abrede gestellt, selbst von Thomas, wie denn das Pantheistische in seinem System theils der Menschwerdung Gottes vorgreift, theils sie entbehrlich macht. Gottes Gnade hätte auch ohne Menschwerdung an sich dasselbe erreichen können, was durch sie.

Dritter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Der Nihilianismus und seine Bekämpfung.

Die Geschichte unseres Dogma zeigte schon bisher, daß um des Uebergewichtes der göttlichen Seite in Christus willen seit dem 5. Jahrhundert ein sich allerdings immer verfeinernder Doketismus die Idee des Gottmenschen unablässig bedrohte, und vornemlich nur mit Hülfe des Abendlandes niedergehalten wurde, welches bei der Feststellung der Zweiheit der Naturen und deren Durchführung in einer Zweiheit von Willen, Thätigkeiten und Wirkungsweisen immer das entscheidende Wort sprach, so daß der Adoptianismus nach dieser Seite nur eine Uebertreibung der abendländischen Orthodoxie zu nennen ist. Aber vom 9. Jahrhundert an gewahren wir, wie das Abendland demselben Zuge zur Verflüchtigung der menschlichen Seite, den es im Morgenlande stets bekämpft hatte, verfällt. Wenn der Adoptianismus die alte abendländische Richtung auf die Zweiheit folgerecht fortzubilden gesucht hatte, so hat die abendländische Kirche, indem sie ihn von sich wies, mit den Consequenzen unbewußt schon auch die Prämissen zu bekämpfen begonnen, daraus sie floßen.

Es ist freilich nicht der alte Doketismus oder Eutychianismus oder Monophysitismus, dem sie verfällt; die Verwerfung der alten Häresen wird vielmehr traditionell fortgeführt. Aber das Lebensinteresse der Frömmigkeit wirft sich wie gezeigt auf Surrogate Christi, die

ihm wesentlich nur die Bedeutung des Logos in vergangener Menschwerdung für die Frömmigkeit übrig lassen.

Anzeichen davon, daß die menschliche Seite Christi für das Mittelalter zurücktritt, liegen im Allgemeinen schon in der großen Bedeutung, welche die areopagitische Mystik im Abendlande seit Erigena gewann und auch behielt, als Erigenas Autorität schon verdächtig geworden war; ferner in dem, was wir bereits über die älteste Mystik des Mittelalters, namentlich die der Viktoriner gefunden. Es bleibt uns nun aber noch die eigentliche kirchliche Scholastik zu betrachten übrig.

1. Peter der Lombarde behandelt die Christologie im dritten Buch seiner Sentenzen (Distinct. I—XXIII) in ziemlich genauem Anschluß an den Damascener. Das ihm Eigenthümliche, bei dem wir stehen bleiben, kann schon eine Probe der scholastischen Kunst abgeben, in Aufwerfung neuer oder Beantwortung alter Fragen, die wenig religiöses Interesse herausfühlen lassen, Scharfsinn und Verstand zu beweisen. Er meint, die Menschwerdung hätte auch durch den Vater und den heiligen Geist geschehen können; es sei nur angemessen gewesen, daß derselbe durch den die Welt ward sie auch erlöste, wie auch angemessener die Sendung dessen sei, der von einem Andern als dessen, der von Keinem ist. „Der Sohn wird gesandt von dem, von dem er geboren ist“ (worin unzweifelhaft etwas von Subordinatianismus latitirt). Andere Gründe sind ganz formal, z. B. damit nicht, wenn der Vater oder Geist der Menschensohn würde, der, welcher Vater ist in der Trinität, Sohn würde in der Offenbarungswelt, und so diese und jene ihre Correspondenz verlören (Distinct. I). Die menschliche Natur, die der Sohn annahm, ist nicht blos eine Eigenschaft, sondern eine Natur, Leib und Seele umfassend, oder die Substanz der Menschheit. Nun ist freilich der Leib und die Seele nicht Eine Substanz, sondern jede Person hat zwei Naturen oder Substanzen, die leibliche und die geistige, aber das Eine Wesen der Menschheit, zu welchem jenes beides gehört, hat er angenommen. Er nahm dieses so an, daß seine Menschheit aus der Jungfrau, durch den heiligen Geist gereinigt, frei von aller Befleckung der Sünde war, nur daß die der Menschheit anhaf-

tende Strafe, vermöge seines Willens, zurückblieb. Auch die Jungfrau hat der heil. Geist vorher ganz von der Sünde gereinigt und selbst vom Zunder derselben befreit, nach den Einen durch Vernichtung, nach Andern durch solche Minderung, daß sie nachher nie in den Fall kam zu sündigen, wie auch der heil. Geist in ihr die Kraft ohne männliches Zuthun fruchtbar zu werden vorbereitete (Dist. III). Ob er wohl dem Fleische nach in den Lenden Adams und Abrahams war, so hat er doch, wie Augustin lehrt, nicht in Adam gesündigt; denn er stammt von ihnen nicht in Folge der Concupiscenz des Fleisches; in dieser Beziehung war er nicht in den Vorvätern.

Die Thätigkeit des Sohnes bleibt freilich in der Menschwerdung die Hauptsache, aber sie schließt die des heil. Geistes nicht aus, so wenig als die des Vaters. Die Werke der Trinität sind nach Augustinus untrennbar. Christi Menschheit ist aber nicht aus der Substanz des heil. Geistes; er kann auch nicht Sohn desselben genannt werden, obwohl er durch ihn in sofern ward, als durch ihn aus Maria der Stoff zubereitet wurde für die Einigung mit dem Worte (Dist. IV).

Länger verweilt er bei der Frage, ob des Sohnes Person oder Natur die Menschheit angenommen, sei es die Person derselben oder die Natur (s. o. S. 188). Leicht sei die Antwort in sofern, als weder des Sohnes Natur noch Person eine menschliche Person angenommen habe, vielmehr des Sohnes Person habe die menschliche Natur sich angeeignet. Aber die Frage bleibe übrig, ob auch die Natur des Sohnes die annehmende war, und sie sei unentschieden; das 6. und 11. toletanische Concil (i. J. 597 u. 653) entscheide sich dahin, daß allein der Sohn und nicht die Trinität den Menschen in die Eigenthümlichkeit seiner Person, nicht aber in die Einheit der Natur, die der ganzen Trinität gemeinsam ist, aufgenommen habe. Die göttliche Natur sei die Einheit in der Dreieinigkeit, diese Einheit habe die Maria nicht geboren, sondern nur den Sohn, obwohl die ganze Trinität bei der Bildung des angenommenen Menschen mitwirkte. Augustinus dagegen scheine die Natur, die auch dem Vater zukömmt, als Mensch geworden zu denken. De trini-

tate lib. I. cap. VII, 11 sage Augustin: Christus sei, Knechtsgestalt annehmend, unter sich selbst erniedrigt; denn er habe die göttliche Gestalt, in der er dem Vater gleich war, in ihr nicht verloren. Diese göttliche Gestalt müsse die Fülle der göttlichen Natur sein, und ähnlich spreche Hilarius und Hieronymus. [1])

---

[1]) Diese Frage war auch zwischen Roscelin und Anselm um 1092 zu einer ausführlichen Verhandlung gekommen. Roscelins Nominalismus forderte Tritheismus, den er dann theologisch durch die Behauptung rechtfertigen wollte: wenn man die Personen in der Trinität nicht als tres res per se (separatim) oder als drei Individuen ansehe, sondern sie mit einer gemeinsamen Natur denke, so müßte auch Vater und Geist Mensch geworden sein. Daher sei zu sagen, die drei Personen seien nur Eins in Macht und Willen (Zwecken); denn nur so sei es möglich, daß allein der Sohn Mensch ward. Aehnlich Gilbert de la Porret. Anselm nun verwirft den Tritheismus; die drei Personen seien nur drei Relationen in Gott (wie später Innocentius III. Epistol. T. 1. Paris. 1682. S. 544 zweifelt, ob auf die drei Personen nomina propria anwendbar seien. Die Kirche lehre numerisch Einen Gott; die Einheit der Personen bestehe nicht blos in der Zugehörigkeit zu Einer Gattung (sei nicht blos generisch), sondern sie wolle eine vollkommene Einheit, die Gott eben durch die Dreiheit der auf einander bezogenen zusammengehörigen Personen sei). Auf jene Instanz Roscelins aber antwortet Anselm: für Roscelin, der den ganzen Gott in drei Individuen theile, wäre es gerade behufs wahrer Menschwerdung Gottes nöthig, daß alle drei Personen Mensch würden; für die Kirche nicht, weil sie in dem Sohn einerseits durchaus denselben Gott ganz sieht, wie im Vater, andererseits aber doch in einer andern Relation, oder weil sie Unterschiede in dem Einen Gott hat, so daß nicht alles, was dem ganzen Gott im Sohn zukommen muß, auch dem Vater zukommen müßte. Anselm geht aber noch weiter. Er sagt, es sei auch nicht möglich, daß der Vater und der Geist zugleich Mensch würden mit dem Sohn. Sie könnten es nur um der gemeinsamen Natur willen. Aber die Kirchenlehre lasse ja die Incarnation nur als eine Einheit der göttlichen und menschlichen Person gelten; auf die göttliche und menschliche Natur also beziehe sich die Incarnation nicht. Die göttliche Person sei Mensch geworden, sei Eine Person mit der aufgenommenen Menschheit, aber nicht die Natur. Sonst hätte sich die Gottheit in die Menschheit verwandelt und umgekehrt. So entscheidet sich also Anselm dafür,

Er selbst nun entscheidet sich dafür: des Sohnes Person habe die menschliche Natur angenommen, aber auch die göttliche Natur habe sich mit der menschlichen in dem Sohne geeinigt und sie sich angeeignet. Zwar die beiden Personen, Vater und heil. Geist,

---

daß nicht die göttliche Natur des Sohnes Mensch geworden sei, sondern die Person; eine Behauptung, deren Consequenzen ihm offenbar noch nicht vor Augen stehen. Er schließt damit: wenn nun aber nur die göttliche Person und nicht die Natur bei der Menschwerdung betheiligt sei, so könne man offenbar nicht mehr davon reden, daß die drei Personen Mensch geworden seien in Christus, es wäre denn, daß mehre Personen Eine Person werden könnten (vergl. Hasse Anselm II, 291 — 305). Im folgenden Jahrhundert nennt auch Abälard das Besprochene als eine Streitfrage, Autoritäten für und wider werden in seiner Schrift Sic et Non aufgeführt. Der genannte Gilbert will Gottheit (Wesen, Natur Gottes) von Gott unterscheiden, und nicht jene Mensch werden lassen, sondern nur Gott, d. h. die Person und zwar des Sohnes (vergl. Baur II, 516. 517).

Wie an diesem Punkte die Christologie von dem Streit zwischen Realismus und Nominalismus gleich bei seiner Entstehung berührt wird, so auch, wie schon Anselm sieht, noch an einem andern (Hasse, a. a. O. S. 105. Anselm de fide Trin. c. 2). Er sagt: wer nicht weiß, daß der Mensch etwas ist, auch abgesehen von den Individuen, der wird, wenn er von dem Menschen reden hört, immer nur eine einzelne Person sich vorstellen, und wie will Der den Satz verstehen: daß der Logos den Menschen angenommen, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person. Der Nominalismus mußte auf die Persönlichkeit der menschlichen Natur dringen, weil er das gemeinsame Menschliche, das Generische nicht als real, sondern nur als subjektives Produkt ansah, die Realität der Menschheit Christi nur mit ihrer Individualität hatte. So jedoch nur in den roheren Anfängen des Nominalismus, wo sich die platonischen Universalia ante rem und die nominalistischen post rem schroff gegenüber standen. Später hat auch der Nominalismus sich zu universalia in re bekannt und darin mit Recht gerade eine Steigerung der Bedeutung der Individualität gesehen. — Man sieht aus dem Gesagten zugleich, wie der Realismus zu der oben angeführten Ansicht kommen konnte, daß Christi Menschheit nur die allgemeine menschliche Natur, ohne irgend welche Besonderheit sei; — was für eine mystische Christologie benützt werden konnte —; dieses nemlich so lange, als man

haben die Knechtsgestalt nicht angenommen, aber die göttliche Natur sei damit nicht von der Menschwerdung ausgeschlossen.[2]) Wenn Kirchenlehrer sagen: Das, was dem Sohn eignet, aber nicht, was der Trinität gemeinsam ist, hat einen Menschen angenommen, so sei das so zu verstehen: nicht gleichmäßig in den drei Personen, sondern eigentlich nur in der des Sohnes habe sich die göttliche Natur mit der menschlichen geeinigt. Das sei auch die Meinung des Damasceners (L. III. cap. VI). Er wolle sagen, die Fülle der göttlichen Natur und nicht blos ein Theil sei in der Person des Sohnes geeint mit der Menschheit. Doch meint er: der Ausdruck, „die göttliche Natur sei Fleisch geworden," unterbleibe besser. Jeder einzelne Mensch habe ja auch die ganze

---

Persönlichkeit und Individualität nicht unterscheidend mit jener auch diese der Menschheit Christi glaubte absprechen zu müssen. Da konnte dann auch die Frage entstehen, die Innocentius III. a. a. O. S. 545 aufwirft, ob der Menschheit Christi ein Eigenname zukomme? Der Realismus wäre über diese Frage für Christus erst hinausgekommen, wenn er in Christi Menschheit nicht blos das allgemein Menschliche, welches nach Abstraktion von den Individuen übrig bleibt, sondern die verwirklichte wahre Idee der Menschheit gesehen hätte, die weit mehr, als in der adamitischen Menschheit zum Vorschein kommt, in sich enthält; denn da hätte die Menschheit in Christus zugleich eine Einzigkeit und daran ihre Individualität gehabt. Sie wäre dann freilich eine Erscheinung, zu der die Idee der Menschheit, wie sie in der göttlichen Conception lag, ewig tendirte. Ihr Erscheinen in der Wirklichkeit einer Person läge so ewig in der Weltidee. Indem aber an diesem Punkt eine historische Persönlichkeit in der göttlichen Idealwelt selbst gründete, und ein constitutives Moment derselben bildete, wäre die platonische Idealwelt für die die Personen Accidentien sind an einem entscheidenden Punkte durchbrochen; sie müßte sich nun insgesammt in einen göttlichen Rathschluß umwandeln, der Personen, Geschichte und einen ethischen Organismus von Personen statt der unbeweglichen, abstrakten Ideen Platons zum Inhalte hat. Wir werden bald sehen, daß schon sec. 12 eine Richtung diesen Weg einschlägt (s. u. S. 389 ff.)

[2]) Das Later. Concil v. J. 1215 (Mansi XXII, 981) braucht sogar den Ausdruck: Unigenitus Dei filius J. Ch. a tota Trinitate communiter incarnatus.

menschliche Natur in sich, und doch könne von ihm etwas gelten, was von Andern nicht. Ein Grund, der freilich ziemlich tritheistisch klingt, sofern hier verfahren wird, als wäre die Einheit in Gott nur die generische, wovon er sonst sehr weit entfernt ist. Würde er dagegen die göttliche Natur realistisch als das den Personen Gemeinsame auch hier festhalten, so müßte er, um nicht auch Vater und Geist wenigstens ihrer Natur nach als Menschgeworden zu bezeichnen, mit Anselm die Menschwerdung auf die Person des Sohnes ohne seine Natur beschränken. Was wäre dann aber eigentlich durch die Menschwerdung der Menschheit zu Gute gekommen, wenn doch die ganze Fülle des göttlichen Wesens in der Natur ligt, diese aber bei der Menschwerdung nicht betheiligt wäre? Eine Person ohne ihre Natur ist leer, inhaltslos — die Menschwerdung Gottes ist da ein bloßer Schein geworden. Die Schwierigkeit ist also nicht gelöst. Er fügt bei: die göttliche Natur hat die menschliche zwar angenommen, d. i. die menschliche Gestalt mit sich geeinigt, aber nicht zur Eigenthümlichkeit und Einheit mit der göttlichen Natur. Die Naturen blieben in ihrer Eigenthümlichkeit, und so kann man nicht sowohl sagen, die göttliche Natur sei Mensch geworden, als: der Sohn Gottes. Eine menschliche Person aber nahm er nicht an. Denn jenes Fleisch und jene Seele war noch nicht in eine Person vereinigt, sondern sie wurden erst unter einander geeinigt in demselben Nu, da sie mit dem Worte geeinigt wurden. Mithin bestand noch keine Person aus Leib und Seele, sondern eine Person wurde erst durch die Annahme. Was das Wort annahm, das war nicht eine aus Seele und Leib zusammengesetzte Person und das Wort empfieng keine menschliche Person, sondern Leib und Seele empfangend, hat es sie unter einander und mit sich selbst geeint, und indem es sie einigte, empfangen. Aber wie ist, das wäre die Hauptfrage, dieses Empfangen und diese Einigung zu denken? Diß führt ihn nun (Dist. VI) auf jene Erörterung, die ihm den Vorwurf des Nihilianismus zugezogen hat (Dist. VI. VII).

Er untersucht, was denn die Menschwerdung des Sohnes Gottes bedeute, und was als ihr Resultat zu bezeichnen sei? Nach seiner Art befragt er „die Weisen“ der Vorzeit und

Gegenwart und theilt die Ansichten in drei Klassen. Die erste, die wir am besten die des Cyrill von Alexandrien nennen können, hat ihren adäquatesten Ausdruck darin, daß nicht blos Gott Mensch, sondern eben dadurch auch der Mensch Gott geworden sei. Hienach hätte Gott angefangen, ein menschliches Vernunftwesen zu sein, das er zuvor nicht war; und jenes menschliche Vernunftwesen fieng an Gott zu sein, nicht von Natur, noch durch Verdienste, sondern durch Gnade, so daß in Christus die Menschheit prädestinirt war, Gottes Sohn zu sein. Nach dieser Auffassung ist in Christus die Menschheit übergegangen in das Sein Gottes, ohne darin unterzugehen; und zwar dadurch, daß die Gottheit sie sich aneignete und zu einem Momente ihres eigenen Seins machte.

Die zweite Auffassung ist der Sache nach die herrschende kirchliche, besonders von Joh. v. Damaskus vertreten. Nach ihr ist der Sinn des Satzes, „Gott ist Mensch geworden“ dieser: Gott hat angefangen in zwei Naturen seine Subsistenz zu haben, oder aus drei Substanzen: Leib, Seele, Gottheit zu sein; der Sinn des Satzes: „der Mensch ist Gott geworden“ aber: Jesus Christus ist nur Eine Person, einfach vor der Incarnation, nach ihr zusammengesetzt aus Gottheit und Menschheit. Da nun die Person keine andere ward als zuvor, sondern diese selbige Person, die einfach war, nun auch zur Person des Menschen geworden ist, so kann auch gesagt werden, der Mensch ist Gott geworden. Nicht jene Person ist geworden, sondern sie ist nur auch zur Person des Menschen oder zusammengesetzt geworden. Diese eine Person, sofern sie vom Vater und Geist unterschieden ist, hatte die charakteristische Eigenthümlichkeit der göttlichen Sohnschaft des Wortes Gottes gebildet; sie bildete auch die charakteristische Unterschiedlichkeit der Menschheit, wodurch diese verschieden ist von der Mutter und den übrigen Menschen; beide Naturen bleiben in Christus aufbewahrt, nach der Einigung aber nicht wie besonders gelegte Theile, sondern als unter sich geeint zu einer zusammengesetzten Hypostase. Das ist eine substantielle, d. h. wahre Einigung, obwohl nicht aus den zwei Naturen eine dritte Eine zusammengesetzte Natur wurde, sondern sie sind nur

geeint zu der einen zusammengesetzten Person des Sohnes Gottes, das Kreatürliche blieb kreatürlich und das Unkreatürliche unkreatürlich, das Sterbliche sterblich, das Unsterbliche unsterblich, und ebenso das Umschriebene und das Unumschriebene.

Als dritte Ansicht führt er diejenige an, welche nicht blos in Abrede stellt, daß göttliches Sein zu menschlichem geworden sei und umgekehrt, sondern auch, daß eine aus den Naturen zusammengesetzte Natur wurde, ja daß überhaupt in der Menschwerdung ein Mensch oder eine Substanz aus Leib und Seele, zusammengesetzt oder geworden sei. Die Einigung habe nicht bewirkt, daß aus zweien oder dreien (Leib, Seele, Gottheit) Eine Natur oder Person ward oder zusammengesetzt wurde, sondern daß mit Leib und Seele als einem Gewande (indumentum) das Wort Gottes bekleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemessen zu erscheinen. In die Einheit seiner Person nahm hienach Christus jenes Beides nicht so auf, als ob jenes Beides oder ein aus ihnen zusammengesetztes Wesen eine Person mit dem Worte, oder selbst Wort geworden wäre, sondern nur sofern durch den Zutritt jener zwei keine Mehrung der Personenzahl eintrat, und weil des Wortes Person, die zuvor ohne das Gewand war, durch dessen Annahme weder getheilt noch verändert ward, sondern unverändert eine und dieselbige blieb. Nach dieser Ansicht sei Gott nur besitzweise oder nach der Gestalt, die er annahm, Mensch geworden, secundum habitum, eine Formel, die an sich manchfaltigen Sinnes, immer etwas bedeute, was zu einem Andern erst hinzutritt, ihm zufällig ist, so daß dieses auch könnte ohne dasselbe sein, möge es nun durch sein Hinzutreten eine Veränderung ausüben oder erleiden, oder nur das Eine von beiden, oder keines. Hier habe es den Sinn, daß das hinzukommende Zufällige verändert werde nicht in seiner Natur, sondern eine andere Gestalt und Form annehme, wie ein Kleid abgelegt nicht dieselbe Gestalt hat, die es annimmt, wenn es angezogen ist. Indem der Sohn einen wahren Menschen, d. h. einen wahren Leib und eine Seele annahm, ward seine Gestalt (habitus) als ein Mensch erfunden, d. h. einen Menschen habend, ward er als ein Mensch erfunden, der er nicht war für sich,

sondern für die, denen er in der Menschheit erschien. Und das sei der Sinn des Wortes: Gott ward Mensch, wie um des annehmenden Gottes willen gesagt werde: es ward der Mensch Gott. So ward Gott Menschen ähnlich, nicht in einen Menschen umgestaltet, sondern angekleidet mit einem Menschen, den er einigermaßen mit sich vereinigend und sich gleichmachend, mit der Unsterblichkeit vermählen sollte. [3])

Die erste dieser drei Klassen, die am Meisten mit Energie die Idee realer Gottmenschheit erfaßt, fertigt er ziemlich kurz (Dist. VII) mit der Bemerkung ab, wenn jene Substanz angefangen hätte, Gott, Gott aber sie zu sein, so hätten wir eine Substanz, die nicht immer Gott war, so wäre eine Substanz Gott, die nicht göttliche Substanz ist, so wäre Gott etwas geworden, was er nicht immer war; denn das Gewordensein bezeichnet ein zuvor nicht Gewesensein. Aber auch gegen die zweite Auffassung macht er allerlei Einwendungen; vor Allem die, daß wenn die Person Christi zusammengesetzt wäre, Gott und der Mensch Theile dieser Person heißen müßten; wäre nun aber der Sohn nur ein Theil dieser Person, so wäre der Sohn Gottes vor Annahme der Knechtsgestalt blos ein Theil und nicht ganz und wäre gewachsen durch den Zutritt der Menschheit zu seiner Gottheit. Ist nun aber der Sohn Gottes nicht ein Theil der Person Christi, so scheint auch nicht gesagt werden zu können, daß diese Person aus Gott und Mensch bestehe oder zusammengesetzt sei. Das geben Manche zu, fährt er fort, und sagen: Allerdings treten die Theile eines Ganzen mit dem Erfolg zusammen, daß aus ihnen Etwas, was nicht war, constituirt wird, was hier nicht gelten könne, aber diese Unio sei nicht nach Art einer Vereinigung von Theilen zu denken, sondern ein Geheimniß. — Endlich führt er (Dist. VI) für die noch übrige dritte Ansicht positiv an, daß wenn Gott wesentlich Mensch oder der Mensch Gott wäre, so würde, wenn Gott den Menschen im weiblichen

---

[3]) Dist. VI. verum hominem suscipiendo habitus (ejus) inventus est ut homo, id est, habendo hominem inventus est ut homo non sibi sed eis, quibus in homine apparuit.

Geschlecht angenommen hätte, was er konnte, das Weib wesentlich Gott sein und umgekehrt. Gegen diese dritte Ansicht, welche das Band der Unio wesentlich lockert und der Menschheit nur die Bedeutung einer wenn auch andauernden Theophanie gibt, ja ausdrücklich bekennt, daß nach ihr der Sohn nicht sich selbst als Menschen gewußt habe, sondern nur für die Menschen Mensch gewesen sei, führt er keinerlei Gründe an.

Mit dieser Auffassung hängt enge zusammen, daß er nur nach der menschlichen Natur Christus Mittler sein läßt. [4]) Da nemlich die Menschheit für den Sohn Gottes etwas Zufälliges ist, das in keiner Weise zu einer Bestimmtheit seiner Person wird, sondern nur sein Erscheinen für Andere zum Zwecke hat, ja da Gott anders als durch die Erscheinung in einem Menschen hätte helfen können, wenn er nur gewollt hätte (Dist. XX) so ist die menschliche Natur ihm nur ein selbstloses Ding und zufälliges Mittel. Die göttliche Natur aber bringt er mit der menschlichen, ihrem Gewande, nicht so innig zusammen, daß die mittlerische Bedeutung derselben auch auf die mit ihr geeinte göttliche Natur sich beziehen könnte. Diese vielmehr bleibt für sich, und mit dem Sohne Gottes, wie mit dem Vater und heiligen Geiste sind wir versöhnt; durch den Sohn Gottes aber nur so, wie auch durch den Vater und den heiligen Geist. Die ganze Dreieinigkeit tilgt unsere Sünden, Christus aber heißt Mittler einzig seiner Menschheit nicht seiner Gottheit wegen. Er ist durch jene Mittler zwischen der Menschheit und dem dreieinigen Gott, besonders als Beispiel des Gehorsams. Zugleich sehen wir also hier, wie der Menschheit für sich erlösende Kraft zugeschrieben wird, was sich dann leicht auch auf Andere übertragen ließ, um so mehr, als diese versöhnende Kraft nicht eigentlich dem mittlerischen Wesen einwohnte, sondern es ist nur das göttliche Wohlgefallen, welches, statt (wie es auch könnte) ohne Mittler sich versöhnt zu wissen, die mittlerische Leistung ansieht, als hätte sie die mittlerische Kraft; in Wahrheit aber bleibt für Christus kaum etwas Anderes

[4]) Weßhalb sich Stankarus auf ihn mit besonderer Vorliebe bezieht.

übrig, als das ewige Versöhntsein Gottes durch sein Leiden zu zeigen und die Menschen zur Liebe und Demuth in seiner Nachfolge zu erwecken.

Nach der Ansicht, für die der Lombarde sich zu entscheiden scheint, weiß nicht Gott objektiv sich in Christus auch als Menschen, sondern das Menschsein Gottes wird auf das subjektive Gebiet der menschlichen aber von Gott beabsichtigten Vorstellung gespielt. Gott hat sich objektiv bekleidet mit dem Gewande der Menschheit, um als Mensch zu erscheinen. Ebenso die Versöhnung ist in Christus nicht eigentlich real erworben, sondern seine Erscheinung und sein Leiden ist nur ein objektiver Vorgang, welcher für Gott und für die Menschen dafür gelten soll, die Versöhnung vermittelt zu haben. [5]) — Das altchristliche Wort, daß in Christus die Menschheit zum göttlichen Thron erhoben und deificirt sei, weiß er nur zu verwerfen, wofür er sich meint darauf beziehen zu können, daß der Ausdruck homo dominicus (κυριακὸς) von angesehenen Kirchenlehrern beanstandet war. [6])

Es versteht sich leicht, daß der Lombarde aufs Bestimmteste gegen den Adoptianismus sich erklären mußte, sowie gegen jede Annäherung daran, die Menschheit persönlich zu denken; [7]) ferner konnte er nicht anders als von Christus, welcher nur Menschheit hatte und trug, nicht aber Mensch war, aussagen, daß er anzubeten, daß er sündlos, allwissend u. s. w. sei. Er kann freilich die Frage nicht umgehen, ob denn nicht nach Lucas seine Menschheit zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen? Aber bei der Selbstlosigkeit auf die er die Menschheit Christi beschränkt, bleibt ihm nur übrig zu

---

[5]) Dist. XIX: factus est homo mortalis ut moriendo diabolum vinceret; damit nicht injuste et violenter der Teufel überwunden würde, mußte es ein Mensch thun. Per ipsius poenam — omnis poena relaxatur. — Secundum humanam naturam mediat Deo Trinitati.

[6]) Aber das war nicht in doketischem Interesse, sondern nur in antiebjonitischem geschehen.

[7]) Persönlich ist ihm quod per se sonat; die menschliche Natur ist aber nie per se sonans sondern stets mit dem Logos verbunden und nur in ihm bestehend.

sagen, daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit war. In ihm war die Fülle der Gottheit, nicht blos Gaben des Geistes wie in den Heiligen. Diese sind nicht wie das Haupt das alle Sinne in sich vereinigt, sondern nur wie Glieder, die auch etwas von den Sinnen haben. Er nahm allerdings zu an Gnade und Weisheit aber nicht in sich sondern in Andern die durch ihn zunahmen, indem er den Altersstufen gemäß die Weisheit und Gnade, die in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preis Gottes aufforderte. Er sagt von Christi Seele daher aus, daß sie Alles wisse, was Gott weiß, aber nicht so klar und durchsichtig sei ihr dieses Alles wie es dem Schöpfer ist. Denn sie sei Kreatur, die Kreatur aber kann in Nichts dem Schöpfer gleich sein. Er hat das Wissen ohne Maaß, aber doch ist Gottes Weisheit viel höher und vollkommener; d. h. er hat Weisheit so weit als die menschliche Natur dafür empfänglich ist. Während aber seine Seele von Natur empfänglich (naturaliter capax) ist Alles, aber nicht klar, zu wissen, so ist sie doch nicht empfänglich dafür gemacht Alles zu können, damit sie nicht für allmächtig und damit für Gott gehalten würde (Dist. XIV). Ebenso war Christus allgegenwärtig als totus d. i. nach seiner Hypostase, aber nicht totum d. i. nach seiner ganzen Natur, denn er war auch Mensch (Dist. XXII).

Diese letzten Züge zeigen, wie doch der Grundgedanke des Lombarden derselbe ist, wie bei den Antiochenern, daß sich Gottheit und Menschheit schlechthin nicht vergleichen lassen, also außer einander bleiben müssen. Die alte antiochenische Schule hatte zwei Hauptausdrucksweisen; entweder: Jesus sei der υἱὸς θεοῦ θετός, zur Einheit mit dem Sohn Gottes nur adoptirt, oder: er sei Tempel, Kleid Gottes. Das Erstere hatte sich der Adoptianismus angeeignet in lebendigerem Interesse für eine reale Menschheit, das Letztere um die Grenze der Einigung zu bezeichnen; und Dieses, aber nicht das Erstere eignet sich auch der Nihilianismus an. Beide setzen die Menschwerdung des Wortes zu einer bloßen Beziehung desselben zur Menschheit herab, lockern also ihrem Gottesbegriffe gemäß das Band zwischen beiden so sehr, daß nur eine ἕνωσις σχετικὴ übrig bleibt und insofern kann man

den Nihilianismus eine Fortsetzung des antiocheniſchen Standpunktes nennen. Aber während dieſe Unio der Beziehung vom Adoptianismus in dem ethiſchen Intereſſe für Chriſti volle und reale Menſchheit angenommen ward, iſt dieſes Intereſſe bei dem Lombarden gänzlich zurückgetreten. Ja ihm iſt es eigentlich nicht mehr um Durchführung des chriſtologiſchen Gedankens zu thun, den er vielmehr fallen läßt, ſondern um eine ſolche Wendung der traditionellen Lehre, wodurch dem eigentlichen Problem ausgewichen würde, und wobei es trotz der Menſchwerdung Gottes doch bei der Unmöglichkeit einer wirklichen Vereinigung der Gottheit und der Menſchheit, die ihm im Begriffe des Schöpfers ligt, ſein Bewenden habe. Denn eine ſolche Menſchwerdung, wie die des Lombarden, iſt eine bloße Illuſion.

2. Der Satz des Lombarden, daß Gott durch die Menſchwerdung Nichts geworden ſei, iſt in der That wenig davon verſchieden, daß die Menſchwerdung Nichts erreicht, geſetzt habe, d. h. daß ſie eigentlich nur eine Theophanie ſei. Oder: der Nihilianismus hebt die Menſchwerdung ſelbſt auf und läßt an Stelle ihres Gedankens nur eine Beziehung, Relation Gottes zur Menſchheit übrig. Er erregte ſolchen Anſtoß, daß das lateran. Concil v. J. 1179 unter Alexander III. ihn verdammte und mehre Schriften gegen ihn geſchrieben wurden. Namentlich gehört hieher Johannes v. Cornwall Schrift. [8]) Dieſer zeigt in ſehr weitſchweifiger Weiſe, daß die heil. Schrift Chriſtus als einen Menſchen, mithin als etwas neben anderem Gleichartigen bezeichne, das ſeinen Anfang in der Zeit habe. Daher man ſagen müſſe, Gott ſei Etwas geworden. Das Gegentheil würde auf (Manichäismus) Doketismus führen. Und zwar nicht Eigenſchaften ſeien unter dieſer Menſchheit zu verſtehen, ſondern ein Subſtantielles, Leib und Seele. Jedoch iſt er weit davon entfernt, unter dem homo etwas Anderes zu verſtehen, als die natura humana (Seele u. Leib). Und die Formel: Gott iſt Menſch, der Menſch Gott geworden, will er nur

---

[8]) Joannis Cornubiensis Eulogium ad Alex. Pap. III in Martene Thes. novus anecd. V, 1657. Baur a. a. O. II, 563—569.

so verstehen: die göttliche Person (aber ohne die göttliche Natur) ist Mensch, d. h. menschliche Natur geworden; und die menschliche Natur göttliche Person, aber nicht Gottheit oder göttliche Natur.— Aber der Lombarde war durch dogmatistische Beweise nicht widerlegt, noch weniger war gezeigt, daß die kirchliche Christologie mit sich im Einklang sei, wenn sie den Nihilianismus verwarf und doch selbst die Menschheit Christi zu einem selbstlosen Wesen seit Zurückweisung des Adoptianismus so entschieden machte. Der Satz des Nihilianismus spricht nur naiv gleichsam das Geheimniß der Christologie aus, welche trotz dem, daß sie von Menschwerdung Gottes in anderem Sinne als dem einer Theophanie reden will, doch die Menschheit Christi unpersönlich, ein bloßes Gewand Gottes sein läßt, oder aber die Gottheit (die göttliche Natur) gar nicht in die Incarnation hereinzieht, sondern blos die abstrakte Person des Logos.

Ganz ähnlich war schon vor dem Lombarden Abälard um die eigentliche Idee der Menschwerdung gekommen. Er geht wie gesagt von einem mehr sabellianischen Gottesbegriff aus (dessen auch der Lombarde von Abt Joachim geziehen wurde). Gott ist schlechthin unveränderlich, sagt er,[9]) daher kann er nicht etwas geworden sein, was er nicht ewig war; am wenigsten kann er etwas Geschaffenes oder gar Leib sein, der doch zur Menschheit gehört. Daher wagt er es, was Petrus nicht mehr wagte, die altkirchlichen Formeln: Gott sei Mensch, der Mensch Gott geworden, zu verwerfen aus ähnlichen Gründen, wie wir es bei der antiocheniſchen Schule sahen. Wenn aber der Lombarde zu seinem Resultat mehr von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur aus kömmt, und insofern bei seiner Rückkehr zu den antiocheniſchen Formeln vom „Gewand“ oder „Tempel“ doch strenger in der Linie der Kirchenlehre bleibt, entsprechend dem Ueber-

[9]) Introductio ad Theolog. III, 1126 ed. Paris. 1616. Gott sei überall secundum substantiam, ungleich aber sei er secundum operationis efficaciam, nicht durch localis adventus da. In Christus sei die Menschheit erhöht, die Gottheit temperirt, das Elektrum als Mischung aus Gold und Silber bezeichne Christi Beschaffenheit, S. 737.

gewicht der göttlichen Natur in der kirchlichen Christologie: so hat dagegen Abälard die subjektive menschliche Seite mehr betont; und für ihn hat daher der Satz, daß Gott in der Menschwerdung nichts geworden sei, die Bedeutung: in dem Menschen Jesus habe Gott gewirkt; die Incarnation des Sohnes und nicht des Vaters besagt ihm, daß in Jesu die Weisheit Gottes sich offenbarte, so daß er durch Lehre und Beispiel die Menschen zum Heile führen konnte. [10]) Gott und Mensch trennt Abälard so absolut durch ihren Begriff, daß für Menschwerdung auch ihm keine Stelle bleibt. Und da er ferner Gottes Allgegenwart als ein nothwendiges Ueberallsein faßt, so kann sich Gott nicht nach seinem Wesen an einen Ort bewegen. Es bleibt also nur übrig, daß er, überall gleich sehr seiend nach seinem Wesen, verschieden in Verschiedenem ist nach der Wirkung seines Willens und seiner Intelligenz. Da aber auch diese an sich ebenso allgegenwärtig von Abälard zu denken wären wie sein Sein, so wäre folgerichtig zu sagen, daß die Verschiedenheit der göttlichen Einwohnung durch die verschiedene Empfänglichkeit für sie bedingt sei, wie die Antiochener thaten.

3. Das Nachlassen des Interesses der Scholastik an dem überlieferten Bau der Christologie verräth sich schon um das 13te Jahrhundert deutlich genug in solcher schwach verdeckten Flucht vor der Idee der Menschwerdung, kann sich aber nicht schlagender zeigen als darin, daß das Werk der Erlösung gar nicht bestimmt auf sie bezogen wurde. Die Gottmenschheit wird nicht als nothwendig für dasselbe behandelt, fast nur Anselm ausgenommen.

---

[10]) Abäl. Theol. christ. IV c. 13 in Martene Thes. V, 1307 f. Sapientiam Dei in carne esse, tale est, carnales id est homines hac incarnatione verae sapientiae lumen suscepisse et eum nostrae mortalitatis testam luce sua accendisse. Durch seinen Wandel, Tod, Auferstehung nos instruxit et docuit. — Cum itaque in omnibus quae in carne gesserit dominus, nostrae sit eruditionis intentio, recte sola incarnari Sapientia dicitur, et in carne quam accepit ista nobis exhibuisse, quia ad hoc omnia gessit in carne, ut nos vera erudiret sapientia, quae ad salutem sufficerent. — Quae in carne gessit dominus, ad doctrinam pertinent.

Ja diese Einheit so weit sie anerkannt wird, soll nach Petrus Lomb. außer Betracht bleiben; nur die Menschheit soll mittlerische Bedeutung haben. Durch die neu sich aufthuenden Bedenken, welche keine genügende Erledigung finden, beginnt eine Zerklüftung einzutreten. Es werden gleichsam Risse in dem Bau sichtbar, die mehr verdeckt als geheilt werden. So durch die Frage, ob nicht durch die Lehre von der zusammengesetzten Person des Gottmenschen der Sohn Gottes zum Theil eines Ganzen werde? Ob nicht eine Incarnation der ganzen Trinität folge, wenn der Sohn Gottes nicht blos der Person, sondern auch der Natur nach Mensch geworden sei? Wenn so Viele sich entschieden: nur die Person sei Mensch geworden, nicht aber die Natur des Sohnes oder die Gottheit, und wenn das ohne kirchliche Rüge geschah, was Anderes ligt darin, als daß die Bedeutung der Menschwerdung auf ein möglichst geringes Maß reducirt, das Wort aber doch noch beibehalten wurde? Man sieht, die Christologie auf den alten Grundlagen zeigt schon Spuren des Zerfalles und eine Ohnmacht, in die neuen Fragen und Aufgaben fruchtbar und maßgebend einzugreifen. Die Stellung zur christologischen Erblehre wird ähnlich, wie einst die der Antiochener und Pelagianer oder später des Areopagiten zur nicänischen Trinitätslehre geworden war. Doch Ein grüner Zweig war übrig; er schaute gleichsam zwischen den Rissen des alten Gemäuers schon hervor. Das ist die von Ruprecht v. Deutz und der Schule der Viktoriner besonders Richard eingeschlagene Richtung. In ihr kündigt sich von ferne für die genannten beiden Fragen eine Lösung aus höheren, neuen Gesichtspunkten an; statt jener erkünstelten, unnatürlich gewordenen eine lebendige Christologie aus Einem Gusse. Sie fordert hier ihre Stelle wegen ihres sichtlichen Einflusses auf die Christologie des dreizehnten Jahrhunderts.

Ruprecht von Deutz († um 1135) kommt in seinen Schriften sehr häufig auf die Frage über das Verhältniß Christi zur Menschheit und zur Kreatur überhaupt zu reden. [11]) Er

[11]) Opp. T. II. ed. Moguntiae 1631. Z. B. De glorif. trin. et process. spir. sanct. L. I. c. 5. 6. S. 141, c. 8, 142. L. III. c. 7.

faßt dieses weit tiefer und inniger als gewöhnlich. Ein immer wiederkehrender Gedanke bei ihm ist, daß die Menschen nicht der Engel wegen, zum Ersatz der Vollzahl der Erwählten nach dem Fall eines Theiles der himmlischen Geister geschaffen seien; vielmehr umgekehrt wäre es kindisch, zu meinen, Gott habe vor dem Falle der Engel keinen Plan zur Schöpfung der Menschen gehabt. Viel richtiger sei es zu sagen, eines gewissen Menschen wegen seien auch die Engel geschaffen, wie alles Andere; denn die Schrift sage: nicht blos durch ihn, sondern auch um seinetwillen ist Alles gemacht, was gemacht ist, und nennt ihn das Leben der Welt. Die Weisheit, die vor Gott spielte vor der Schöpfung, spricht: meine Lust ist die Gemeinschaft mit den Menschenkindern. Was heißt diß anders, als: bevor Gott etwas schuf, war es der Rathschluß, daß ich, das Wort Gottes, Fleisch würde und in den Menschen wohnte in großer Liebe und höchster Niedrigkeit, worin die wahre Lust besteht? daß ebenso, wie das Weib geschaffen ward um des Mannes willen, so auch um Christi willen die Menschheit geschaffen würde, aus welcher ihm die Kirche werden soll? — Was läßt sich für ein stärkerer Gegensatz denken, als zwischen dieser Auffassung, wonach zum ewigen göttlichen Begriffe von der Menschheit die Menschwerdung, die Vereinigung mit der Gottheit gehört und zwischen der gewöhnlichen, wonach Gott und Mensch durch ihren Begriff sich ewig ausschließend gegen einander verhalten sollen?

Freilich scheint nun Ruprecht auch wieder anders zu reden. So, wenn er anderwärts sagt: daß ohne des Menschen Sünde eine Ursache nicht gewesen wäre, warum der Mensch Christus

---

S. 158. c. 20. 21. S. 163. 164. L. IV. c. 2. S. 165. c. 6, S. 166. De Gloria et honore filii Dei sec. Ev. Matth. L. III, 26. De Gloria Trinit. L. XIII. c. 19—21, in Joann. c. VIII. Dieser selbständige und originelle Geist hat bis jetzt die verdiente Beachtung nicht gefunden. Bekanntlich hat er die Vernichtung und Verwandlung der Substanz im Abendmahl nicht angenommen, läßt sie vielmehr von Christus ähnlich assumirt sein, wie der Logos die Menschheit annahm, eine Lehre, welche von dem lateranensischen Concil unter Innocenz IV. verworfen worden ist.

aus der Niedrigkeit in Gott hätte aufgenommen werden sollen. Aber er will damit doch nicht sagen, daß die Menschwerdung überhaupt einzig in der Sünde ihren Grund habe, sondern nur das ligt darin, für seine Liebe sei gerade die Sünde und unsere tiefste Niedrigkeit das Mittel geworden, wodurch er das, was ihm die wahre Lust ist, geworden sei, die tiefste Herablassung in die Niedrigkeit in höchster Liebe. Es ist also in der kühnen Sprache der Liebe geredet, wenn er, gleichsam in Christi Liebe sich versetzend, sagt, die Sünde habe das Verdienst um Christus, daß er jene seine Lust an der Herablassung bis zu dem tiefsten denkbaren Punkte habe bethätigen können. Außerdem denkt er bei dem Sichaufnehmenlassen aus der Niedrigkeit besonders an die Knechtsgestalt, die ihren Nothwendigkeitsgrund auch ihm in der Sünde hat. Ueberhaupt aber ligt bei ihm besonders der Gedanke zu Grunde, es finde ein ewiges göttliches δεῖ statt, daß dem Sohne Gottes die höchste Offenbarung der Liebe, die seine Lust ist, auch habe gewährt werden müssen, und der Gedanke wird nach allen Seiten durchgeführt, daß die Menschen und ihre Geschichte ihre Zweckbeziehung in Christus haben. Wie er dieses voraussetzt in Beziehung auf die Sünde, so auch in Beziehung auf den Tod; die Menschen mußten sterben, und durften nicht vom Baum des Lebens essen, weil nur dadurch, daß wir sterblich wurden, es möglich ward, daß auch Christus den Tod schmeckte, der zu seiner tiefsten Erniedrigung, zur Offenbarung des höchsten Gutes, seiner Liebe, wie zu unserer Erlösung gehört. [12]) Ueberhaupt ist Ruprechts Lehre vom Bösen nicht ohne Eigenthümlichkeit. Es beschäftigt ihn die Frage viel, ob Gott allmächtig bleibe, wenn er das Böse nicht wollte und das Böse doch ward. Ob nicht zu sagen sei, Gott habe gewollt, daß das Böse werde, da es unter seinem Vorherwissen geworden sei? Darauf könne man sagen: der Herr habe, obwohl allmächtig,

[12]) Es ist also Ruprecht nicht inconsequent, wie Julius Müller behauptet. Er sagt vielmehr de Glor. et hon. filii hominis L. XIV: Es haben auch einige Kirchenlehrer gemeint, das Böse sei von Gottes Willen umschlossen, indem seinetwegen Gottes Sohn habe Mensch werden und sterben müssen.

irgendwo keine Wunder nach Markus thun können, wie viel weniger habe Gott in den bösen Geistern irgend eine (Wunder-) Kraft beweisen können. Engel und Mensch fielen nicht aus Kraft in Mangelhaftigkeit, sondern aus Mangelhaftigkeit in Mangelhaftigkeit; sie fielen nicht so, daß sie als Heilige und wie in eine Burg der Heiligkeit gestellt, in Das fielen, was der Heiligkeit entgegen ist, sondern zu dem Ende, daß sie heilig würden, und dazu fortschritten. Nicht aus einer Heiligkeit, die er noch nicht erreicht hatte, fiel der Engel, der durch den Fall zum Teufel wurde, sondern weil er sich selbst gefiel als sich genügend, was also nicht ein Fallen aus der Tugend in die Sünde, sondern ein Bleiben in Dem war, als was er gemacht ward, ein Bleiben in der Leere, die ein Mittleres ist zwischen dem wahren und heiligen Wesen Gottes und zwischen jenem Nichts, daraus er Alles geschaffen hat. Die übrigen Kreaturen kehren in das zurück, daraus sie gemacht sind, in das Nichts; aber die Engel und die Menschen zwar nicht in das Nichts, so daß sie überhaupt nicht wären, aber in sich selbst verharrend und Gott, der das wahre Sein ist, zu genießen verschmähend, sind sie eitel, ja die Eitelkeit selbst, und der Teufel ist nicht blos eitel (vanus), sondern auch der Fürst aller Eitelkeit. Sagt doch selbst der Sohn, daß er nichts könne von ihm selber thun, sonach ist Gottes Allmacht bewahrt, wie Gottes Güte. Ruprecht meint, daß Alles, was wirklich ist, von Gott gewirkt, so wie, daß das Böse nicht von Gott gewirkt wird, sondern daß es blos die Leere, das moralische Nichts sei, welches ohne Gott sich in sich selbst behaupten und sich genügen will; solcher Selbstgenügsamkeit könne Gott nach seinem gerechten Urtheil sich nicht mittheilen. Das Böse trat ein unbeschadet der Macht und Güte, und deßhalb mußte der weise Gott Mensch werden, für Alle sterben, und konnte der Mensch anders nicht gerettet werden. Unmittelbar hieran [13]) schließt er die ausführliche Erörterung über das zuerst erwähnte Thema. Das verstehe sich für jeden Gläubigen, daß der Sohn Gottes ein sterblicher Mensch nicht geworden wäre,

[13]) Tom. II. S. 135 in Matth. XXVI, de glor. et hon. filii hominis.

wenn nicht wir wären sterblich geworden durch die Sünde. Aber es frage sich weiter zurück, ob es nicht überhaupt für das Menschengeschlecht irgendwie nöthig war, daß der Gottmensch Haupt und König Aller wurde? Von allen Heiligen und Erwählten ist gewiß, daß sie Alle und Einzeln auch ohne die Sünde wären geboren worden in ihrer Vollzahl nach dem Vorsatz Gottes, den er vor dem Fall in dem Segen aussprach: „seid fruchtbar und mehret Euch.“ So abgeschmackt es daher wäre, zu meinen, daß die ersten Menschen ohne die Sünde nicht würden gezeugt haben, oder daß die Sünde deßhalb nöthig war, damit die vielen gerechten Menschen werden könnten, ebenso abgeschmackt wäre es, zu meinen, daß ohne die Sünde Christus nicht geworden, oder daß für den, der das Haupt und der König aller erwählten Engel und Menschen ist, vornemlich die Sünde die Ursache seiner Menschwerdung ward und nicht die Lust seiner Liebe, die er an den Menschenkindern hatte. Dieser Rathschluß ward nicht vereitelt durch das Eintreten der Sünde, sondern nun geschah das: „wo aber die Sünde mächtig ward, da ward auch übermächtig die Gnade.“ Es ziemte Dem, wegen dessen Alles und durch den Alles ist, daß er als Urheber des Heils durch Leiden vollendet ward. Darin ligt das Gewicht des väterlichen Gebotes, darin der Schmuck des Gehorsams des Sohnes der Liebe, daß er sich erniedrige, und wir können vertrauungsvoll dem Throne der Gnade nahen. Freilich, wenn wir im Geist die Himmelshöhen betrachten und darin den hocherhabenen Sohn Gottes zur Rechten der Majestät, da magst du erbebend sprechen, was wird aus uns den unnützen Knechten und Sündern, wegen deren Sünden er Solches gelitten hat! Aber da vernimm als sein Wort (denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig): Auch ich wäre jetzt nicht so groß, wenn nicht deinethalben, wenn nicht für die Sünde des Geschlechts. Die Gottlosen wurden für ihn zur Ursache seiner Krönung und so dürfen sie, wenn sie glauben, getrost ihm nahen. [14]) Christus nennt sich um seiner Lust an den Menschenkindern willen am liebsten Menschensohn, verbergend

[14]) Cf. comment. in Joann. cap. III. L. III. S. 263.

seine Herrlichkeit, offenbarend seine Demuth, besonders aber nennt er sich Sohn des Menschen, damit wir uns ihm recht nahe und ihn als unsern Bruder dächten. Denn warum hat er nicht, wie er doch konnte, einen Menschen aus der Erde gebildet und angenommen, sondern unser verderbtes Fleisch? Weil dann nicht dasselbe Fleisch die Sünde sühnte, das sie begieng, und er ein Fremdling für uns wäre. Wiederum nicht ein Engel, sondern Gottes Sohn ward Mensch,[15]) weil auch die stärkste Kreatur nicht im Stande war, uns vom Teufel zu befreien. Auch kann ein Engel nicht Mensch werden und sich mit menschlicher Seele bekleiden. Sein ist aber die menschliche Seele nicht minder als der Geist der Engel. Eben daher sind auch Geister der Engel und der Menschen für einander weder faßbar noch empfänglich, sondern nur Gott, der ungeschaffene Geist ist faßbar für jede vernünftige Kreatur.[16]) Nicht eines Gesandten bedurfte es, sondern des Sohnes, welcher die menschliche Seele durch das zarte Wesen seiner Gottheit durchdränge und sie ganz mit sich zu Einer Person verbände als einem würdigen Preis für Adams Schuld, unvergleichlich kostbarer als jeder Engel. So hat es ihm geziemt; und diß Werk ist für sein Haupt die glorreiche Insignie nicht minder seiner Huld als seiner Macht, denn er wollte und er allein konnte auf der Wage des Kreuzes unser ganzes Geschlecht aufwiegen in vollstem Uebergewicht.

Richard von St. Viktor beschäftigt sich gleichfalls besonders mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und zwar des Sohnes Gottes. Sie ist ihm begründet darin, daß die Erlösung mit der Gerechtigkeit im Einklang bleiben, daher mit Genugthuung verbunden sein mußte. Würde der

---

[15]) a. a. O. 267.

[16]) Man sieht hieraus, wie er die endliche Natur des Menschen der unendlichen Gottes gar nicht blos entgegensetzt, sondern von ersterer um Christi willen eine Vorstellung hat, wonach sie mit der göttlichen zusammengehört; von der göttlichen aus durch die Größe der Liebe Gottes, von der menschlichen aus durch die Größe der Niedrigkeit und Bedürftigkeit, die für Gottes Liebe etwas Lockendes hat und deren Kehrseite die unbeschränkte Empfänglichkeit ist.

Mensch durch das reine Erbarmen gerettet, ohne Mitwirkung der Gerechtigkeit, so bliebe auf ihm die ewige Schmach seines Falles, und wenn auch nicht der Teufel ihm stets vorhielte, daß er an Das kein Recht habe, was er besitze, so würde doch auch ohne äußere Ankläger das eigene Gewissen den Menschen an die unbezahlte Schuld mahnen, und er könnte diese Schuldforderung und die Scham nie ganz verwinden. Nun aber kann sich der fromme Glaube der Genugthuung für die Loskaufung mehr rühmen, als sie zuvor der Schmach des großen Falles sich schämen mußte, so daß in der ganzen Welt die Gemeinde in aller Zuversicht singt: O wahrhaftig, nothwendig war Adams Sünde und unsere, weil sie durch Christi Tod getilgt ist; o glückliche Schuld, die eines solchen und so großen Erlösers werth war! [17]) Die Genugthuung mußte aber der Anmaßung in dem Sündenfalle entsprechen. Nun war Adams Sünde die Selbsterhebung vom Niedrigsten zum Höchsten. Zur Genugthuung bedurfte es daher einer Erniedrigung von dem Höchsten zum Niedrigsten. Schon deßhalb konnte nicht ein Mensch erlösen, sondern nur eine Person der höchsten Trinität. Ueberdem, da gerechtfertigt und beseligt werden mehr ist als geschaffen werden, so würde, wäre ein Mensch der Erlöser, einer Kreatur mehr verdankt als dem Schöpfer, und die größere Verpflichtung wäre gegen jenen. Nichts desto weniger gienge nach dem Maßstab der Gerechtigkeit Das den Menschen Nichts an, was eine nicht menschliche Person thut, wogegen es vernünftig ist, daß ein Bruder für den Bruder, ein Sohn für den Vater genug thut. Sonach mußte der von dem Höchsten zum Untersten sich erniedrigende Gott Mensch werden. [18])

---

[17]) Liber de Incarn. ad Bernh. Clarevall. editio Col. 1621. cap. VIII. S. 429: Nunc fidelium devotio magis gloriatur de redemptionis suae satisfactione, quam prius confusa sit de tantae dejectionis opprobrio; in tantum ut ubique terrarum Ecclesia fidelium cum omni fiducia canat: O certe necessarium Adae peccatum et nostrum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!

[18]) Darauf, daß Christus nicht blos Bruder, sondern quasi alter Adam, caput et principium omnium in ipso resurgentium sei, kommt er in

Er gieng uns nach in das Exil (de Immanuele I, X); in ihm ist Gott mit uns, nicht blos dem Namen nach, sondern substantiell (c. XII). Etwa nur vermöge der Gegenwart seiner Majestät? Aber was wäre Großes darin, mit den Menschen so zu sein, wie mit den Teufeln? denn substantiell ist er überall. Sondern es ist das Sein seiner Person in unserer Natur, durch

---

der Schrift de Immanuele l. I. cap. X zu reden. De Incarn. führt er weiter aus: der Sohn habe müssen Mensch werden; nicht der Trinität sei die Genugthuung zu bringen gewesen, namentlich nicht dem Sohn, sondern dem Vater. Dieser sei der die Strafe Fordernde, habe folglich nicht können Mensch werden und zugleich die Strafe bezahlen, cap. IX. — Ferner (cap. X): ratio exigebat, ut ruinae nostrae reparator per exinanitionem descenderet de similitudine Dei ad similitudinem lapsi: Filius autem est imago et figura patris, was der heil. Geist nicht sei. Adam habe zwar durch den Versuch, die Weisheit zu rauben, speciell gegen den Sohn, die Weisheit Gottes gesündigt, aber wie schön sei das Verhältniß, daß der Vater die injuria Filii habe rächen, der Sohn sie verzeihen, ja auch bei dem Vater Verzeihung auswirken wollen. Divisit itaque inter se summa illa personarum trinitas, unus Deus, negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. Richard wie Ruprecht halten also an Anselms Versöhnungstheorie fest, die der Lombarde verließ, indem er nur die menschliche Natur Christi mittlerisch denken wollte. Der Einwurf schwebt Richard wohl vor, ob nicht, wenn in Christus auch der Sohn Gottes die Genugthuung geleistet, der Sohn sich selbst bezahle, d. h. ob nicht der ganze Vorgang epideiktischer Schein werde? Aber statt zu des Lombarden das Werk Christi abschwächender und die Menschwerdung suspendirender Antwort überzugehen: Es habe nur der Mensch Jesus uns erlöst, sucht also Richard durch Vertheilung der Momente an die drei Personen der Trinität zu helfen, was freilich ziemlich tritheistisch ausfällt. Er fährt fort: daß nur durch Gottes Menschwerdung könnte geholfen werden, das haben schon die Alten aus dem Judenthum und selbst dem Heidenthum gewußt. Wie denn der heil. Dionysius dem Paulus zu Athen auf die Frage, ob der Altar für einen Göttergeist oder einen Menschen sei, geantwortet habe: der Unbekannte müßte wahrer Gott und wahrer Mensch sein. Aber wer habe solche Herablassung zu erflehen gewagt? cap. XIII.

welche er theilhaft wird der menschlichen Natur und wir seiner göttlichen. Er ist Gott mit uns, das persönliche Zeichen unseres erneuten Heimathrechts (signum repatriandi nos), unserer künftigen Herrlichkeit (c. XIV), durch die Incarnation ist Gott gleichsam unser Einer geworden. Hat nach dem Fall Einer aus der Trinität nur ironisch sagen können: siehe Adam ist geworden als unser Einer, so können wir nun vertrauungsvoll sagen: siehe Gott ist geworden als unser Einer (c. XIX). Gott aber ward Mensch, damit der Mensch würde wie Gott, so daß Das, was Vater und Geist nur ironisch sagen konnten von Adam, nun wirklich geworden ist in Christo: Adam geworden als unser Einer; in Christi Person ist „der Mensch geworden unser Einer" seiner Gottheit wegen, Gott unser Einer der Menschheit wegen (c. XX). Aber noch mehr, was von Christo gilt, gilt auch von uns, dem ersten Adam. Denn da Christus eine der drei Personen der Trinität ist, wird Adam nicht, der Herrlichkeit Christi configurirt, gleichsam Einer aus ihnen werden? Die Ironie und der Vorwurf hat sich in Ernst und Glückwunsch verwandelt, das Lügenwort des Verführers, welches Gottgleichheit verhieß, ist zu Wahrheit geworden: siehe der Mensch ist geworden wie Gott, wissend Gutes und Böses; er ist geworden wahrer Gott, was der Verführer auch nicht einmal zu denken vermochte (c. XXI). [19])

[19]) Cesset iam ironia, dicatur iam de sententia! dictum est hoc exprobrando: dicamus modo hoc gloriando, et glorificando et Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ex quo factum est, per quem factum est, in quo factum est totum, quod propter nos factum est. Dic, impie Zabulon, qui valet nunc fraus tua? Plus est, quod contulit nobis Christi misericordia, quam nobis abstulit illa tua fraudulenta malitia. Ecce homo factus est, quasi Deus, sciens bonum et malum, quod tu fraudulenter promisisti. Ecce homo factus est verus Deus, quod tu quidem nec cogitare potuisti. Erwähnung verdient noch, daß Richard de Imman. I, 11 richtig erkennt, daß die jungfräuliche Geburt nicht um der Reinheit Christi willen nöthig war. Si Immanuel noster de utroque sexu nasci voluisset et hoc ratio exigeret, utrumque ad mundam prolem seminandam purgare potuisset (wie es bei Maria jedenfalls habe geschehen müssen). Aber si de utroque (sexu) carnem assumeret, utique et a proprietatis suae similitudine longius recederet, et ad nostram minus appropinquaret, zu seiner

Eigenthümlichkeit gehörte, nur in Gott seinen Vater zu haben.— Weniger genügt dagegen Richard in seiner Lehre vom Wissen Christi in seiner Kindheit; er schreibt ihm (de Immanuele II, 18 ff. I, 15) das vollkommene Wissen zu, will aber damit doch ein Wachsthum nicht blos wie die griechische Theologie in der Erscheinung, sondern in sofern verbinden, als der Sohn Gottes das menschliche Leben gekostet und ein wachsendes erfahrungsmäßiges Wissen von dem dazu Gehörigen gewonnen habe. Mit dieser Frage beschäftigt sich auch Hugo v. St. V. in einer ganzen Abhandlung De anima Christi. Er faßt die Frage allgemeiner: ob nicht, wenn Christi Weisheit der göttlichen gleich war, der Unterschied zwischen dem unendlichen Schöpfer und dem Geschöpf hinfällig werde? Seine Antwort ist, die Seele Christi ist nicht Gott gleich, denn sie ist und wird nicht die Weisheit Gottes, aber diese Weisheit, an der Alle Theil nehmen, die weise sind, je nach dem verschiedenen Maße ihrer Empfänglichkeit, wohnt in Christi Seele ganz und leibhaftig, also nicht so, daß die Hälfte in ihr, und die Hälfte außer ihr wäre. Und so hat sie die ganze Weisheit, aber ist sie nicht. Hiemit ist das christologische Problem noch kaum angerührt, denn die Frage bleibt: worin besteht die Gemeinschaft und Einheit der Seele Christi mit der Weisheit? Er fühlt das am Schluß, aber setzt blos bei, Christi Seele sei ganz weise, habe nicht nur von der Fülle empfangen, sondern umfasse die Fülle (comprehendit). Aber wie das möglich sei, zeigt er nicht.

Zweites Kapitel.

Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus.

1. Thomas von Aquino bildet insofern einen Fortschritt, als er die scholastisch kirchliche und die mystische Ansicht zu verbinden, dadurch die erstere zu beleben und der letzteren größere Bestimmtheit zu geben suchte. Daher sind ihm der Damascener und der Pseudo-Areopagite die christologischen Hauptautoritäten.

In seiner Summa Theologiae erörtert er zuerst die Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung. [1]) Er läugnet ihre Unentbehrlichkeit, namentlich abgesehen von der Sünde. Die Annahme, sie wäre auch ohne Sünde eingetreten, würde sie nicht mehr als etwas wahrhaft Uebernatürliches, d. h. für die menschliche Natur eigentlich Zufälliges, sondern als etwas zu ihrem vollen Begriffe Gehöriges erscheinen lassen. [2]) Dennoch aber soll die Menschheit nicht ein bloßes Accidens an der Gottheit, nicht blos wie das Anziehen eines Gewandes sein, sie ist vielmehr in Unio personalis mit dem Logos so, daß die Eine Person des Logos obwohl in sich einfach bleibend doch seit der Menschwerdung in zwei Suppositis existirt und so zusammengesetzt ist. Wie wenig er aber das Verhältniß zwischen dem Logos und der Menschheit als ein Wesentliches denkt, zeigt des Thomas Meinung: der

---

[1]) Summa Theol. (Antv. 1612. Opp. T. XII) P. III. Q. 1.

[2]) Auch meint er Q. VI, Art. 12. wenn Gottmenschheit zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehörte, so müßten Alle, um Menschen zu sein, Gottmenschen werden. Das Nähere s. u.

Logos hätte mit mehr als Einem Menschen in diesem Verhältniß der Unio stehen können. [3])

Die Einzigkeit des Gottmenschen ligt also nicht in seinem inneren Wesen, die jede Wiederholbarkeit ausschließt, sondern nur in dem empirischen Factum, daß ein zweiter Gottmensch nicht erschienen ist, und so wenig es in Gott irgend welche Nothwendigkeit der Menschwerdung gab, vielmehr nur eine convenientia, so wenig ligt sie in der Idee des Menschen. Gegen den Nihilianismus tritt er auf, jedoch so, daß er möglichst wenig das göttliche Wesen bei der Menschwerdung betheiligt sein läßt. Die Unio sei ein Geschaffenes d. h. falle in die Kategorie der Gnadenerweisungen an Geschaffenem, bezeichne keine besondere Seinsweise Gottes (Q. II, Art. 7). Die menschliche Natur ist ihm unpersönlich (non per se subsistens); sie sei, sagt er, nicht in sich sondern im Logos persönlich, was ein Vorzug für sie sei. Darin ligt die Anerkennung, ohne alle Persönlichkeit wäre sie nicht eine vollkommen menschliche Natur, aber ihr Trieb zur Persönlichkeit habe in Christus seine Befriedigung in einem Anderen, Höheren als sie selbst sei, gefunden, in einem für sie schlechthin Uebernatürlichen was freilich damit nicht stimmt, daß sie dadurch ausgezeichnet sei, indem dieses doch die Fähigkeit der Aneignung, Empfänglichkeit für das enthält was andererseits schlechthin über ihre Natur hinaus sein soll. Dieser Widerspruch hat aber seine tiefere Wurzel in der schon erwähnten magischen Vorstellung von der Gnade welche die Erlösung der menschlichen Natur überhaupt so zu denken liebt, daß die Menschheit aus ihrem Wesen in ein absolut Anderes entzückt werde. Von Gott aus ergibt sich da, daß der Akt der Menschwerdung den naturgemäßen Trieb menschlicher Natur zur Persönlichkeit sistirt und durch die gött-

---

[3]) Q. I. Art. 7. S. 24. Q. III, Art. 7: Persona divina non ita assumsit unam naturam humanam, quod non potuerit assumere aliam, weil sonst personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod (ut) ad ejus personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile. Non enim increatum a creato comprehendi potest. Q. X, 1. IX, 4. P. I. Q. XII, 7.

liche Person gebunden sowie ersetzt habe, was an Cerinth erinnert. [4])

Die caro Christi ist ihm daher an sich nur Natur, ohne eine Spur von Persönlichkeit, — obwohl er doch die Materie als principium individuationis ansieht, [5]) mithin Christus nach ihm schon durch die Materie die er trug ein individueller Mensch schien werden zu müssen. Der Logos nemlich ist zwar ausschließlich das persönliche Princip, die Menschheit daher nur Stoff und Natur für ihn; aber er ist in der Art das personbildende Princip, daß er, was sonst der Materie und ihrer Tendenz zur begrenzten individuellen Gestalt zukömmt, durch seine ein Individuum aus dem menschlichen Stoffe bildende ausscheidende und zusammenhaltende Kraft bewirkt. Dagegen will auch Thomas nicht die göttliche Natur Mensch geworden sein lassen, weil sonst auch Vater und Geist Mensch geworden sein müßten nach ihrer Natur, sondern nur die Person des Wortes. Naturae divinae convenit assumere ratione personae. (Summa P. III. Q. III. Art. I—III). Die göttliche Natur kann nur principium incarnationis (Ausgangspunkt) heißen, sofern sie die persona filii in sich trägt. Diese aber ist primo et propriissime

---

[4]) Q. IV, 2. Innocenz III. habe in einer Dekretale gesagt: quod persona Dei consumpsit personam hominis. Allerdings würde die menschliche Natur ohne die Incarnation eine eigene Persönlichkeit gehabt haben; doch genau genommen werde das was noch nicht sei, auch nicht consumirt; das Wort des Innocenz habe also nur den Sinn: persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet (S. 29a). Cajetan in seinem Commentar erinnert dabei daran (S. 27b), daß nach Thomas ein Einzelwesen (natura singularis) ohne Persönlichkeit unvollständig sei, in der personalitas, der eigenen oder fremden geliehenen das Ziel oder die Abgrenzung finde, die es suche. Die menschliche Natur in Christus nun, fährt Cajetan fort, assumta ad personalitatem divinam totum appetitum personalitatis plus quam satiatum ac consummatum habet et consequenter quiescit absque appetitu quocunque alterius personalitatis. Daher genau genommen die menschliche Natur an Hervorbringung eigener Persönlichkeit gehindert worden sei, nicht werde (S. 29a).

[5]) S. 34a Q. VI, 1.

annehmend; ohnehin ist die Persönlichkeit terminus des Processes. Mithin bleibt das göttliche Wesen selbst oder die Natur ausserhalb der Menschwerdung stehen; das directe Widerspiel neuerer ebenso einseitiger Theorieen, welche den Sohn behufs der Incarnation sich zur bloßen göttlichen Natur glauben herabsetzen lassen zu müssen. Die Bedeutung der Menschwerdung beschränkt sich ihm hienach darauf, daß der menschlichen Natur die göttliche Person des Sohnes eingefügt wurde, aber nicht die göttliche Natur. Allerdings steht die göttliche Person mit ihrer Natur in inniger Verbindung, sie läßt aber von dieser in die menschliche Natur keinen Antheil an der göttlichen übergehen, sondern nur Gnaden, so weit die menschliche Natur sie fassen kann. Gnade aber ist etwas Geschaffenes. [6]) Christi Menschheit hatte Antheil an der kreatürlichen Gnade, die nach ihrem Begriff immer nur eine endliche sein kann; aber die göttliche Natur hat sich selbst zurückbehalten, und nicht an die Menschheit mitgetheilt. Die Unio weit entfernt davon, eine Daseinsweise Gottes zu sein, ist ihm blos ein Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, [7]) ist nur eine Form der göttlichen Gnade gegen einen durch sie ausgezeichneten, für sie prädestinirten, aber allerdings auch erst durch sie gebildeten Menschen. In Gedanken muß das Angenommene vor dem Annehmen gesetzt werden; aber die Person wird bei Christus nicht gedacht vor der Annahme, weil sie erst Resultat der Annahme ist. [8]) Gleichwohl sagt er: es könne keine größere Gnade gedacht werden, als die in Christus war, obwohl sie auch in ihm nur endlich und als Geschaffenes, Eingegossenes war. In der der Gnade theilhaftigen Wesengattung ist Christus das universale Princip und so Haupt der Kirche. [9]) Doch hievon unten mehr.

[6]) S. 42b. Anima Christi creatura est, habens capacitatem finitam. cf. Q. VI, 12.

[7]) Q. XVI, 6 relatio quaedam. Q. XXXV, 5. Jedes von der Zeitlichkeit aus von Gott ausgesagte Verhältniß setzt nicht in Gott etwas Reales (aliquid secundum rem) sondern nur secundum rationem

[8]) Q. IV, 2.

[9]) Q. VI, 9. Q. VIII.

Diese merkwürdige Beschränkung der Menschwerdung auf die Person des Sohnes ohne seine Natur; von der wir schon früher Spuren fanden, hat außer dem angegebenen trinitarischen Grunde ohne Zweifel noch einen andern, nemlich den, das Problem der Incarnation dadurch zu erleichtern aber freilich auch in einem wesentlichen Punkte zu umgehen oder fallen zu lassen. Maskirt war dieser Rückzug bei Thomas und seinen zahlreichen Nachfolgern dadurch, daß doch die Person des Sohnes mittelbar ein Band zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur blieb, wodurch ein Verhältniß sich bildet, das der menschlichen Natur die Gnaden von der göttlichen her einträgt.

Was die Wirkungen der Menschwerdung auf Christi Menschheit betrifft, so bleibt Thomas im Wesentlichen bei der Lehre des Lombarden, nur daß er unter einzelnen Modificationen weitere Ausführungen gibt. Im Allgemeinen denkt er die Gnade in Christus nicht als wachsend, sondern mit dem Akte der Menschwerdung schon so vollkommen Christo mitgetheilt, daß innerlich angesehen, eine Zunahme der Kraft nicht denkbar war. Er war von Anfang an nicht blos viator sondern auch comprehensor [10]) und zwar sowohl in Beziehung auf sein Wissen, als seinen Willen. Er hatte aber (Q. IX, 1) ein doppeltes Wissen, eine doppelte Weisheit. Als Sohn natürlich die absolute göttliche, als Mensch hatte er das Wissen der Seligen, d. i. eine Erkenntniß aller Dinge im Wort. Aber sein menschliches Wissen ist wieder zweifach, erstens ein eingegossenes und nach dieser Seite war kein Wissen in ihm potentiell, das nicht auch actuell gewesen wäre; zweitens war in ihm auch ein Erfahrungswissen (scientia experimentalis oder acquisita). [11]) Wichtiger ist, daß auch nach ihm Christi Wissen nicht das göttliche Wesen

[10]) Q. XI, 2. Q. XXXIV, Q. IX, 4. Q. XV, 10.

[11]) Ein solches hatte er früher geläugnet: Sentent. lib. III. dist. XIV. In der Summa sagt er, es wäre in Christo etwas Ueberflüssiges, nemlich die Potenz experimentaler Erkenntniß, wenn er nur eingegossenes Wissen hätte, bezeichnet aber doch (S. 52b) das Erfahrungswissen mehr als ein durch inventio als durch disciplina Gewordenes.

umfaßt, denn seine Menschheit blieb kreatürlich und in den Schranken der Kreatur; es sei aber unmöglich, daß eine Kreatur das göttliche Wesen umfasse. [12]) Zwar Alles, was ist, war und sein wird in der Welt erkennt Christi Seele in dem Worte (Q. X, 2) aber nicht das Mögliche; denn die Erkenntniß der unendlichen Möglichkeiten in Gott wäre die Erkenntniß seines unendlichen Wesens (art. 2). Christi Seele weiß hienach Alles, was Wirkung ist, auch den Tag des Gerichts, und das Nichtwissen desselben ist nur ein Nichtwissen für Andere (non facit scire). Den unendlichen Gott erkennt Christi Seele, aber umfaßt nicht sein Wesen, die oberste Ursache aller Wirkung, und so umfaßt Gottes Wissen mehr als Christi Seele, indem Gott sich selbst umfaßt. An Wissenskraft nahm seine Menschheit nicht zu, aber doch mehrte sich sein Erfahrungswissen, welches er neben der von Anfang vollkommenen scientia beatorum durch seine scientia infusa hatte. Vermöge der letzteren sah er Gott und in Gott Alles, wußte auch (Q. IX, coll. XII, 1) insofern Alles aus sich, als seine Seele durch die gratia infusa Ausdruck des Urbildes des Logos war, soweit die menschliche Natur diesen faßte.

Ebenso spricht er Christi Seele auch die Allmacht ab, diese komme nur dem unumschriebenen Sein Gottes zu; [13]) sie könnte nicht einmal für sich ihren Körper allmächtig beherrschen, sondern das vermag sie nur als Instrument der Gottheit. Ebenso erweckte nicht sie durch eigene Kraft den Leib, sondern nur die Gottheit, für welche die Seele Instrument war.

Was bestimmter den Willen anlangt so lehrt er einen göttlichen alles wirkenden Willen in Christus (principium primum movens). [14]) Dennoch war in ihm auch ein mensch-

[12]) Q. X. 1. sic facta est unio, — quod increatum manserit increatum et creatum manserit infra limites creaturae. Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam (P. I, Q. XII, 7), eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Hier haben wir den direkten Gegensatz gegen die lutherische Lehre.

[13]) Q. XIII, 1.

[14]) Q. XVIII, 1, XLIII, 2.

licher Wille, der kein todtes Instrument war; sondern Instrument der Gottheit war die menschliche Natur so, daß sie durch den eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt wurde. Das ist dem menschlichen Willen nicht zuwider, daß Gott ihn innerlich bewege, dieser bleibt doch menschlicher Wille, denn Gottes Wille wirkt Wollen. Näher betrachtet aber war in Christus ein doppelter menschlicher Wille, der sinnliche und der vernünftige. Nach dem ersteren (voluntas sensitiva) wollte er auch Anderes als Gott, denn Gott will an sich nicht die Dinge des sinnlichen Willens, dem der Sohn Gottes vor dem Leiden Raum gestattete. Doch trat durch den sinnlichen Willen nie ein Widerspruch (contrarietas) gegen den vernünftigen Willen ein, sondern nur eine Verschiedenheit. Der Wille des Wortes und der menschliche Vernunftwille blieben unbewegt und unverzögert Seitens des sinnlichen Willens; ja sie wollten selbst, daß dieser wirke, und so bleibt die Einheit in Christus ungetrübt. Der Erlösungswille war und blieb absolut. Was endlich das Verhältniß des geistigen Willens zum göttlichen betrifft, so schließt er auch hier sich dem Damascener an; Christus habe einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen (Q. XVIII, 4); auch ein mit sich zu Rathe Gehen und discursives Denken (XI, 3), aber nicht eigentlich eine freie Entscheidung aus sich, sondern ein Bestimmtwerden durch Gott, der den Willen als eine secundäre Causalität bewegt und eigentlich in letzter Beziehung alleine wirkt. [15]) Dennoch da diese eine oberste Ursache in zweierlei Formen und zwar so wirkt, daß die menschliche auch etwas von der göttlichen Verschiedenes, obgleich ihr Instrument ist, und ein gewisses für sich Sein hat, sowie eine eigene Wirkung gemäß der eigenen Form, so hat sich Christus seine Herrlichkeit auch verdient, [16]) obwohl sie ihm schon von Natur zukam. Edler nemlich ist, was Jemand durch sich

---

[15]) Q. XIX, 1. 2. In Christo sei Eine vis operatrix, welche aber duo operata oder operamenta gemäß den zwei Naturen habe. Also im Wesentlichen Monotheletismus.

[16]) Q. XIX. 3.

selbst als was er nur durch einen Andern hat. Wie freilich Christus, das was er schon hatte, sich erst erworben habe, darüber gibt Thomas keine Auskunft, wenn man sie nicht in der Beschaffenheit seines Leibes findet, welche nicht gegen seinen Willen aber auch nicht blos der Erlösung wegen, sondern auch der menschlichen Natur halber nothwendig habe defekt sein müssen [17]), natürlich ohne Sünde.

Auch dem Satz des Lombarden schließt er sich an, daß Christus Mittler sei nicht als Gott, sondern als Mensch. Als Mittler hat er die Extreme zu verbinden. Das könnte er nicht als Gott für sich, denn da ist er nicht verschieden von Vater und Geist, aber als Mensch steht er in der Mitte und ist verschieden von Gott der Natur und von den Menschen der Würde, der Gnade und Herrlichkeit nach. [18]) Hier ist also wieder die begnadigte Menschheit die Mittlerin, nicht die Gottmenschheit. Kein Wunder, daß Thomas nun unmittelbar auf Maria übergeht, deren Geburt mit der Wiedergeburt zusammengerückt wird, ja mit der Heiligung. [19]) Ihre Seele hatte durch solche Heiligung die Fülle der Gnade und glänzt seit ihrer Geburt wenn auch nicht ihrer Empfängniß in einer Reinheit die nächst Gott größer nicht kann gedacht werden. [20]) Auch die Leistungen der mittlerischen menschlichen Natur Christi sind ihm nicht die letzte zureichende Ursache unserer Erlösung. [21]) Zwar sein Leiden namentlich war nothwendig d. h. für ihn gesteckte Aufgabe zum Heil der Welt. Aber dieser Zweck hätte auch anders können erreicht werden, denn Gott sind alle Dinge möglich. Unbeschadet der Gerechtigkeit hätte Gott ohne Strafe die Schuld vergeben

[17]) Q. XIII, Q. XXXI, er nahm unreines Fleisch von Adam an, um es durch die assumtio zu reinigen.
[18]) Q. XXVI, 2.
[19]) Q. XXVII.
[20]) Q. XXVII, 2. S. 102a. Das Fest der Empfängniß der Maria werde von der römischen Kirche nicht gefeiert, aber in einigen Kirchen geduldet, und sei nicht ganz verwerflich, wenn man dabei nicht sagen wolle, sie sei in ihrer Empfängniß schon heilig gewesen.
[21]) Q. XLVI.

können; doch war kein anderer Weg passender. Es hätte auch ein allerkleinstes Leiden zur Erlösung des menschlichen Geschlechts von allen Sünden genügt, aber um der Angemessenheit zu genügen, hatte er wenigstens alle Arten von Leiden zu tragen. [22]) Er fragt, wie damit, daß er Schmerzen litt, die größer waren, als die aller Andern, und daß namentlich seine ganze Seele litt, seine Seligkeit (fruitio beata) in demselben Momente bestehe? Er antwortet: in ihrem Wesen, wenn auch nicht in all ihren Kräften sei sie selig geblieben. Ja, während er sonst sagt, daß Christus viator und comprehensor zugleich war, lenkt er um des Leidens Willen dahin ein, das Band der Einheit unter den verschiedenen Seiten seines Wesens anfangs noch locker oder doch löslich, die Menschwerdung Gottes also nicht von Anfang an vollständig realisirt zu denken; nicht einmal so weit als der Begriff menschlicher Natur es möglich läßt. Er sagt: „So lange er Wanderer war, sei seine Herrlichkeit aus den höheren Regionen seines Wesens in die niedrigeren, aus der Seele in den Leib noch nicht herniedergeströmt, und andererseits auch die höhere Seite seiner Seele durch die niedrigere in Demjenigen nicht gehindert gewesen, was zu ihrem Wesen gehörte, und so habe der höhere Theil der Seele im vollkommenen Genuß gestanden, während Christus litt."

Daß Thomas den Begriff der Menschwerdung Gottes nicht erreicht, ja ihm auszuweichen sucht, sieht man abgesehen vom Bisherigen, besonders noch aus der Art, wie er die Formeln „Gott ist Mensch, der Mensch Gott" behandelt. [23]) Alle göttlichen Eigenschaften können zwar dem Menschen Christus zugeschrieben werden und die menschlichen dem Sohne Gottes; aber nicht eigentlich als den beiderseitigen Naturen irgendwie zukommend, sondern strenge genommen, nur der Person. Denn das Menschliche und Göttliche sieht er als Entgegengesetztes nicht Zusammengehöriges an; Entgegengesetztes aber könne von einem Dinge nicht in einer und derselben Beziehung ausgesagt werden, sondern

22) Q. XLVI, 5 ff.
23) Q. XVI.

nur in verschiedener. Also von der Person nicht in ihrer Totalität, sondern nach der göttlichen Seite oder der menschlichen. Allein wie nahe ligt da die umgekehrte Frage, wie denn die Eine Person könne für die einander so absolut entgegengesetzten Naturen die Person sein? Doch hiemit beschäftigt sich Thomas nicht, sondern stellt nur (XVI, 6) den Canon auf: Was der Einen Natur zukommt, kann von der andern nicht, wenn diese für sich genommen wird (in abstracto) sondern nur sofern sie in der Person ist (in concreto) ausgesagt werden. Ueberhaupt aber beschränkt er, wie der Lombarde besonders den Satz, daß in Christus der Mensch Gott sei. Er läßt ihn nur in dem Sinne gelten, daß das, was die Stelle der menschlichen Hypostase vertritt, Gott sei. Diese Person freilich, der Logos, ist ewig Gott, aber was kommt davon dem Menschen zu gut? Die menschliche Natur ist des Gottessohnes geworden; aber wie? Sie ist ihm nur ein Prädikat des Logos, wie seine Vergleichung zeigt: Man könne wohl sagen ein Mensch ist weiß geworden, aber nicht dieses Weiße ist Mensch geworden. Und, ließe er nur wenigstens dieses Prädicat, die Menschheit, Gott zu eigen werden; betrachtete er es nur wenigstens als hinfort zum Sein des Sohnes Gottes gehörig; allein vielmehr sagt er (XVI, 6), die Menschwerdung sei kein neues Sein oder habitus Gottes selbst, sondern nur ein Neues für die Menschen, oder eine neue Wirkung Gottes. Wer auf der rechten Seite stehe, könne ohne sich zu bewegen auf die Linke kommen durch die Bewegung des Andern; es ändere sich die Menschheit, nicht Gott, und die Unio sei nur ein Verhältniß, etwas Kreatürliches. Darauf hat er sein Nachdenken nicht gerichtet, obwohl er von Christi Prädestination redet, ob denn nicht der ewige Rathschluß der Menschwerdung Gottes Unveränderlichkeit sicher stelle, ohne das wirkliche Einssein Gottes mit der Menschheit in Christus auszuschließen.

Dagegen hat Thomas, wo er seine Mystik sprechen läßt, christologisch Bedeutenderes gegeben.

Soweit als Thomas der menschlichen Natur eine selbständige Bedeutung beläßt, nähert er sich dem Adoptianismus, indem ihm die Menschheit Christi an der Gnade Theil hat, die

nur ein Kreatürliches ist. Aber seine Grundrichtung ist dem Adoptianismus entgegengesetzt. Das ligt am deutlichsten in des Thomas Lehre von Christi freiem Willen. Das göttliche Ich ist allein das Handelnde. Bei solchem Schwanken kann es dann auch nicht zu einer gottmenschlichen Einheit kommen. Trotz seiner Prämissen soll die Menschheit an der Hypostase des Sohnes Theil nehmen können, das Kreatürliche an dem Ueberkreatürlichen. Aber auch dieses kann nicht helfen. Das Ich ist für sich eigenschaftslos; denn die göttliche Natur ist ja nicht Mensch geworden. Aber so ist es ja nur wieder die formale Einheit, gleichsam der leere Raum oder Ring, welcher indifferent an sich Entgegengesetztes, Menschliches und Göttliches umspannen kann. Daß eine Vermittlung der göttlichen und menschlichen Natur in einer solchen formalen Einheit nicht gegeben ist, erhellt von selbst. Sie ist auch durch die nachwirkenden emanatistischen Vorstellungen von dem Verhältniß zwischen Gott und der Kreatur zum Voraus ausgeschlossen. Denn diese läßt es nicht zum vollen Unterschiede, daher auch nicht zur wahren Einheit kommen. Die Thätigkeit Christi aber breitet sich in einem Doppelsystem des Wissens und Wollens aus, einem göttlichen und einem menschlichen; ja das letztere verzweigt sich wieder in eine Zweiheit, in das Wissen und Wollen vermöge der eingegossenen Gnade, und in die Thätigkeit des erwerbenden erfahrungsmäßigen Erkennens, sowie des sinnlichen Wollens. Alles dieses wird in Distinktionen auseinandergelegt, aber so, daß das einheitliche christologische Bild das man sucht obruirt und auseinandergerissen ist, nicht sowohl der scholastischen Darstellung halber, als weil ein solches Bild nur im Widerspruch mit seinen Prämissen wissenschaftlich zu Stande kommen könnte. Selbst die Mittheilung der Eigenschaften, von der er viel redet ist ihm wesentlich nur eine nominelle, keine Mittheilung der Naturen an einander.

2. Duns Scotus [24]) scheint auf den ersten Anblick dem Thomas und dem Lombarden christologisch wesentlich gleich zu sein;

---

[24]) cf. des J. Duns Scotus Commentar über die Sentenzen ed. Hugo Cavellus Antw. 1620. T. II, L. III. IV. H. Ritter, a. a. O. IV, 370 ff.

denn auch er beschränkt die Menschwerdung auf eine Relation zwischen Gott und dem Menschen; und nicht die assumirende Natur hat oder gewinnt in sich eine reale Relation zur assumirten, sondern nur die assumirte zur assumirenden. Die Bewegung fällt nur auf die Seite der Menschheit; sie ist die gewirkte, abhängige; die Wirkung wirkt nicht auf die Ursache zurück, noch ist sie in deren Wesen ewig begründet (L. III. Dist. 1. Q. 1). Auch spricht er sich mit Thomas gegen den Nihilianismus wie gegen den Adoptianismus aus (Dist. VI, 1. 2. VII. X.); endlich auch darin bleibt er dem Standpunkte der Vorigen treu, ja überbietet ihn, daß er die Nothwendigkeit der Menschwerdung und Erlösung durch Christus in letzter Beziehung in Frage stellt; sofern ihm Gottes unbedingter freier Wille über jeglicher Nothwendigkeit, mag sie von der Weisheit oder dem Wesen Gottes abgeleitet werden wollen steht (Dist. XIX. XX).

Allein in anderer Beziehung steht doch Scotus als eine auch christologisch merkwürdige Erscheinung da. Schon im Allgemeinen ist in ihm erstens eine entschiedene ethische Richtung. Es ist die Welt des Willens und nicht die Theorie für ihn das Höchste (L. IV, Dist. XLIX, Q. 4. S. 515 ff.). Daher ist auch in seinem System bereits die Subjektivität als freies Ich bestimmter als bei irgend Einem vor ihm in den Gesichtskreis getreten. Damit ist einmal gegeben, daß es ihm nicht so leicht werden konnte, die menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Die Art, wie er dieses zu erreichen sucht ist folgende: Individuation und Personirung sei zu unterscheiden, jene sei noch nicht diese, aber ihre Voraussetzung. Nun sehe man das, was die Person ausmache, entweder a. als ein Positives (entitas positiva) an, das zur Individualität menschlicher Natur hinzukomme; wie die Thomisten, oder b. als eine Negation. — a. Das Erstere lasse zu keiner Incarnation kommen. Denn hätte Christi menschliche Natur dieses weitere Positive, so wäre eine Unio nicht möglich, denn persona est incommunicabilis existentia, und so wäre etwas da was inassumptibile ist, während alles Geschaffene assumptibel sein muß. Hätte aber Christi Menschheit jenes Positive nicht, oder nach der assumtio nicht mehr, so gälte der

Canon: das Nichtangenommene ist nicht geheilt, so fehlte der menschlichen Natur Christi die volle Gleichheit mit uns, weil ihr das fehlte wodurch sie ihren actualen Abschluß hat, so wäre eine geistige Natur ohne Person denkbar. — b. Aber die Person kann auch nicht durch bloße Negation zu Stande kommen. Die die Person setzende Negation müßte die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person sein, und jede besondere Seele wäre Person. Ferner ist jede Person nach ihrem Begriff unmittheilbar; nun ist aber jede Negation mittheilbar, also muß das die Person ausmachende etwas Positives sein. Jede Negation ruht ausserdem auf einer Affirmation, und diese ist jener vorauszusetzen, also ist die Person früher durch Affirmation als durch Negation. Getheilt werden ist eine Unvollkommenheit; dasjenige wodurch etwas der Theilung widerstrebt (ἄτομον) muß also eine positive Entität oder ein Vorzug sein. Und ebenso, wenn Abhängigkeit von einer äußeren Person doch eine Unvollkommenheit ist, so kann der Gegensatz gegen solche Abhängigkeit, der zum Begriff der Person gehört, nur in einer entitas positiva begründet sein. — c. Er selbst nun unterscheidet zwischen dependentia actualis, potentialis und aptitudinalis. Um ihn zu verstehen, ist zu erwägen nöthig, daß ihm das Wesentliche der Person nicht etwa im Selbstbewußtsein sondern in der Unabhängigkeit ligt, besonders gegenüber von Andern. Die Negation der actualen Abhängigkeit constituire, wie so eben gezeigt, noch nicht die Person, auch die potentiale Unabhängigkeit nicht; denn eine solche hat das Geschöpf dem Wort gegenüber nicht. Aber die aptitudinale Abhängigkeit, worunter er diejenige versteht, welche, so viel an ihr ligt, immer im actus wäre — (z. B. das Schwere im Suchen des Centrums, sofern nichts hindert) scheint ihm Das zu sein, dessen Negation verbunden mit der Negation der actualen Abhängigkeit die Person bildet. Die aptitudinale Unabhängigkeit scheint ihm aus einer intellectualen Natur eine Person zu machen, zugleich aber mit der Incarnation vereinbar zu sein. Jene aptitudinale Unabhängigkeit wohnt jeder Natur bei, die Person werden kann (naturae personabili), auch wenn eine actuale Unabhängigkeit nicht da ist. Alles Geschaffene ist

nothwendig actual abhängig vom Wort, aber damit besteht wohl die aptitudinale Unabhängigkeit. Denn diese kann, da sie wie alles Geschaffene sich zugleich fügsam zum Worte verhält (aptitudo obedientiae hat), sehr wohl in actuale Abhängigkeit vom Worte in der Art treten, daß sie durch die Persönlichkeit von der sie abhängt, persönlich wird; und doch würde sie, wenn sie ihre Unabhängigkeit nicht durch die Person des Wortes hätte, in sich selbst persönlich werden durch Negation der Abhängigkeit und nicht erst durch eine positive Zugabe zu Demjenigen wodurch sie diese Natur ist.

Scotus denkt also die menschliche Natur in Christus so, daß sie auch ohne das Wort sich personiren, die Abhängigkeit von einem andern ausser Gott durch sich selbst negiren würde, ohne dazu eines weiteren positiven Zusatzes zu bedürfen; daß sie aber nichts desto weniger auch die obedientiale Stellung der Kreatur zu Gott und damit die Empfänglichkeit dafür habe, in actualer Abhängigkeit von dem Worte und durch die Vereinigung mit ihm diejenige Negation der Abhängigkeit oder diejenige Unabhängigkeit von Personen ausser ihr zu haben, die zum Begriff der Persönlichkeit gehört. Doch wird deutlicher, was er hiemit will, durch einen andern Punkt. Er fügt bei, daß genauer betrachtet allerdings das Göttliche in anderem Sinne Person sei als das Menschliche; denn Unmittheilbarkeit gehöre nur zum Wesen der göttlichen Person, nicht aber der menschlichen, wenigstens nicht dem Worte Gottes gegenüber (Dist. I. Q. 1. S. 4—6). Der Kreatur widerstreitet es nicht daß ihr die Person mitgetheilt werde, weil sie wesentlich auch die potentia obedientialis in sich trägt; während die göttliche Person statt dessen eine weitere positiva entitas hat, die der Mittheilung widerstrebt, (vgl. L. I. Dist. II. Q. VII, 38. T. I, 58), nemlich die absolute Unabhängigkeit. Damit, daß er für die Menschheit Christi eine solche latente oder mögliche Persönlichkeit behauptet, ist nun auch gegeben, daß sie ihm mehr als dem Thomas eine reale Bedeutung hat, und nicht eine bloße selbstlose Hülle ist. Daher lehnt er nicht wie Thomas den Adoptianismus nur rund ab; sondern für die Adoption führt

er an Christi Prädestination zu einer Würde, die er nicht von Natur hat, zur Erbschaft die ihm zwar immer, aber doch nur durch Gnade zukam, was eben nichts als Adoption sei. Doch war schon kirchlich gegen den Adoptianismus entschieden, und so läßt er das Problem ungelöst stehen, wendet sogar gegen die Adoption noch ein, daß sie als opus dei ad extra der ganzen Trinität zuzuschreiben wäre, also auch dem Sohne Gottes, daß dieser mithin (sofern er doch die actuale Person in Christus ist) sich selbst adoptirte oder sein eigener Sohn wäre (Dist. X). Scotus hätte die Prädestination und Adoption auf jene latente oder in der Möglichkeit bleibende Persönlichkeit beschränken müssen; damit aber bliebe auch die Adoption doch nur im Gebiete des Möglichen, wäre auf die Wirklichkeit der Menschheit Christi nicht anwendbar. Man sieht wohl im Ganzen das Streben, der Menschheit mehr als nur ein selbstloses Sein zu vindiciren, aber die Grundlage an die er gebunden war, spottete alles Scharfsinns, der sich ihren Consequenzen entziehen wollte, und so weist er in letzter Beziehung nur auf eine Lücke hin, die ausgefüllt sein sollte, aber ohne tiefer gehende Reform nicht ausfüllbar ist.

Scotus leistet auch zweitens nicht Unwesentliches, die Vereinigung menschlicher und göttlicher Natur und Persönlichkeit möglich zu machen. Es kommt hier seine von den Bisherigen sehr verschiedene Auffassung des Uebernatürlichen und des Natürlichen in Betracht. Er will nicht eine Erhöhung der menschlichen Natur durch die Gnade über sich selbst hinaus, er will nichts von jener Extase als Vollendung des Menschen, von jener übermenschlichen Tugend wissen, [25]) sondern das Uebernatürliche fordert er als Ergänzung des menschlichen Wesens selbst, und während Thomas die Gnade dadurch zu ehren meint, daß sie ein schlechthin Neues an die Stelle des Alten setze, das über die Schranken menschlicher Natur überhaupt hinausgehe, während er ferner die menschliche Fassungskraft nur als eine beschränkte zu denken weiß

---

[25]) L. III, Dist. XXXIV, 3: Omnis actus hominis proprie loquendo est humanus; actus convenire debet operanti S. 228. Dist. XIV, Q. 2. 3. S. 94—102.

und doch von Menschwerdung Gottes reden zu können meint: so hat dagegen Duns Scotus den Satz aufgestellt, daß Gott in die höheren Wesen nur eintreten (illabi) könne vermittelst einer Empfänglichkeit derselben (capacitas) oder eines Vermögens, das Göttliche zu haben. Ja das Empfangen der Gnade ist ihm zugleich Entwicklung der menschlichen Vermögen; die Natur der Wesen ist in ihrem letzten Grunde übernatürlich, Bestimmung für Gott. Ferner lehrt er, daß die Lebendigkeit oder Wirksamkeit dieser Empfänglichkeit in Proportion mit der zu empfangenden Gnade stehen müsse. [26]) Kurz, da wir Gott den Unendlichen empfangen sollen, müsse ein nicht blos endliches, sondern unendliches Vermögen in der Seele sein, [27]) wenn gleich dieses sich nur allmählig entwickeln und zu seiner Erfüllung mit Gott mitwirken kann. Demgemäß hat er von Christi Menschheit behauptet, daß sie die möglichst vollkommene Anschauung der Kreatur vom Worte haben konnte, die nur eine unendliche sein könne (vgl. Baur l. c. II, 842 ff.). Daß dadurch zwei unendliche Anschauungen herauskommen, eine geschaffene neben einer ungeschaffenen, macht ihn nicht irre. Kommt doch der Intellectus überhaupt nur im Unendlichen zur Ruhe ohne deßhalb mit diesem in Beziehung auf den Erkenntnißakt selbst zusammenzufallen. Nur in Beziehung auf das concrete, intuitive Wissen nimmt auch er eine Beschränktheit der Seele Christi an, weil das Concrete in dem Allgemeinen das sie weiß, noch nicht beschlossen sei, wie Thomas bei seinem habitualen Wissen Christi meine. Vielmehr habe sie die habituale Fähigkeit, alles Concrete zu wissen, aber allmählig.

Nach diesen Sätzen wird ihm die Menschwerdung Gottes

---

[26]) l. c. L. IV. Dist. XLIX, 11. S. 535 f.

[27]) In Sententias lib. I, Dist. II. Q. VII, 40. Er führt diese Fähigkeit für das Unendliche ebenso auch nach der Erkenntnißseite hin aus, wie nach der Willensseite. L. III, Dist. XIV, Q. II, 6. 16. S. 95. 98. Doch will er deßhalb nicht das Sichwissen Gottes und das Wissen der Kreatur von ihm gleichstellen ib. S. 96, L. IV, Dist. XLIX. Q. 2. Aber davon spricht er oft, daß die menschliche Seele nur durch das Infinitum satiatur, quietatur.

ein weit zugänglicherer Begriff. Denn nun stellt sich ihm das Problem nicht als Forderung, das Ganze im Theil, das Unendliche im Endlichen sein oder aufgehen zu lassen, sondern als die Forderung, die unendliche ethische Empfänglichkeit des Menschen durch den unendlichen Gott erfüllt zu denken, der sich vom Menschen nicht unterscheidet durch die Unendlichkeit des Seins, denn beide haben diese, wenn auch in verschiedener Weise, sondern der als der Unbedingte, Nothwendige und nothwendig Freie dem Menschen als dem nothwendig Bedingten gegenüber steht. Freilich ist ihm die empfängliche Menschheit nicht eine blos passive, sondern im Allgemeinen eine persönliche zu steigender Lebendigkeit und Wirksamkeit berufene. Und so treten für ihn weit größere Schwierigkeiten ein, als für diejenigen Alten (z. B. Theodorus von Pharan) welche eine Christologie aus dem Zusammentritt des activen Göttlichen mit einer leidenden instrumentalen Menschheit formirten. Eben deßhalb hat er gelehrt, die Menschheit Christi habe doch wie alles Geschaffene eine potentia obedientialis gegen Gott und sei daher nicht inassumptibilis für das Wort; die menschliche Natur also, wenn gleich mit immanenter Tendenz sich zur Persönlichkeit abzuschließen, ausgestattet, könne doch die Richtung nehmen, daß sie sich selbst zur gehorsamen Stellung gegen Gott und damit zur lebendigen Empfänglichkeit für Gott und seine Aufnahme bestimmt oder dazu bestimmt werde, so daß der beiderseitige Wille des Mensch werden wollenden Sohnes und der fügsamen Menschheit sich zu Einer Persönlichkeit zusammenschließen, in welcher das Göttliche das nicht bestimmte Bestimmende, die menschliche Seite aber die durch die göttliche bestimmte so ist, daß dieses Bestimmtwerden durch Gott doch zugleich auch ein Bestimmtwerden durch sich selbst zur wachsenden Empfänglichkeit für Gott ist. Man sieht von selbst, wie für Duns Scotus eine wahre Menschheit Christi in allmähligem Werden und Wachsthum nach der Seite des Wissens und des Willens nicht blos möglich, sondern eigentlich nothwendig wird [28])

---

[28]) Zwar zahlt er den Tribut an seine Zeit auch hier; er läßt vom ersten Anfang die vollkommene Gnade, wie auch Verdienst in

(Dist. XVIII, 5). Auch wirkliches natürliches Leiden schreibt er Christi Seele und Leib zu; nicht so daß Christi Wille seinen an der Glorie des Sohnes Gottes etwa durch die Unio Theil habenden Leib erst leidentlich gemacht hätte durch ein Wunder, sondern so, daß die Glorie des oberen Theiles seiner Seele nicht niederströmte in die unteren Kräfte. Dieses Ansichhalten der göttlichen Natur, um die menschliche gewähren zu lassen, nennt er auch ein Wunder, durch welches das Natürliche wirklich ward (Leiden)!

Wenn offenbar der Gedanke des Scotus dahin zielt, den Adoptianismus als Moment in die Christologie einzuführen, so ist die Frage nur die, ob er nicht die menschliche Persönlichkeit und ihre Selbstbestimmung zur Abhängigkeit vom Sohn Gottes dem Acte der Menschwerdung cerinthisch voraussetzen muß? Vielleicht ligt in der Consequenz seines Gedankens, daß die menschliche Natur Christi in so fern vor der Menschwerdung eine obedientiale Selbstbestimmung habe, als diese seine Natur zunächst in der Maria ist. In ihrem Gehorsam hat die menschliche Natur Christi die in ihr zunächst war, die Selbstbestimmung zum Gehorsam empfangen und daher die Empfänglichkeit für den Sohn Gottes. Die Präexistenz der Menschheit Christi vor der Gottmenschheit die er bedarf, ist ihm vielleicht in der Mutter des Herrn gegeben, und es ist folgerichtig nicht zufällig, daß gerade im Scotismus eine sich selbst überbietende Steigerung des Mariencultus, die Läugnung daß sie je Erbsünde gehabt, die Behauptung ihrer immaculata conceptio herrschend wurde. [29])

Christus sein. Diese Gnade leitet er nicht von der Unio her, nicht einmal die Sündlosigkeit Christi, sondern vom heil. Geist der diese Seele selig und dadurch unsündlich macht ohne ihr Verdienst L. III, Dist. XII. XVIII. Es gewinnt oft den Schein, als ob die Unio für Scotus blos todter Schatz bliebe, die Hauptsache aber in den übernatürlichen Gnaden seiner Menschheit läge, die auch Maria hat, und von welchen gelten muß: omnis actus hominis humanus; das superhumanum sei Metapher L. III, Dist. XIII, Q. 4.

[29]) Um dieses Dogma hat sich Duns Scotus in Paris und Cöln gegen die Schule des Thomas und Albertus M. besonders verdient gemacht vgl. Rosarium St. Mariä im Anhang zum L. III. Beachtenswerth ist, daß hiemit der Hauptgrund für Christi jung-

Allein Duns Scotus stößt damit an einer andern Klippe an. Eine solche Uebertragung des Gehorsams der Maria auf Christus ist im Widerspruch mit der Bedeutung, die er doch sonst der Persönlichkeit beilegt. Denn in Maria waren doch nur Elemente der menschlichen Natur, nicht die Seele, nicht die Person Christi.

Diese Mängel in seiner Christologie hat er großentheils noch selbst gefühlt, wie er denn eine letzte Entscheidung manchmal nicht geben will. Es kommen aber noch andere Lücken hinzu. Zwar tritt in ihm im Unterschiede von der romanischen Scholastik des Thomas die Richtung des germanischen ethischen Geistes schon kräftiger hervor; wir gewahren in ihm einen starken, ringenden Geist, in welchem ein neues Prinzip treibt, aber noch gebunden durch seinen Gegensatz. Denn dem Uebergewichte des Theoretischen und des Physischen, der Nothwendigkeit und des

fräuliche Geburt in der alten Kirche aufgegeben ist. Denn Maria soll aus einer Ehe und doch sündlos entstanden sein, vergl. L. III, Dist. IV und L. IV, Dist. II. Q. 2. 11. Je unfruchtbarer die spätere römisch-katholische Dogmatik, namentlich nach der Reformation in der Christologie ist, desto üppiger wuchert die Marienlehre fort. Sie wird mehr und mehr zum Dogma und zehrt an dem gesunden christologischen Triebe. Namentlich hat auch Raymundus Lullus sich in dieser Beziehung bemerklich gemacht, vergl. Libro de la Concepçion Virginal, compuesto por el iluminado Maestro Raymundo Lullio, traduzido por Doñ Alonzo de Zepeda en Brusselas 1664. Hier wird bewiesen, Christus sei die Finalursache der Maria; die Finalursache müsse aber, um zur Wirklichkeit zu kommen, sich schon bei der Entstehung der Maria dieser eingießen und durch diese Eingießung seiner Güte, Größe, Tugend, Weisheit u. s. w. die menschliche Natur in Maria heilig machen; die Neuschöpfung (recreatio) müsse mit Marias Entstehung, nicht mit Christus beginnen. Und zwar wäre auch ohne Sünde dieses an Maria geschehen, und Christus aus ihr geboren worden. Nähme man an, daß Maria nicht von Sünde, auch Erbsünde frei war, so stünde sie unter Adam vor dem Fall. Da in ihrer Entstehung vielmehr schon auf solche Weise die causa finalis, Christus wirkt, so bildet sie ihm schon ein Moment seiner historischen Wirklichkeit. Der berühmteste Mariolog neuerer Zeit ist Perron.

Wesens stellt er den freien Willen entgegen (L. IV. Dist. XLIII. Q. IV); aber in schroffer und exklusiver Weise. Die Folge davon ist, daß ihm die Vollkommenheit in der leeren formalen Freiheit besteht, [30]) der göttliche Wille ein zufälliges Verhältniß zum menschlichen Wesen behält, und das höchste Gut eudämonistisch gefärbt ist. Unser Wille sucht seine Seligkeit, und kann sie nur finden als freier Wille. Aber das göttliche Gesetz, das Objekt desselben, ist, wenn auch formal durch das kreatürliche Verhältniß gegeben, doch dem Inhalt nach zufällig und dem Wesen des Menschen fremd. Die Macht des geistig Allgemeinen, ohne die doch die Persönlichkeit ihren eigenen Begriff nicht erreicht, erscheint so als eine der Freiheit fremde oder gar bedrohliche Macht, die Scotus pelagianisirend beschränken zu müssen glaubt. Hiemit hängt zusammen, daß das Mystische bei ihm völlig zurücktritt, mithin dem Ethischen seine lebendige Wurzel fehlt.

Den antiken Zauberkreis der Ideen des Areopagiten, den Emanatismus, der durch voreilige Gleichsetzung des Göttlichen und Menschlichen in der physischen Substanz eine wahre Einigung beider nicht minder unmöglich macht als die abstrakte Trennung thut, hat Duns Scotus entschieden durchbrochen. Er setzt einen tieferen Unterschied, als den zwischen Unendlichem und Endlichem oder Ganzem und Theil; Gott ist ihm das nothwendige, unbedingte freie Sein, der Mensch das bedingte, nothwendig zufällige Sein. Beide sind nicht blos gleichmäßig Sein, sondern auch unendliches Sein, aber verschiedene Arten des unendlichen Seins, deren Zusammengehörigkeit er aufzuweisen sucht. Das zwar ist ihm mit dem Begriff des unbedingt freien Seins, das Gott ist, gegeben, daß ihm das Sein einer Welt völlig zufällig wird; ja auch ihr Sosein; wir wissen nicht, ob Gott auch in sich selbst dasjenige Gute liebt, dessen Gültigkeit in der Welt er will, und daß uns das Gesetz Gottes gegeben ist, Das offenbart uns nichts Anderes, als seinen Willen, daß dieses uns gelte. Gleichwohl, wenn Gott eine Welt wollte, so war es nothwendig, daß sie

30) L. IV. Dist. XLIV, 2 Libertas in Deo est perfectio simpliciter. L. II. Dist. XXXVII, Q. II, 9.

durch seinen Willen bedingt, ja daß Gott, oder genauer sein Wille das Ziel der Kreatur sei, und eben daher war es auch nothwendig, wenn wir werden sollten, daß unser Wille zwar nicht Gott gleich, aber mit Gottes Willen zusammengehörig, oder, wie er zu sagen pflegt, ihm proportionirt sei, von unendlicher Empfänglichkeit, bestimmt für das Unendliche, wenn gleich so, was zum Begriff des Bedingtseins gehört, daß dieser göttliche Wille nur allmählig und auf ethischem Wege angeeignet werde, mithin der viator nicht auch schon comprehensor sei. Auf dem Wege zum Ziel sei Freiheit und Verdienst, aber die Erfüllung mit Gutem, die dem Willen erst Sicherheit und Seligkeit gibt, und den Abfall fürder unmöglich macht, könne vom Menschen nicht kommen, müße von Gott verliehen werden.

Diese Auffassung für sich führt zur Alternative, daß Alle die Bestimmung für die Gottmenschheit haben oder Keiner. Alle in sofern, als Alle Gott oder seinem Willen proportionirt sein müssen, und wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchen, zu Gottmenschen würden, es wäre denn, daß Gott sich ihnen als Ziel und Zweck entzöge, während doch die Welt, wenn sie ist, Gott zu ihrem Zwecke haben muß. Scotus stellt den Grundsatz auf, daß alle Akte des Menschen menschlich sind, auch diejenigen, welche erst durch die Erfüllung menschlicher Empfänglichkeit mit Gott zu Stande kommen. Damit scheint gewonnen, daß das wahre Menschliche und das Göttliche nur die Kehrseiten von einander oder dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten sind. Aber als ob er fürchtete hiemit nur einen vollkommenen Menschen zu behalten, wendet er wieder um, und macht die Menschwerdung in Christus, für die er die Einzigkeit der Stellung nicht erreicht, zu einem schlechthin transcendenten einzelnen Faktum der göttlichen Allmacht oder Willkür, und vergißt über der Allmacht so sehr den ethischen Geist seines Systems, daß er wieder sagt: jegliche Kreatur wäre von Gott annehmbar gewesen, Gott hätte auch einen Stein annehmen können, ohne sich zu verändern.

Aber eben dieses führt auf die andere Seite, man muß, genauer betrachtet, sagen, daß es nach Scotus auch in Christus zur eigentlichen Menschwerdung Gottes nicht kommen konnte, denn

mit dem innersten Sein und Wesen Gottes tritt die Welt nicht in Beziehung, sondern nur mit seinem absoluten bestimmungslosen Willen, mit seiner Macht, deren Wille für sich leer und ohne Herz ist.

Ist vielleicht dieser Standpunkt von ihm überschritten durch seine bekannte Lehre, daß Christus gekommen wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte? Seine Sätze sind folgende. Den entgegenstehenden Autoritäten sei zuzugeben, daß ohne Adams Sünde Christus nicht als Erlöser gekommen wäre. Aber die Menschwerdung sei nicht blos gelegentlich aus Veranlassung eines andern, sondern von Anfang an beschlossen gewesen. Sie sei nicht blos als Mittel für das Heil der Menschen, sondern unmittelbar als göttlicher Zweck gewollt. Genauer stellt er das so dar (Dist. 7. 10. 19). Unter dem, was Gott außer sich wollte, war die Menschwerdung Christi zuerst gewollt: nicht etwa, weil er als Haupt der Menschheit ewig gedacht war, sondern rein um Christi als Selbstzweckes willen. Die Vorherbestimmung jeder Seele schon zur Herrlichkeit geht dem Vorherwissen der Sünde nothwendig voraus. Noch weit mehr muß das gelten von der Prädestination der Seele Christi, welche die höchste Glorie in sich schließt. Diese Menschheit, wie sie in Christus ist, war Gottes Endzweck vor der Herrlichkeit aller andern Seelen; aber überall will Gott früher das Ziel als die Mittel: noch mehr wollte er dieses Ziel vor dem Vorherwissen der Sünde. Sonach hat der genannte Satz bei Scotus keineswegs die Bedeutung, etwa einen wesentlichen Zusammenhang Gottes mit der Menschheit, oder der Menschheit mit der Person Christi festzustellen. Vielmehr dient er eher, seine Sendung in Zusammenhangslosigkeit mit der Menschheit zu versetzen als ein Ereigniß, das rein in Gottes freiem Wohlgefallen d. i. liberum arbitrium ruhte. Es kann nicht einmal gesagt werden, daß Gott nach Scotus in Christi Menschheit seine eigene Verherrlichung als in einem absolut werthvollen Gut sehe und wolle. Wie es im letzten Grunde nach ihm zufällig ist, daß eine Welt sei, so auch daß Christus sei. Nur wenn nach Gottes freier Willkür eine solche Menschheit in Wirklichkeit treten

sollte, so konnte sie nicht blos als Mittel gedacht sein, sondern nur vor allem Andern. Genau genommen ist auch nicht sowohl Gottes Menschwerdung, sondern diese hochbegnadigte Menschheit Christi Gegenstand der Prädestination: daß ihm die Unio zu dieser Begnadigung keine innere Beziehung hat, ist schon erörtert. Er läßt freilich die Fakticität der Menschwerdung stehen, aber es zieht sich ein ebjonitischer Zug, der Christus von Gottes freiem Wohlgefallen abhängig macht, durch diese Christologie, und es hätte ihm ein Leichtes sein müssen, eine ähnliche Prädestination, wie die für Christi Menschheit auch für die heilige Jungfrau wie später Raym. Lullus ausfündig zu machen.

Die unbedingte Freiheit Gottes bei Scotus ist in letzter Beziehung absolute Willkür, die eigentlich in jedem Moment die Welt und den Gottmenschen müßte zurücknehmen können. Was diese Freiheit in sich sei und wolle, bleibt im Geheimniß, und so ist das Innerste Gottes in der Menschwerdung nicht herausgesetzt oder nicht Mensch geworden. Gottes Gebot kann incarnirt werden, aber nicht die Freiheit die es gab. Und selbst wenn man sagte, das Innerste Gottes nach Scotus sei eben der Machtwille, und dieser offenbare sich in der Schöpfung und Incarnation, so ligt doch im Begriff einer solchen absolut bestimmungslosen Freiheit und Macht, daß Alles, was sie thut, zwar gut ist, aber nur weil sie es thut, nicht aber zugleich Etwas von ihr gewollt wird, weil es in sich gut ist. Mithin wäre an sich die Zurücknahme der Schöpfung und Incarnation ebenso gut wenn nicht gleichsam zufällig Gott sich schon incarnirt hätte, und daher eine Veränderung nicht mehr zulässig wäre, d. h. wenn nicht der absolute Indeterminismus es an sich hätte, durch den Gebrauch der Freiheit selbst in das Schicksal der Fakticität zu gerathen, wonach factum infectum fieri nequit, und so in sein direktes Gegentheil, die Nezessitirung überzuschlagen.

So nahe er daher das Göttliche und Menschliche zusammenzubringen und so sehr er sie ihrer Exklusivität zu entkleiden sucht, so bleibt er doch in Widersprüchen stehen. Die Bestimmungen der Kirchenlehre von der Unio personalis schleppen sich auch bei ihm noch fort, aber die gottmenschliche Persönlichkeit, wie sie die

Kirche will, ist ihm eine todte Fakticität. Die Unio des Wortes mit dem assumirten Menschen ist geschehen; er greift die Lehre der Kirche nicht ausdrücklich an. Aber er läßt diese That des Sohnes Gottes bei dem, was er über Christologie zu sagen hat, fast ganz aus dem Spiele. Er fängt, ohne den Schutt des alten Gebäudes wegzuräumen, auf demselben ein neues an. Der neue leitende Gedanke dabei, der ihn auch von den Antiochenern unterscheidet, ist eine höhere Auffassung der menschlichen Natur. Aber nicht blos nähert er sich dabei dem Adoptianismus, wenn nicht einer Art von Cerinthianismus, sondern es bleibt auch die menschliche Freiheit bei seiner Gotteslehre vor einem absoluten Prädestinatianismus nicht sicher. Das Wichtigste aber ist, er erreicht bei seinem Gottesbegriff keine Menschwerdung Gottes selbst; die menschliche Natur kann eigentlich nur mit Gottes Willen in Beziehung kommen, mit dem Guten, das Gott für die Welt bestimmte, dem sich aber Gottes Wesen ewig entzieht, indem es vielmehr als liberum arbitrium frei darüber schwebt. Kräftig zwar erfaßt er im Gegensatz gegen die Vorgänger die Form des Ethischen, den Willen, aber indem er es nicht ontologisch, den Willen aber nur als bestimmungslose Form und freie Willkür denkt, ist auch der Wille für sich wieder bloße blinde Macht und sinkt in das Physische zurück, wie Thomas und die Aeltern, nur gerichtet auf den guten Inhalt ohne die Form der Freiheit, aus dem Physischen sich nicht herauszuarbeiten vermögen. Das erhellt noch recht deutlich aus Demjenigen, was er über die Nothwendigkeit des Werkes Christi sagt. Christi Verdienst hat seinen Grund in seiner menschlichen Natur, und ist daher nicht wie Thomas will, unendlich; denn sonst wäre der geschaffene Wille Christi Gott ebenso wohlgefällig, wie der nicht geschaffene, und die Dreieinigkeit liebte beide gleich. Es ist unendlich nur in sofern, als es für unendlich viele Menschen zureicht, aber nicht an sich und innerlich.[31]) Es war auch nicht nothwendig, daß das Menschengeschlecht durch Christi Leiden hergestellt wurde,[32])

[31]) l. c. Dist. XIX. S. 138 ff.

[32]) Dist. XX. S. 143—46.

und er widmet dem Anselmus eine ausführliche Widerlegung. Christi Tod sei nur nothwendig gewesen, weil Gott ihn wollte, aber er wollte ihn frei und zufällig; denn es war zufällig, daß Gott vorher wußte, er werde leiden, aber allerdings, wenn es vorher gewußt war, so litt er. Es war auch keine Nothwendigkeit, daß unser Geschlecht hergestellt werde, denn die Wiederherstellung ergibt sich nur aus der Vorherbestimmung der Menschen zur Herrlichkeit, in welche Gefallene nur durch Genugthuung eintreten können, die Vorherbestimmung des Menschen aber ist zufällig und nicht nothwendig. Auch das sei zu bezweifeln, daß der Mensch ohne Genugthuung nicht versöhnt werden könne.[33]) Aber gesetzt, sie sei nöthig, so sei doch nicht nothwendig erforderlich, daß Gott genug thue. Wenn ferner nach Anselm zur Genugthuung etwas Größeres als alle Kreatur gefordert werden müsse, so sei vielmehr zu sagen, daß der Mensch, welcher einen unendlich schlechteren Gegenstand liebend gesündigt hatte, durch die Liebe zu einem unendlich edleren Gegenstand hätte genugthun müssen. Von einer andern Unendlichkeit der Schuld als der nach dem Objekte, Gott, zu bemessenden will er Nichts wissen. Ja, wenn nach Anselm kein Anderer als ein Mensch genugthun mußte, so sei auch dieses nicht richtig; denn auch wer nicht Schuldner ist, kann für einen Andern genug thun, wie für ihn beten; es hätte auch ein Engel, wenn es Gott gefiel, für uns die Genugthuung bringen können. Denn jedes kreatürliche Opfer gilt so viel, als wofür Gott es will gelten lassen und nicht mehr. Auch ein bloßer Mensch ohne Erbsünde von einer Mutter, wie die Maria war und ausgestattet mit Gnaden wie Christi Menschheit sie ohne vorangegangene Verdienste hatte, hätte die Tilgung der Sünde verdienen können, und wir würden doch einem Solchen nicht (wie Richard meinte) so wie Gott verpflichtet sein, weil er ja alles Gute von Gott hätte, sondern nur so, wie wir der Jungfrau und den Heiligen verpflichtet sind. Endlich auch jeder Einzelne könnte für sich genugthun, wenn nur Jedem die erste Gnade (Taufe) ohne Verdienst gegeben würde, wie das

---

33) Lib. IV, Dist. XV. Q. I. S. 255 ff.

in der That geschieht. Wie kann man deutlicher die Menschwerdung Christi als etwas für die Erlösung fast Ueberflüssiges hinstellen, Christi Verdienst um uns dem der Maria gleich setzen und für Christus nur übrig lassen die Stiftung der sakramentlichen Gnade, die aber auch wieder nur faktisch an die Menschwerdung gebunden ist, nicht nothwendig, indem Gottes Freiheit auch andere Wege gehabt hätte, die Kirche zu stiften? Diese Sätze sind offenbar zugleich von einem pelagianisirenden Interesse eingegeben, das die Sünde wie die göttliche Gerechtigkeit nicht ernst nimmt; sie haben aber im System des Scotus ihren Grund darin, daß er Alles an die göttliche Freiheit oder Willkür als obersten Ring aufhängt.

Thomas von Aq. betrachtet die Menschwerdung Gottes nicht als ein Neues für Gott, sondern nur für die Menschen (s. o.). Ganz so handelt es sich dem Duns Scotus in ihr nicht um ein Sein, sondern ein Werk Gottes (factio), um Hervorbringung einer gratia creata in einem Menschen, die auch ohne Unio statt finden konnte, und Gottes Sein in Christus bezeichnet nicht einen habitus in Gott, sondern nur im Menschen. [34]) So daß die beiden größesten Scholastiker den Gedanken der Menschwerdung Gottes selbst eigentlich fallen gelassen haben, der Eine mehr so, daß er Gott nicht Mensch werden läßt, sondern nur eine selbstlose Gotteserscheinung in menschlicher Gestalt in Christo sieht, der Andere indem er zwar die Menschheit nicht selbstlos denken möchte, aber doch eigentlich darüber auch nicht hinaus kommt, außer negativ durch Beschränkung des Seins Gottes in diesem

---

[34]) Treffend Baur II, 832: „Gott ist Mensch geworden heißt auch nach Duns Scotus seinem wahren Sinne nach vielmehr: Gott ist Nichts geworden, also auch nicht Mensch geworden, sondern alles Werden und Gewordensein fällt nur auf die Seite der menschlichen Natur, wobei es keines weitern Beweises bedarf, daß, wenn Gott nicht Mensch geworden, auch der Mensch nicht Gott geworden sein kann, somit der Begriff der Unio, wenn die eine seiner beiden wesentlichen Seiten von der andern getrennt wird, sich selbst aufhebt oder etwas rein Nominelles wird."

Menschen, was auf eine nestorianische Doppelpersönlichkeit zurückführen müßte.

3. Die Mystik in der Scholastik. So mangelhaft, wie wir sahen, die scholastische Christologie im Allgemeinen ist, und so sehr wir in ihren begrifflichen Formeln einen Fortschritt vermissen, ja manche Anzeigen sich einstellen, daß aus ihrem Gerüste der Geist sein Interesse schon zurückzuziehen beginne, und nicht minder dem eigentlichen christologischen Problem als dem offenen Bekenntniß zum Nihilianismus ausweiche, so nehmen wir neben den scholastischen Formeln doch noch eine Region wärmeren Lebens und Betrachtens und das Walten eines Bildes von der Person Christi wahr, das in jenen Formeln nur zu verkümmertem Ausdruck gelangt, aber dient, das Leben der privaten Frömmigkeit und zum Theil auch des öffentlichen Kultus zu nähren und zu befruchten. Ohne die Erwägung dieser Seite der Sache würde ein wichtiger Faktor zur Vorbereitung der germanischen Mystik, die wir später zu betrachten haben, sowie durch diese der Reformation uns fehlen.

Es ist besonders die Versöhnungslehre, seit sich das Nachdenken derselben mehr zuwandte, für eine Christologie fruchtbar geworden, welche von Doketismus und Nihilianismus sich ferne hielt, aber indem sie mehr die ganze gottmenschliche Person ins Auge faßt, auch in keinem innern Verhältniß zu der alten Lehre von der Zweiheit der Naturen steht, sondern den Ansichten der ersten Periode verwandter ist, hervorgewachsen weder aus jener Zweiheit, noch aus der Einheit, zu der diese Zweiheit es bringt, sondern aus dem lebendigen Christenthume selbst und aus dem Eindruck, den Christi Lebensbild in den Evangelien fortwährend auf das fromme Gemüth macht. Es wird von vielen Männern im Mittelalter die Möglichkeit der Genugthuung Christi für uns unter Anderm darauf gegründet, daß Christus Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei. Das Haupt könne genugthun für seine Glieder. Nach dem Vorgange des Lombarden pflegen die Scholastiker in ihrer Christologie ein besonderes Kapitel der eigenthümlichen Gratia zu widmen, die dieser Person gewor-

den sei. Christus habe die plenitudo gratiae et divinitatis in sich, weil er das Haupt ist.[35]) Die Nachfolger des Lombarden führen das aber nach verschiedenen Seiten weiter aus. Nach Albertus d. Gr.[36]) hatte Christus neben der increata auch eine creata gratia in sich, durch die er vor allen Andern ausgezeichnet ist. Indem er diese Gratia im Einzelnen schildert, so ist ihm das Erste: Christus ist das Haupt der Gemeinde. Er scheine zwar nur nach seiner göttlichen Natur, also nicht als Gottmensch Haupt zu sein, weil Bewegung und Gefühl in der Kirche von Christus nach seiner göttlichen Natur stammen. Aber er antwortet: das Haupt hat im Verhältniß zu seinem Leibe dreierlei an sich, erstens ist es Prinzip, welches wirksam auf die Kraft, das Gefühl und die Bewegung influirt, zweitens strömt es in die Glieder als gestaltendes Lebensprinzip, drittens findet eine Conformität zwischen der Natur des Hauptes und den Gliedern statt. Wirksam influirendes Prinzip ist nun Christus nur als Gott, womit nicht ausgeschlossen ist, daß er seine göttliche Kraft vermittelst seiner Menschheit einströme. Als assimilirendes Prinzip, das gleichsam als gestaltende Form überströmt, ist Christus Haupt der Seligen und der Begnadigten, denen er die Aehnlichkeit seines Lebens, seines sensus et motus einströmt. Im dritten Sinne ist er Haupt nur der Menschen; er kann nemlich als Haupt der ihm wesensgleichen Glieder ihnen sein Verdienst mittheilen.

Die Gratia dieses Hauptes also besteht in der virtus influendi. Schon als einzelner Mensch hat er eine so reiche Gnade,

---

35) Petr. Lomb. Sent. Lib. III. Dist. XIII. Ut in corpore nostro inest sensus singularis membris, sed non quantum in capite, — ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus, in ceteris vero solus est tactus, — ita et in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo est omnis sensus; in sanctis vero quasi solus tactus est, quibus spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

36) Compend. theol. L. IV, de Incarn. Christi c. 14 und L. III über die Sentenzen Dist. XIII.

daß sie in ihm überströmt (exuberat). Daher strömt er in die Glieder seines mystischen Leibes geistliche Gefühle und Bewegungen ein, vermöge der Quellenfülle jeglicher Gnade, die in ihm wohnt, [37]) und nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch strömt er den sensus et motus spiritus et gratiae in Alle über, die ihm anhangen. Aber als Mensch influirt er wirksam nicht unmittelbar, sondern meritorie, er verdient uns die Einströmung der Gnade, und erlöst uns, indem er das Hinderniß (obstaculum influxus in nos) hinweggeräumt, unsere Schuld, die er bezahlte.

Dieselbe Frage behandelt Thomas ausführlich. [38]) In seiner Summe führt er für die Meinung, daß Christus als Mensch nicht Haupt der Gemeine sein könne, weiter an: Gott heiße Christi Haupt, auch sei das Haupt ein einzelnes Glied, selbst wieder abhängig vom Herzen, während Christus universell Prinzip der ganzen Kirche sei. Sonach scheine er nicht Haupt zu sein, sondern blos nach seiner göttlichen Natur sie zu regieren. Er antwortet, wie die ganze Kirche ein mystischer Leib heißt, nach der Aehnlichkeit des natürlichen Leibes, so heiße Christus Haupt der Kirche nach der Aehnlichkeit des menschlichen Hauptes. Dieses nun ist Haupt in dreierlei Beziehung. Erstens dem Range nach ist es das Erste, ebenso der Vollkommenheit nach, denn alle Sinne sind in ihm vereint, endlich der Kraft nach, denn da im menschlichen Haupte die vis sensitiva et motiva thront, so stammt die Kraft und Bewegung der übrigen Glieder und ihre Regierung von dem Haupte. Das Alles nun hat auch auf Christus in vollkommenerem geistigem Sinne seine Anwendung. Er ist Gott näher, darin ligt sein Rang, er hat die Fülle der Gnade, darin ligt seine Vollkommenheit, er hat die Kraft in alle Glieder die Gnade überzuströmen, das ist seine virtus. Der

---

[37]) Comp. theol. IV, 14 influit in membra corporis sui mystici sensum et modum spiritualem secundum fontalem plenitudinem omnis gratiae in ipso habitantis.

[38]) P. III, quaest. 8, 1. Quaest. 3. 4. 7. 19. 23 Super Sentent. Lib. III. Dist. XIII; Quaest. 1. 2.

Gottheit Christi kommt es ursprünglich (auctoritative), seiner Menschheit aber werkzeuglich (instrumentaliter) zu, den h. Geist mitzutheilen; und obgleich Gott Christi Haupt ist, so ist doch Christus der Gemeinde Haupt. Das Herz aber seines Leibes, der Kirche, ist der h. Geist. Haupt der Kirche zu sein kommt Christus eigenthümlich zu. Es gibt zwar einen Einfluß auf die Glieder der Kirche, z. B. durch Regierung, den auch Andere als er, lokal und temporell in seiner Vollmacht ausüben können; aber der innere Einfluß (influxus interior), durch welchen virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra, kommt ihm allein zu, weil in ihm die plenitudo gratiae in ganz einziger Weise wohnt. Der Seele Christi wurde die Gnade zu Theil als einem universalen Prinzipe in der Gattung der der Gnade Theilhaftigen. Die Kraft des ersten Prinzipes in einer Gattung dehnt sich aber universell aus auf alle Wirkungen derselben Gattung, und so hat er als universales Prinzip auch universale Bedeutung in Beziehung auf die Wirkungen. Um seiner mittlerischen Stellung zum Menschengeschlecht willen mußte er eine Gnade haben, die auch auf Andere überströmte. Das ist die fontalis gratia des Albertus.[39]) Besonders stark ist aber folgende Stelle,[40]) in welcher Thomas durch die Idee des Hauptes die Uebertragung des Verdienstes Christi auf uns vermittelt: In Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus; quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. Wie Adam in natürlicher Beziehung Prinzipium der ganzen menschlichen Natur war, so ist Christus zum Haupt aller Menschen von Gott bestellt, daher im Reiche der Gnade sein Verdienst sich auf Alle seine Kinder ausdehnt.

---

39) Cf. Summa l. c. Qu. VII, 1. 9. VIII, 1, 6. IX. Qu. XIX, 4 ad secundam.

40) Qu. XIX, 4. Resp.

Er beschäftigt [41]) sich auch mit der Frage, in welchem Sinne Christus die Menschheit und die allgemeine menschliche Natur angenommen habe? Nicht in dem Sinne, wie sie, auch abgesehen von der irdischen Realität, gedacht werden kann als menschlicher Begriff oder platonisirend als dem Concreten vorangehende allgemeine Idee der Menschheit (εἶδος, forma communis), das Erstere wäre eine bloße Fiktion subjektiver Vorstellung, die forma communis aber ist nicht individuell, während doch die Menschwerdung zu ihrem Ziele die Persönlichkeit hat, in welcher die forma communis sich individuirt. Ueberhaupt gehört der Mensch nach seinem Begriff auch zur sinnlichen Welt, mithin kann auch Christi Menschheit nicht ohne den sinnlichen Stoff, und nicht als platonisches εἶδος, das dem Concreten vorangeht, gedacht werden. Wenn nun aber die menschliche Natur weder in dem göttlichen Verstande für sich, noch überhaupt außerhalb der sinnlichen Wirklichkeit, sondern in den concreten Individuen menschlicher Gattung besteht, so entsteht die Frage, ob nicht Christus die allgemein menschliche Natur in dem Sinne angenommen habe, daß er in allen Individuen Mensch ward? Diß könnte passend scheinen, sagt er, ein weiser Werkmeister vollbringt sein Werk auf dem kürzesten Wege. Dieser Weg der allgemeinen natürlichen Gottessohnschaft aber wäre kürzer, als der, daß die Vielen erst durch Einen natürlichen Sohn zur Kindschaft gelangten. Aber wie der göttlichen Weisheit, so scheint dieses auch der Liebe gemäß, und da, was einer Wesengattung per se einmal zukommt, Allen dazu gehörigen Individuen zukommt, so scheint es passend, daß die menschliche Natur in allen ihren Subjekten assumirt würde.

Darauf antwortet er: zur Weisheit des Werkmeisters gehört vielmehr, daß nicht durch Vieles das vollbracht werde, was genügend durch Eines geschieht. Das Assumirtwerden kommt der menschlichen Natur auch nicht an sich und in dem Sinne zu, daß es zu ihrer natürlichen Eigenthümlichkeit oder ihren principia essentialia gehörte, assumirt zu werden; denn sonst freilich käme dieses allen Subjekten dieser Natur zu. Gottes

41) Qu. IV, Art. 4.

Liebe offenbarte sich ferner nicht blos durch assumtio, sondern auch durch die passio für Andere. — Es ist aber auch unmöglich, daß Alle assumirt würden; denn dadurch wäre die Vielheit der Subjekte menschlicher Natur aufgehoben. Denn da es in der angenommenen Natur kein anders Subjekt gäbe, als die assumirende Person, so folgte, daß es nur ein einziges Subjekt in menschlicher Natur gäbe, nemlich eben die assumirende Person.[42]) An solchen Punkten steht dem Thomas das Wesen Gottes und des Menschen einander nicht so schroff gegenüber, wie sonst wohl in der kirchlichen Betrachtungsweise, ja wie ihm selbst in anderer Hinsicht (s. o. S. 368). Dahin gehört auch jene Lehre des Thomas: Es gehöre zur vollkommenen und nothwendigen Kenntniß Gottes von sich selbst auch die Erkenntniß seiner Mittheilbarkeit an die Geschöpfe in verschiedener Art der Aehnlichkeiten, und eben damit erkenne Gott auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach in verschiedenen Ideen, jedoch so, daß Gott wie ein Künstler in Einem Gedanken sein ganzes Werk umfasse.[43]) Da ruht ihm alle Verschiedenheit der Geschöpfe nur in einer verschiedenen Aehnlichkeit mit Gott, welche wieder in einem verschiedenen Grade der Mittheilung der göttlichen Substanz besteht. Das ist freilich

---

[42]) Summa III. Q. IV, 3. Während der Lombarde sich mit der Frage viel beschäftigt, ob die göttliche Natur oder Hypostase die menschliche Natur assumirt habe (Q. III, 1. 2), so entscheidet sich Thomas so: Nicht die göttliche Person, sondern die göttliche Natur habe assumirt; aber die Persönlichkeit sei das Ziel (terminus assumtionis). Die persönliche Vereinigung des Wortes Gottes mit einem Menschen ist ihm die höchste Form möglicher Vereinigung beider, und hierin ligt Christi spezifische Dignität; sie ist aber nach Thomas nicht ohne Vereinigung auch der göttlichen Natur mit der menschlichen, soweit die letztere dafür empfänglich ist, und nach dieser Seite ist Christus wieder Allen verwandt, die wenigstens an der göttlichen Natur Theil haben. Thomas gehört also nicht zu Denen, welche, um die Christologie zu erleichtern, sagen: Es habe nicht die göttliche Natur die menschliche Natur angenommen, sondern nur die göttliche Person ohne die Natur, s. o. cf. Abraham Calov. Systema loc. theol. Tom. VII. Vit. 1677. S. 148.

[43]) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV, 286.

emanatistisch und die Consequenz wäre, daß Christus, um vollkommen zu sein, aufhören müßte, Mensch zu sein; der dualistische Hintergrund der oben S. 368 besprochen ist, wirkt auch da immer noch nach. Gleichwohl lohnt es, noch zu betrachten, wie er daran anstreift, eine innere und wesentlichere Zusammengehörigkeit der göttlichen und der menschlichen Natur durchzuführen. Die menschliche Natur, sagt er, war fähiger vom Sohn Gottes angenommen zu werden, als irgend eine andere, ihrer Würde gemäß. Denn zwar alle Kreatur hat eine spurweise Aehnlichkeit mit dem Wort, aber die menschliche hat die Aehnlichkeit des Ebenbildes. Durch Erkenntniß und Liebe kann die menschliche Natur an das Wort selbst einigermaßen heranreichen (contingere). Auch ziemte es sich, daß Gott keiner Kreatur das versagte, wofür sie empfänglich war (capax).[44]) Dem Worte kann auf dreifache Weise etwas ähnlich gemacht werden. In Beziehung auf die Form so, wie ein Gebäude der conzipirten Idee des Künstlers (verbo mentali) ähnlich ist, und in diesem Sinne ist jede Kreatur dem Wort ähnlich, weil von seiner künstlerischen Idee umfaßt. Aber auch in Beziehung auf die Erkenntniß (intellectualitas) ist eine Verähnlichung mit dem Worte möglich, wie dem Worte, das im Geiste des Lehrers lebt, das Wissen, das im Geiste des Schülers ist, sich verähnlicht. In diesem Sinne ist die vernünftige Kreatur auch nach ihrer Natur dem Worte Gottes ähnlich. Endlich wird die Kreatur dem ewigen Worte Gottes ähnlich durch Gnade und Liebe in Beziehung auf seine Einheit mit dem Vater, und hierin vollendet sich die Annahme an Kindesstatt.[45])

Eben dahin gehört seine klare und tiefsinnige Erklärung über die der Scholastik geläufige Frage, warum nicht der Vater, noch der heil. Geist, sondern der Sohn Mensch geworden sei? Er antwortet, weil der Sohn das Urbild ist, wonach der Mensch von Anfang geschaffen, also auch wieder herzustellen war.[46])

---

[44]) Summ. P. III. Q. IV, art. I. Sent. lib. III. dist. I. Q. I, art. 2.

[45]) Summ. P. III. Q. XXIII, 3. Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis.

[46]) Summa P. III. Q. III, art. 8. coll. sup. Sent. III, dist. I. Q. II, art. 2: imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, sci-

Das Wort Gottes ist die ewige Idee Gottes, Urbild für die ganze Kreatur, und wie durch Antheil an diesem Urbild alle Kreatur nach ihren Ordnungen geschaffen ist, aber in veränderlicher Weise, so ist durch die nicht blos theilweise, sondern persönliche Einheit des Wortes mit der Kreatur die ordnungsmäßige Wiederherstellung zu einer ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit angemessen gewesen, wie denn auch der Künstler, wenn sein Kunstwerk ihm verdorben ist, es durch die Idee wieder herstellt, mittelst deren er es schuf.

Wie nahe ist hier Thomas der Lehre des Irenäus, daß die erste Schöpfung noch unvollendet war, daß das immobile exemplar statt der mobilis imago in der persönlichen nicht blos theilweisen Unio des Wortes mit der Menschheit habe erscheinen müssen, und daß also nicht blos durch die Sünde die Menschwerdung Gottes veranlaßt, sondern wesentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit gehörig war![47])

Es ist vielleicht hier der angemessenste Ort, die Geschichte der Frage, ob die Menschwerdung Gottes zur ursprünglichen Idee Gottes von der Welt und Menschheit gehöre, mithin einen we-

licet cum homine; unde decuit, ut imago imaginem assumeret. (Aehnlich auch Albertus Magnus, l. c. Comp. theol. cap. VI: Imago debuit per imaginem reparari). Summa l. c. heißt es: Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur, ipsius autem personae filii, qui est Verbum Dei, attenditur convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, i. e. conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae: et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat.

47) Hieher gehört auch Sent. L. III, dist. I. Q. I, art. 3, wo er sagt. Durch die Incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden. Vergl. die schöne Stelle im Prolog zu Sent. L. III, init.

sentlichen Bestandtheil des höchsten Weltgutes bilde, oder ob blos ein zufälliger Grund für ihre Wirklichkeit zu setzen sei, nemlich die Sünde, etwas genauer im Zusammenhang zu betrachten.

Die ältere Kirche gieng auf diese Frage noch wenig ein. Es genügte ihr meist, die Menschwerdung Christi in der Nothwendigkeit der Erlösung begründet zu sehen, womit freilich das Inadäquate gegeben wäre, daß Christus das höchste aller Vernunftwesen, in welchem die Menschheit auf Gottes Thron erhöht ist, nur als *Mittel* für die andern gedacht und begründet wäre, während *alle* andern Wesen die Würde haben, Selbstzwecke und Zwecke für ihn zu sein. Auf Christi Person für sich würde da kein Gewicht gelegt werden können, sondern nur auf sein Werk und Verdienst, auf dieses unpersönliche Neutrum. Die folgerechte Ausbildung dieser Ansicht läßt in Christus nur eine Offenbarungs*that Gottes*, eine Theophanie erblicken, für welche mit Ueberwindung der Sünde der Grund der Fortdauer aufhört, und das drängt unwiderstehlich zum Nihilianismus hin. Zwar Gott und seine Verherrlichung kann da Selbstzweck bleiben, und Gott ist auch in Christus. Aber *in* Christus ist dann nur Gott dieser Zweck, die Menschheit Christi ist für den Logos ἄσαρκος *nur* Mittel, wie für uns, sie selbst hat nicht Antheil daran, mit dem Logos auch Zweck, ja Ein Selbstzweck und ein in sich absolut werthvolles Gut zu sein. Doch dieses ist nur ein anderer Ausdruck für die herrschende Auffassung, daß die Menschheit Christi unpersönlich, ein Ding oder eine Sache sei, womit freilich die ebenso herrschende Anbetung des ganzen Christus contrastirt, in der die Frömmigkeit, aber nicht die Theorie ein Correktiv hat. Und um so mehr mußte dieser Doketismus bleiben, wenn die Erlösung, deren Nothwendigkeit die Erscheinung des Mittlers motiviren sollte, nur als göttliche *Lehre* oder *Machterweisung* (nur als Werk des prophetischen und königlichen Amtes) gedacht war. Denn für die Mittheilung der wahren Lehre ist das Organ gleichgültig und zufällig; die Persönlichkeit des Organs kommt dabei kaum in Betracht, und ebenso wenig fordert die erlösende Machtbeweisung Gottes (gegen den Teufel oder den Tod)

eine menschliche Persönlichkeit. Sie erfordert kaum ein menschenähnliches Organ. Erst, wenn der Erlösungsprozeß als ein sittlicher gedacht ist, erhält die menschliche Persönlichkeit, sei es auch zunächst nur als Mittel, eine Bedeutung. Im sittlichen Gebiete aber setzt oder behauptet sich die sich zum Mittel machende liebende Persönlichkeit ebendamit auch als Zweck, da ist Mittel und Zweck nicht mehr zertrennt. Einen großen Schritt hiezu thut Anselms Cur Deus homo? wo zwar nicht Christi Thun, aber sein Leiden als werthvolles sittliches Eigenthum und Gut der Menschheit, von versöhnender Kraft gedacht ist. Aber so willig die folgende Scholastik die Nothwendigkeit der Erlösung anerkannte, so bestimmt gieng sie dazu fort, daß die Erlösung durch Christus geschehe, sei nicht nothwendig gewesen. Gott hätte auch ohne Christus die Sünde vergeben können; in seiner Freiheit ruhe die ewige Möglichkeit der Vergebung auch ohne eine Mittlerschaft. Und so steht Christi Erscheinung im letzten Grund als zufällig, fast entbehrlich, wenn gleich angemessen (congrua) da, was im offenbarsten Widerspruch mit dem christlichen Bewußtsein ist.

Ueber diese nihilianistische Richtung sind nun freilich Diejenigen hinaus, die Christus nur als die absolut sittliche Persönlichkeit und fast nur als Selbstzweck fassen, wie alle ebjonisirenden Parteien, vornemlich auch Pelagius und in spätern Zeiten die Socinianer. Das Beispiel Christi, auf das sie das Hauptgewicht legen, setzt eine wahre menschliche Persönlichkeit voraus, die als solche auch Selbstzweck ist. Sie können daher nicht zugeben, daß Christus nur um der Sünde willen erschienen sei und nicht in sich selbst seine Bedeutung habe. Im Gegentheil war ihr Deismus geneigt, zu lehren, daß Christus der Mensch sei, der durch eigene Tugend sich seine hohe Bedeutung gegeben und gezeigt habe, was ein Mensch leisten könne (nur Lactantius hatte mit der sittlichen die religiöse Auffassung verbunden, und Christum als Gottes ethische Offenbarung, lex viva gedacht). Aber so haben wir eine Persönlichkeit, die Zweck, aber nicht auch Mittel ist; das Werk schwindet zum Minimum zusammen und ist für die Person fast so zufällig, wie in der herrschenden Lehre die gottmenschliche Person für das Werk. Ist

hier die menschliche Seite verkürzt, so dort die göttliche und das Sittliche selbst ist ungenügend gedacht. Aber frühe regt sich auch bei den tiefsinnigeren Kirchenvätern eine Richtung, welche Christum nicht blos als Mittel, sondern auch als Selbstzweck fassen und namentlich in dem erhöheten Herrn das höchste Gut der Menschheit, das Centrum des Weltgutes erkennen will. Dahin gehörte vor Allen schon Irenäus.[48])

Wer in der Menschwerdung zugleich die Vollendung der Menschheit, und nicht blos der Offenbarung, wer mit Christus ein Größeres gewonnen als in Adam verloren sah, der hatte die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes schon nach der ewigen Weltidee den Prämissen nach anerkannt. So ausser Irenäus auch Tertullian und Athanasius (s. o. Band I, 579. 834 ff.). Auch Theodor von Mopsvestia obwohl in der Lehre vom Amte und Werke Christi dem Pelagius nicht unähnlich (sofern nach beiden Christus Beispiel ist und Bringer der Unsterblichkeit, Erlöser vom Tod wenn gleich nicht von der Sünde) geht doch zu dem spekulativen Satz fort, daß die Weltvollkommenheit dessen nicht entbehren durfte, der als das kosmische Ebenbild Gottes in sich, dem Urbilde, alle Gegensätze der Welt einigt. Während es also bei des Pelagius Behauptung daß auch ohne Sünde Christi Person wäre, in der Hauptsache auf eine Verringerung der Würde Christi und seiner Zusammengehörigkeit mit der von ihm atomistisch gedachten Idee der Menschheit hinausläuft, so schreitet von ähnlichem Ausgangspunkte aus Theodor schon dazu fort, in Christi Person den Schmuck und die Zierde der Welt zu sehen, in der ihre Idee

[48]) III, 18. 7. V, 16. 2. Die Stelle cap. XIV, 1: si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, widerspricht dem nur scheinbar, denn die ersten Worte können bedeuten „wenn die Menschheit nicht die Möglichkeit der Herstellung zu ihrem Urbilde gehabt hätte, so hätte sie auch nicht die Fähigkeit vom Logos angenommen zu werden." Gesetzt aber, sie wären von der Nothwendigkeit der salvatio und nicht ihrer Möglichkeit zu verstehen, so kann Irenäus das Wort σώζειν, das er gebraucht haben wird, auch von der Bewahrung und Vollendung der in Adam noch unbefestigten Menschheit verstanden haben.

gipfelt und zieht um diese Einzigkeit seiner Person zu begründen, wenn auch nicht befriedigend, die That Gottes herbei. Ganz ähnlich wie vom entgegengesetzten Ausgangspunkt, der Vollendung der Offenbarungsthat her, die genannten Väter dabei anlangten, daß der Inhalt dieser Offenbarungsthat zugleich die Setzung des vollkommenen Menschen, des wahren Urmenschen sei, auf welchen schon bei Adams Schöpfung das Absehen gerichtet war.

Aber Pelagius und Theodor dachten Christum als Gut und Selbstzweck in sich auf Kosten seiner Mittlerschaft, ähnlich wie es auch eine von der Erlösung losgerissene Trinitätslehre bei den Neuplatonikern gab; sie verwandelten ihre Christologie sogar zu einer Stütze für Theoricen der Selbsterlösung. Aehnliches kehrte in der skotistischen Schule um so mehr wieder, als wie gesagt, die Scholastik meist die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen durch die Lehre aufhob, daß Gott auch ohne Christi Mittlerschaft hätte die Sünde vergeben können. Lehrte man das ewige Versöhntsein Gottes mit der Sünde oder des Menschen Selbsterlösung, so war es nicht möglich, Christus allein die Bedeutung als Selbstzweckes zu versagen, so mußte im Gegentheil seine Erscheinung in etwas Anderem als der Sünde begründet gedacht werden. Daher konnten die Skotisten sagen: Christus sei nicht blos um eines Andern willen bonum occasionatum, sondern liebenswürdig in sich selbst.

Ein ganz anderes Motiv hatte jene alten Väter geleitet. Sie suchten vielmehr die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen mit der Nothwendigkeit um der Vollendung der Welt willen zusammenzufassen. So besonders auch Gregor d. Gr. von welchem die oben bei Richard v. St. Vict. (S. 395) angeführte Stelle stammen soll. Augustin sagt zwar auch: si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus (de Trin. XIII, 10) ja auch die Nothwendigkeit von Christi Erscheinung der Sünde wegen reducirt er bereits auf die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit. Aber wenn ihm Christus nicht absolut nothwendiges Mittel für die Erlösung war, so ist er ihm doch Mittel der Vollendung und um dieser willen noth-

wendig, wie er ihn denn auch mit der Menschheit wesentlich zusammenschließt. [49])

Während ferner im Mittelalter Peter Abälard, Alex. v. Hales, Albert d. Gr. [50]) die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen zweifelhaft ließen und sich mit der Angemessenheit begnügten, die Nothwendigkeit derselben aber auch abgesehen von der Sünde desto bestimmter behaupteten, verband, wie wir sahen Ruprecht von Deutz beides so, daß er in die ewige Vorherbestimmung der Erscheinung Christi auch die Sünde als dienendes Mittel für die Liebesoffenbarung Gottes im göttlichen Rathschluß mit eingeschlossen dachte, wenigstens so, daß im ersten Adam die zureichende Kraft noch nicht habe gegeben sein dürfen, damit für die höchste Liebesoffenbarung Gottes Raum bleibe, welche erst der Sünde gegenüber möglich ist. Die Person Christi ist ihm das absolute Weltziel, dem alles Andere auch die Sünde dienen muß. Das hat Aehnlichkeit mit der Lehre späterer Calvinisten, welche wenn sie gleich supralapsarisch dachten, doch deßhalb nicht die Nothwendigkeit des Gottmenschen nur um der Sünde willen setzten, (wie die meisten Calvinisten thaten), sondern ebensogut auch umgekehrt die Sünde um Christi willen in den göttlichen Rathschluß aufgenommen oder doch beides zugleich und in gegenseitig bedingender Weise gewollt dachten,

---

[49]) August. de peccato mortali c. 26. 27. Freilich behält ihm die Menschheit, da sie nur zur Ausfüllung der Lücke in der Engelwelt durch den Fall eines Theils geschaffen ward, eine zufällige Stellung in letzter Beziehung. Vgl. Ambrosius de Incarn. Domini IV, 6. Gregorii M. Moralia III, 11. Joh. Damasc. de fide orth. III, 18.

[50]) Vgl. Quenstedt Syst. Theol. P. III, S. 110. Albertus Magnus sagt Sentent. L. III, Dist. 20. Art. 4. nachdem er die Gründe für und wider ausführlich erwogen, wahrscheinlicher sei, daß auch ohne Sünde Christus gekommen wäre. Didacus Stella Enarrat. in Luc. T. II. 1593 zu Luc. 15. S. 131: Hauptursache der Menschwerdung sei die Erlösung gewesen. Nisi Adam peccasset, quanquam Christus ad extollendam humanitatem illamque praemio praedestinationis aeternae beandam nihilominus erat venturus, et ut operibus nostris vigorem daret, tamen in carne passibili non descenderet etc.

keins ohne das Andere und jedes von beiden für das Andere. So geht ihnen Christi Bedeutung nicht darin auf, Erlöser zu sein, obwohl dieß der nächste Zweck seines Kommens war, sondern auch nach vollendetem Erlösungswerk behält Christus für die Welt der Erwählten, seinen Leib, eine wesentliche Stelle. [51])

Dagegen Richard v. St. Viktor betrachtet die Sünde nicht als nothwendig, sondern als zufällig, die Erscheinung Christi aber um der zufälligen Sünde willen als nothwendig, noch mehr aber, unabhängig von der Sünde deßhalb, weil er in Christus die absolute Harmonie der Welt, die vollkommene ewige Weltidee dermaaßen verwirklicht sieht, daß auch der Wunsch keine Stelle mehr hat, es möchte die Sünde nie eingetreten sein, indem vielmehr auch sie dem innigen und seligen Zusammenhange Christi mit uns ist dienstbar geworden. Christus ist das Haupt der Menschheit, und so wenig, fügt besonders Ruprecht hinzu, nur um der Sünde willen möglich oder nothwendig, daß vielmehr die Versöhnung der Menschen durch ihn nur möglich war, weil die menschliche Natur die er annahm, von Anfang auf ihn geschaffen war. Das hat sec. 15 besonders Johann Wessel vertreten. [52]) Auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, wäre nach ihm der Sohn Gottes erschienen. [53]) Gott mußte Mensch werden, damit

---

[51]) Vgl. Quenstedt Systema Theol. Pars III, Cap. III, Membr. I, Q. 1. S. 108. So sagt Bucanus Instit. Theol. Art. X, Q. 3: Gesetzt der Mensch wäre in der ursprünglichen Gerechtigkeit geblieben, so hätte er doch dieses Mittlers bedurft non ut reconciliaretur Deo et sanaretur a peccato — sed per quem retineretur in gratia Dei et praeservaretur a peccato. Aehnlich nach Quenstedt l. c. Zanchius in Hexaëmer. Pars III, L. 3. c. 2. Polanus Syntagma L. VI, cap. 27. Calvin selbst Instit. L. II, XII, 4 vertritt die gewöhnliche Ansicht nur so, daß supralapsarische Sätze die Nothwendigkeit des Gottmenschen schärfen, nemlich um der Sünde willen.

[52]) De caus. incarnationis L. II, vgl. Ullmann, Johann Wessel 1834 S. 254. Man berief sich besonders auf Col. I, 18. Röm. VIII, 29. Hebr. II, 10. Genes. I, 26. Proverb. 8, 22.

[53]) Ueber die deutschen Reformatoren wird später zu reden sein. Von Melanchthon werde hier nur angeführt Opp. T. IV, 1564 ed. Wittenb. S. 338 ff. II, 318. 319. 232. 242. I, 149. 160. Er fordert,

der heilige und ehrwürdige Körper nemlich die ganze Gemeine der triumphirenden Seligen nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres gesetzmäßigen Hauptes erfreute, d. h. Tempel des Ecksteines würde, auf den beide Mauern, Menschen und Engel sich vereinigt fest gründeten. Um dieselbe Zeit stellt das Werk Roberti Caracoli de Licio de laudibus Sanctorum (Sermo III.) Venet. 1489, eines Franciskaners, die Gründe für die Ansicht daß Gott auch ohne die Sünde Mensch geworden wäre, zusammen. Sie sind hergenommen aus der Idee des Universums, aus der Würde des Menschen, seiner Seligkeit und wesentlichen Bestimmung für Gott; aus der Idee Gottes, namentlich seiner

man soll auch die Schöpfung im Lichte der höchsten Offenbarung, der Menschwerdung betrachten. Denn Gottes Absicht sei, von der Welt erkannt und geliebt zu werden, diese Erkenntniß bringe vollkommen erst die Menschwerdung Gottes. Gott habe aus Liebe geschaffen, um sich der Welt mitzutheilen: diese Selbstmittheilung vollziehe sich in der Menschwerdung vollkommen. Die Endursache der Schöpfung (causa finalis creationis) sei, so sagt er zu Coloss. I, 16 ff. nicht der Sohn Gottes, sondern der Gottmensch, quia haec copulatio divinae et humanae naturae est summum opus Dei et in hac copulatione conspicitur multiplex sapientia Dei et immensus amor erga genus humanum. Besonders gerne hebt er hervor, Zweck seiner Sendung sei die Vereinigung der Geister zur Kirche, daran er das Haupt sei efficaciâ, perfectione, ordine et merito. Solche Stellen bei den Reformatoren sind um so beachtenswerther, da ihr Blick so überwiegend auf die Lehren von der Sünde und der Erlösung gerichtet war, daß ihr Schweigen noch lange kein Zeugniß wider jenen Satz wäre. Wer ferner bei den Reformatoren eine Betonung dieses Punktes etwa nach Art Andr. Osianders (der eine überwiegend lutherische Natur ist) und Schwenkfelds vermissen möchte, der wolle noch theils die absolute Prädestinationslehre die Anfangs Allen gemeinsam war theils die reformat. Lehre von der unbedingten Nothwendigkeit Christi und seines Werkes für die Versöhnung erwägen. Durch beides war ihnen bereits Christi Kommen über die bloße Zufälligkeit hinausgerückt. Daß Christus aber auch nach Ueberwindung der Sünde noch eine wesentliche innere Stellung zur Menschheit als Haupt seines Leibes habe, ist ihnen auch nicht zweifelhaft, und das ist der Kern unserer Frage.

Macht, Weisheit, Liebe; endlich aus der Würde und inneren Vortrefflichkeit der Person Christi. Die Menschwerdung Gottes dient nemlich erstens zur Vollendung des Menschen und mittelbar des Universums, weil sie dem Menschengeschlecht seine Completio gibt sowohl in Beziehung auf seine Natur als auf die Gnade und Herrlichkeit; das Erste, weil zur Vollständigkeit der Welt auch eine Entstehungsweise des Menschen wie die Christi gehörte; alles wirklich Mögliche muß wirklich werden; das Zweite, weil der Stand der Gnade verlangt, daß die Kirche ihr Haupt habe, sei nun Sünde da oder nicht; ferner weil die volle Beseligung jedenfalls erst durch die Menschwerdung möglich wäre, gesetzt es wäre keine Sünde. Denn nur so findet der Mensch seine Waide von außen und innen. Die anfängliche Disposition der menschlichen Natur, ihre capacitas, die sie vor den Engeln voraus hat, daß Gott sich persönlich mit ihr vereinige, bliebe ohne die Menschwerdung vergeblich. Aber keine Gabe kann ihr umsonst gegeben sein. — Sodann was Gott anlangt, so offenbarte er in der Menschwerdung seine Macht, Weisheit, Güte. Diese Offenbarung gehört zum Begriff Gottes, mochte der Mensch fallen oder feststehen. Die Menschwerdung erhöht die menschliche Natur (über die adamitische); wenn nun diese Erhöhung nicht schon zum voraus bestimmt war, so scheint es, hat der Mensch aus seiner Sünde einen Segen gewonnen, was von Gott aus ungerecht wäre. Drittens von der Person Christi aus: Es ist eben so schwer, das unendliche Gut sich zu verdienen und zu erwerben, als genug zu thun für eine Beleidigung dessen, der das unendliche Gut ist. Konnte der Mensch Letzteres nicht, so konnte er auch nicht Jenes. So war es also ebenso angemessen, wenn der Mensch gut blieb, daß Christus erschien, damit durch ihn das unendliche Gut verdient würde, als es angemessen war, daß er zur Genugthuung erschien, wenn Sünde war. — Es werde noch als letzter Grund erwähnt, die Würde der menschlichen Seele Christi. Ist die Menschwerdung principaliter um der Versöhnung willen geschehen, so ist die Seele Christi nicht als Selbstzweck gewollt, sondern nur gleichsam gelegentlich (zuletzt unter Allen, als Mittel für ihre Errettung); daß

aber die edelste der Kreaturen nur occasionaliter geworden sein solle, ist unangemessen. [54])

Die meisten Thomisten, wie auch schon Bonaventura traten dieser Ansicht entgegen. [55]) Aber Thomas selbst ist wie wir sahen dem Gedanken, daß die Menschwerdung Gottes wesentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit gehörig sei nicht ferne. Es entspricht der göttlichen Kraft, sagt er, daß sie ihre Werke vollende, und sich in einer unendlichen Wirkung offenbare, was in einer bloßen Kreatur nicht möglich ist. Diese Forderung einer unendlichen Wirkung scheint nun durch die Incarnation befriedigt; denn sie verbindet das unendlich weit Auseinanderstehende. Auch dadurch scheine das Universum gerade in diesem Werke vollendet, weil die letzte Kreatur der Mensch darin mit dem Anfang, Gott, verbunden wird. Daraus scheine zu folgen, daß auch ohne Sünde die Menschwerdung Gottes würde stattgefunden haben. [56]) Aber obwohl er Neigung zeigt diß zu bejahen [57]) so hindert ihn doch theils der Mangel an

---

[54]) Der Verf. selbst entscheidet sich nicht, weil darüber nichts geoffenbart sei. Aehnlich sagt später Bellarmin de Christo L. V, c. 10: wenn Adam nicht gefallen wäre, so wäre vielleicht Christus nicht im Fleisch erschienen. So auch Gregor. de Valentia. Petavius dagegen setzte dieses „Vielleicht nicht" schon in ein „Gewiß nicht" um; und ähnlich verfuhren die meisten unserer altkirchlichen Dogmatiker, Wigand, Gerhard, Calov, Dorscheus, Scherzer, Quenstedt; vgl. den Letzteren l. c. S. 110 ff. 116.

[55]) Vornemlich nur Suarez (T. I, in tert. Part. Thomae disp. 5 sect. 2.) neigt sich zu D. Scotus, und sucht den Thomas damit zu vereinigen. Auch Bonaventura u. A. stellen sich auf die Seite der Gegner.

[56]) Summ. Pars III, Q. I, Art. III, ad omnipotententiam divinae naturae pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam.

[57]) Mehr jedoch in dem Commentar zu Sent. III, Dist. I, Q. I, Art. III, als in der eben angeführten Stelle der Summa. In letzterer sagt er: alii contrarium asserunt quorum assertioni magis assentiendum videtur, sicher könne hierüber nur Gott entscheiden.

Schriftzeugnissen, theils entgegengesetzte Stellen bei einigen Vätern, besonders Augustinus; und er bleibt zuletzt dabei, es sei wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre, was seine Schule mit wenig Ausnahmen in directe Verneinung umsetzte.

Drittes Kapitel.

Nachdem die Scholastik in Thomas und Duns Scotus ihren Blüthepunkt erstiegen hatte, stellten sich alsbald vom 14ten Jahrhundert an manchfache Zeichen ihres Verfalles ein, was sich ganz besonders in der Christologie zeigt, in welcher die eigentliche Scholastik so wenig schöpferischen Trieb von Anfang an bewies.

Das Gefühl, daß statt der bisherigen formalistischen Behandlung ein neuer Boden für die Christologie zu gewinnen sei, regt sich am stärksten und fruchtbarsten in der germanischen Mystik, deren Blüthezeit in das 14te und zum Theil 15te Jahrhundert fällt, die wir aber ihrem inneren Zusammenhange gemäß der Reformationsepoche unmittelbar vorausschicken wollen. Hier verweilen wir noch einen Augenblick bei der ferneren Geschichte der Scholastik selbst. [1])

Die kirchliche Philosophie hatte in dem bis sec. 14 herrschenden Realismus das kirchliche Dogma zu befestigen gedient. Zwar die eigentliche Begründung desselben sollte nie in der natürlichen Erkenntniß liegen, sondern nur in der Theologie, d. h. in der göttlichen Autorität der Kirche, aber doch sollte die natür-

---

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius Comp. der Dogm. Geschichte 1840. S. 269 ff. Baur l. c. Bd. 2, 866 ff. H. Ritter Geschichte der christlichen Philos. Bd. 4. Buch XIII. Rettberg, Occam und Luther u. s. w. Theol. Stud. und Krit. 1839.

liche Erkenntniß Gottes und der Welt als eine Art von Schule für das Reich des Glaubens und der Theologie gelten, ein Widerspruch zwischen der natürlichen Erkenntniß und dem Glauben nicht Statt finden, da beide auf einen und denselben Gott zurückführen. Es ist auch früher gezeigt (S. 341 ff.), wie wichtig der Gottesbegriff der sich aus dem Lichte der Natur ergab, für die scholastische Behandlung der Dogmen wurde.

Aber vom 14ten Jahrhundert an löst sich dieser Bund zwischen der natürlichen und theologischen Erkenntniß. [2]) Das war die nothwendige Folge davon, wie bei den Thomisten und Skotisten das Verhältniß von Natur und Gnade gedacht war, nemlich beiderseits in exclusiver Weise, sei es mehr in religiöser Tendenz wie bei den Thomisten, wo sich Prädestinatianismus und eine Neigung zum Pantheismus anschloß — sei es mehr in moralischer, wie bei den Scotisten. Dort blieb folgerecht neben Gott nur eine Scheinwelt; hier wird das abgesonderte selbständige Sein des Individuums oder Subjekts behauptet. Die Auflösung jenes Bundes brachte eine Erneuerung des Nominalismus zu Wege, welcher wie jene Auflösung selbst eine doppelte Gestalt annehmen konnte, eine mehr thomistische oder eine mehr skotistische.

Der thomistische Nominalismus verdankt seinen Ursprung der Erwägung, daß die Glaubenssätze als schlechthin über die Natur hinausliegend, herabgezogen würden wenn dem natürlichen Erkennen in Beziehung auf Allgemeinbegriffe und Gesetze der Natur objektive, also auch für die Theologie gültige Wahrheit beigelegt werden sollte. Vielmehr wird von dieser Seite zu Ehren der Theologie und des Glaubens an der Brauchbarkeit der vom menschlichen Erkenntnißvermögen zu bildenden Begriffe gezweifelt, denselben die objektive Realität abgesprochen und nur eine subjektive Bedeutung gelassen. [3]) Aber damit war auch für eine theologische Erkenntniß der Boden weggezogen und es blieb nur

---

[2]) Ritter a. a. O. S. 547 ff.

[3]) So von Durandus de S. Portiano († 1330) in seinem Comm. zu den Sentenzen des Lombarden. Vergl. Ritter a. a. O. S. 550—574.

ein Verhältniß des Willens zum Dogma übrig. Der Glaube, der nicht durch Beweis entstehen kann, ist die höchste Tugend, um so verdienstlicher, je schwieriger er ist; auch kein übernatürliches Licht darf die Wahrheit des Glaubens uns bestätigen, denn da wäre wieder kein Verdienst bei dem Glauben; dagegen darf man ebendaher auch nicht für unmöglich ansehen, daß der Glaube der Vernunft widerspreche, eben weil dadurch der Glaube nur um so schwieriger und verdienstlicher wird. Das Göttliche hat seine ganz eigenen, unvergleichbaren Gesetze. Die göttliche Welt ist so schlechthin in das Jenseits gerückt, sie hat keinen Zusammenhang mit dem geistigen Erkennen im Diesseits. Da es namentlich keine Realität der Gattungsbegriffe gibt, so ist Erkenntniß nur durch sinnliche Anschauung möglich. Eine solche gibt es nicht von göttlichen Dingen, also gibt es keine Erkenntniß von göttlichen Dingen im Diesseits. Von Gottes innerem Wesen gibt es keinerlei Wissen, auch nicht durch den Glauben; denn Gott offenbart sein Wesen nicht in der Welt, da die Kreatur nicht von derselben Art mit Gott ist. Nur Beziehungen Gottes zu uns werden für den Glauben offenbar, diese aber ruhen in seinem Willen, der keine weitere Ursache hinter sich hat. Eine solche Skepsis gegen das Erkenntnißgebiet und solche Geringschätzung der Philosophie sollte um so mehr dem praktischen Verhalten zur Empfehlung gereichen; alles ausserhalb des Reiches des Glaubens sollte als werthlos erscheinen und das Denken wird nur dazu verwendet, seine eigene Ohnmacht für Alles Höhere zu beweisen. War früher mit der negativen apophatischen Theologie die kataphatische verbunden worden, so erhält jene jetzt wieder das Uebergewicht; alle Wahrheit ligt nur in dem schlechthin übernatürlichen Gnadenreich, mit welchem es nur einen Zusammenhang des Gehorsams gibt, das nur einem Glauben ohne Erkennen, also einem blinden Glauben zugänglich ist, wie ihn objektiv heil. Schrift und Kirche bezeugen. So schlägt diese Form des Nominalismus zum Verzagen an aller Wissenschaft, auch der theologischen aus; in der Meinung die christliche Gnade zu erhöhen, wird sie dem Geiste entrückt, wird der Lichtkreis den sie verbreiten will gelöscht, und es bleibt nur die Dämmerung der kirchlichen Auctorität übrig, in welcher

es auch nicht einmal mehr ein klares Erkennen davon geben kann, was Das sei, was der Glaube zu ergreifen hat. Die Theologie hat scheinbar über die Philosophie gesiegt und den schlechthinigen Alleinbesitz der geistigen Wahrheit sich zugelegt; aber darüber ist nicht blos diese ganze Welt entgöttert und zum bloßen Schatten geworden [4]), sondern auch die Theologie selbst hat sich als Wissenschaft begraben. Nur die Positivität und Facticität behält Recht; es gibt kein aktives, sondern nur ein passives Erkenntnißvermögen, und auch der Glaube hat nur darnach zu fragen, was die göttliche Allmacht gethan hat, aber weder kann er die Nothwendigkeit desselben beweisen, noch auch nur, daß es angemessen war, wenn sie so und nicht anders handelte. [5])

Etwas später aber um so mächtiger entwickelte sich der skeptische Nominalismus in der skotistischen Schule. Der Ansatzpunkt dazu ligt im System des D. Scotus schon bestimmt genug vor; denn wenn das Höchste in Gott das absolutum liberum arbitrium ist, so gibt es kein strenges Wissen von Nothwendigem ausser etwa dem Wissen von Gottes souveräner Willkür: dieses Wissen selbst schließt vielmehr in sich, daß Alles nur Wahrheit habe, sofern Gottes liberum arbitrium es so gewollt; und so ist alles Wissen theils nur hypothetisch, theils im letzten Grunde empirisch. Doch hatte D. Scotus selbst diese Consequenzen abzuwenden und dem Menschen, auch seinem Erkennen eine wesentliche Beziehung zum Unendlichen zu bewahren

[4]) Dasselbe ist das Resultat bei den strengen thomistischen Prädestinatianern, Thomas v. Bradwardin † 1349 „De causa dei et veritate causarum." Ferner Joh. de Mercuria u. A. Vrgl. Baumgarten-Crus. l. c. S. 267.

[5]) Doch unterscheidet Durand besonders der Incarnation zu lieb zwischen Gottes absolutem und geordnetem Willen. Nach seiner absoluten Macht hätte er auch eine unvernünftige Natur annehmen können, nach seiner geordneten Macht wäre das nicht passend gewesen; denn es komme hier auf den Zweck der Incarnation an; dieser sei die Heilung des Geschöpfes, welche nur bei der menschlichen Natur nöthig und möglich war. In Sent. III, Dist. II, Q. I. Hier wird er also der Christologie zu lieb seinem Nominalismus untreu. Vgl. Ritter l. c. S. 573.

gesucht, was sich mit seiner Betonung der Subjektivität und Freiheit wohl vereinigte. Aber sein Schüler Occam († 1347) stellte eine Form des Nominalismus auf, welche mit der völligen Scheidung der Philosophie und der Theologie theoretisch, des Weltlichen und des Geistlichen praktisch Ernst, machen wollte. Dieser starke Geist ist in seiner Vertheidigung der Rechte des Staates gegen die Hierarchie und in seiner strengen Ausweisung aller beweisenden Erkenntniß aus dem Gebiete des Glaubens von Einem Princip geleitet, er will Frieden zwischen den beiden Mächten, der Weltweisheit und der Theologie, dem Staate und der Kirche schaffen durch scharfe Trennung ihrer Gebiete. Der Kirche und ihrer Theologie gehört das Geistliche ganz; es ist unbefugte Einmischung, wenn die Vernunft sich auf die Dinge des Glaubens, ja überhaupt auf göttliche Dinge einläßt. Von allem was sie hier setzt, kann ebensowohl das Gegentheil wahr sein [6]). So ver-

[6]) Nicht einmal am Sittengesetz macht seine Skepsis Halt. Wenn Gott faktisch geböte, ihn zu hassen, oder zu stehlen, so würde, was jetzt Sünde ist, verdienstlich sein. In Sent. L. II, 19. ad dubium 3. 4. ed. Lugd. 1495. Aehnlich im Centilogium Concl. 5. Statt eine Erkenntniß der Nothwendigkeit oder Angemessenheit der Menschwerdung zuzugeben, stellt er in dem Centilogium theologicum Conclusio 6. 7. die Behauptung auf: Deus potest assumere omnem creaturam sive omne aliud a Deo in unitate suppositi. Zwar der Glaube lehrt, er habe nur Eine Natur, die menschliche angenommen; aber non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam — et pari ratione potest assumere lapidem et lignum etc. In der frivolsten, gegen alle religiösen Interessen abgestumpftesten Weise wird dann untersucht, welche Bedeutung, wenn Gott eine solche andere natura angenommen hätte, die Communic. idiom. behielte und welcherlei Aussagen sich ergäben. Es wird für und wider gestritten, zuletzt dabei beharrt, nach Gottes potentia absoluta haben die unsinnigsten Aussagen ihre Wahrheit, aber nach Gottes potentia ordinata, wie diese von der Kirche gelehrt werde, habe das wieder seine Grenzen. Wie er hier die Communic. idd. auf Unvernünftiges, Lebloses hypothetisch ausdehnen will, so, fährt er Centil. Concl. 13 fort, könne in Wahrheit auch die Comm. idd. auf die einzelnen Theile Christi angewendet werden, eben so gut als auf die menschliche Natur überhaupt: es könne also gesagt werden: Christi Haupt sei Christi

hält es sich mit den Beweisen für Gottes Dasein, Einheit, Eigenschaften, geschweige denn mit den Geheimlehren der Offenbarung. Wir sind für diese Dinge ausschließlich an den Glauben d. h. die Auctorität der Kirche gewiesen, deren Sätze nur logisch ent-

---

Fuß, Christi Auge sei Christi Hand. Sicut est haec (propositio) vera: Deus est homo ratione assumtionis naturae, sic haec est vera: Deus est caput ratione consimilis assumtionis. Et consimiliter potest probari, quod — Deus est pes. Tunc sic: iste Deus est pes Christi, iste Deus est caput Christi, ergo caput Christi est pes Christi. Nachdem er auch hierüber wieder ausführlich das Für und Wider abgehandelt, und sich für die Wahrheit solcher Sätze entschieden, sagt er, daß zwar Einige die Comm. idiom. nicht in Beziehung auf die assumtio solcher einzelnen Theile wollen eintreten lassen, aber wahrscheinlicher sei doch sie zu statuiren. Jeder möge wählen, was ihm besser gefalle. Andere Sätze, die er beweist, sind: Concl. 19. natura humana assumta est rationale animal, non homo; ex aggregatione s. assumtione humanae naturae in unitate suppositi divini animalia tria resultant. — 20. Unum et idem corpus numero est in uno loco (i. e. coelo) extensive et in alio loco (i. e. in sacramento) non extensive. — 22. Non est dare maximum locum, quem corpus Christi non posset implere. — 25. Corpus Christi potest esse ubique sicut Deus est ubique: denn coëxistit totum corpus Christi cuilibet parti hostiae parvae consecratae. — Unde si esset aliqua magna hostia replens totum mundum, aeque faciliter posset totum corpus Christi coëxistere cuilibet parti hostiae consecratae. (cf. Quotlib. IV, XX—XXXIX). — 35. Aliquis homo fuit ab aeterno cujus humanitas incepit esse. — 36. Aliquid totum fuit ab aeterno, cujus quaelibet pars incepit esse. — 37. Aliquid totum in aliquo instanti fuit, in quo nulla ejus pars fuit. — 38. Homo Christus fuit aliquid quando nihil fuit homo Christus. Ferner mit Beziehung auf den Dyophysitismus und seine Folgen Concl. 40. Deus habet duas voluntates et duos intellectus et duas scientias. — 41. Deus vult aliquid quod Deus non vult. Deus intelligit aliquid quod Deus non intelligit; Deus scit aliquid quod Deus non scit. Die Beweise für diese Sätze will er aber nicht als wissenschaftliche Beweise für ihre Wahrheit aufstellen, sondern nur dafür, daß sie aus der Kirchenlehre sich mit Nothwendigkeit ergeben, folglich gelten müssen. Sein Verfahren ist rein formal logisch. Indem er aber alles religiösen Interesse's daran baar, seiner Logik so die Zügel schießen läßt, ist es zweifelhaft, ob es ihm nur um pikante und brillante Handhabung dieser Logik, oder um Herauskehrung von Widersprüchen in der Kirchen-

wickelt aber nicht begründet werden können. Andererseits aber muß auch die Kirche die Geringschätzung der weltlichen Kräfte, Güter, Wissenschaften in Vergleich mit ihrem geistlichen Reichthum folgerichtig dadurch beweisen, daß sie sich um die endlichen Dinge und besonders den Staat nicht kümmert. Indem er ferner, wie es scheint, nicht ohne Schalkheit, aus dem kirchlichen Dogma geflissentlich logische Folgerungen ableitet, welche ins Absurde übergehen, und sich in baare Widersprüche verlaufen, so schließt er auch die Theologie und Kirche von aller Wissenschaft ab, stellt ihr Reich als ein solches hin, wobei es auf gar nichts Anderes als Glauben ankomme, dem der Widerspruch keine Skrupel, sondern eher das frohe Gefühl der Erhabenheit seines Reiches über alles menschliche und vernünftige Denken erwecken soll. Allerdings aber richtet sich ihm der Zweifel an der wissenschaftlichen Erkennbarkeit der Dinge nicht blos auf das Gebiet des Gött-

lehre zu thun ist. Sicherlich aber will er damit jede Einbildung von Wissen auch auf dem Gebiete des Glaubens zerstören. Er vertheidigt zwar in Sent. L. III, Q. 1. einige der kirchlichen Hauptbestimmungen über die Christologie gegen gewisse Angriffe, schickt aber voraus, daß er sie nicht beweisen wolle. Hier braucht er für die Unio das Bild der forma und materia, welche ohne aufzuhören was sie sind, sich einigen können; jedoch werde die menschliche und göttliche Natur nicht per se unum, wie Form und Materie sondern hier sei das Bild von Substanz und Accidens noch beizuziehen, welche nur unum per accidens sind. Die menschliche Natur bleibe auch in der Unio unpersönlich (ad 18um dubium). Die meisten der hergebrachten Fragen läßt er unerörtert, füllt aber in der kurzen christolog. Abhandlung die Hälfte mit dem Beweis aus, daß zwar einer der drei göttlichen Personen etwas zukommen kann, was der andern nicht, daß namentlich das Konstitutive für die Person des Sohnes das tragende Princip Christi sein könne, wie das seine Persönlichkeit Abschliessende, weil nicht des Sohnes Natur (essentia et proprietates) sondern nur seine Person sich unire und die menschliche Natur personire, aber dennoch wäre es auch möglich, daß die drei göttlichen Personen diese menschliche Natur annähmen, weil sie nicht die göttliche Person als ihre eigene erhalte, sondern nur von ihr sustentirt werde.

lichen, sondern ebenso auch gegen die Philosophie selbst, sofern sie mehr sein will als Logik. Er läugnet nicht blos mit Durand daß das Causalitätsgesetz uns eine Erkenntniß vom Wesen der Ursache gebe, sondern Durands Sätze noch viel weiter führend, sagt er, es sei zwischen dem Denken (conceptus) und dem Sein ein vollkommener Gegensatz. Das Sein seien die besonderen einzelnen Dinge außerhalb der Seele, sie allein seien Substanzen; auf sie habe sich die scientia realis zu richten, denn Universalia gebe es nicht, sondern nur Einzelnes. Aber während die einzelnen Dinge Substanzen seien, seien die Begriffe oder Gedanken nur Accidentien an der Substanz der Seele; und die Accidentien brauchen keine Aehnlichkeit zu haben mit der Substanz der Seele, noch weniger mit den Substanzen außerhalb der Seele. Höchstens sind die Gedanken Zeichen der äußeren Dinge, nemlich für die Seele selbst, die Worte aber als Bezeichnungen der Gedanken sind vollends nur Zeichen der Zeichen. Unsere Allgemeinbegriffe aber sind nur Abstraktionen von jenen Gedanken, die Zeichen von einzelnen Dingen sind — d. h. abstrahirt aus einzelnen Vorstellungen; diese Abstraktionen aber sind fictiones, Gedanken ohne Realität, wenn nicht gar nur unbestimmte chaotische Vorstellungen von Einzelnem. Die reale Wissenschaft die er fordert, ist daher doch nicht ein Wissen von den Dingen selbst, sondern was ihm übrig bleibt, ist nur ein Rechnen mit den in der Seele sich natürlich und leidentlich nicht willkürlich bildenden Allgemeinbegriffen, das Ineinssetzen und Verknüpfen derselben als einer besonderen Welt für sich. So wird ihm die Wissenschaft nur Wahrnehmung und Zusammenstellung oder Unterscheidung innerer Vorgänge und die Wahrheit der Urtheile ist wenigstens eine subjektive und in diesem Gebiet gültige. Auch auf das Uebersinnliche wird das angewendet. Das Wissen von ihm ist vielmehr ein Wissen von unsern inneren Zuständen, Erfahrungen. Diesem Wissen kommt Evidenz durch sich selbst zu und es setzt nicht erst Anderes voraus, woraus es erkannt wird: umgekehrt zur evidenten Erkenntniß alles Andern gehört eine solche evidente oder (wie er auch sagt) intuitive Erkenntniß des Intelligibeln. Dieses Wissen der inneren Erfahr-

ung (oder innern Anschauung) ist daher allen Zweifeln der Akademiker gewachsen und bildet das zuverläßigste Wissen, wie schon Augustinus (de Trin. XV, 1) andeute. [7])

In diesen letzteren Zügen tritt das Charakteristische des skotistischen Nominalismus hervor. Während der thomistische in Zurückwendung zu der negativen Theologie des Pseudoareopagiten nur bei der selbstlosen Hingabe des Subjektes an den kirchlichen Glauben anlangt, so regt sich in dem ersteren mächtig das Bewußtsein der Realität der Welt gegenüber von dem geistlichen Reich, [8]) ja die zuletzt angeführten Sätze zeigen das Streben einer kräftigen Subjektivität, aus den inneren passiv gedachten Erfahrungen sinnlicher und intelligibeler Art eine geistige Welt zu erbauen, darin der Geist als in dem Zuverläßigsten zu Hause sei. Man darf nicht übersehen, wie hiemit Occam der Mystik, wie sie in seinem Jahrhundert blühte durch die innere Entwicklung der Scholastik selbst die Thüre erschließt, freilich ohne selbst in sie einzutreten, ja vielleicht ohne es selbst zu wissen, daß er scholastischer Seits damit einem mystischen Nominalismus wie dem des Gerson († 1429) die volle Legitimation schuf. In Occam selbst war die weltliche Ader zu mächtig, um in Sammlung und Stille auch nur philosophisch geschweige denn religiös jene innere Welt auszubauen. Aber wenn er sagt, daß wir solche Sätze, wie: ich erkenne, ich weiß daß ich lebe, ich weiß, daß ich will selig sein und nicht irren, nicht bezweifeln können, und sie für sicherer halten müssen als die Wahrheiten, welche die äußeren Sinne beglaubigen, [9]) so ligt das schon in der Linie dessen, was im folgenden Jahrhundert Nic. v. Cusa und im 17ten Cartesius weiter ausgebildet haben, wie auch selbst in dem obersten Satz des Realisten Raimund v. Sabunde von der Selbsterkenntniß als der Grundkenntniß dieselbe Richtung zu verspüren ist.

---

[7]) Vgl. hiezu überhaupt H. Ritter l. c. S. 574—604. Occam in Sentent. Prol. Q. I, kk.

[8]) Auch die beginnenden Naturwissenschaften thaten mit dem erwachenden Selbstgefühl der Staaten und Nationen das Ihrige hiefür.

[9]) Ritter, l. c. 597.

Das Ausgeführte zeigt hinreichend den Verfall der Scholastik seit dem 14ten Jahrhundert, ihr Ablassen von dem Streben nach systematischer Wissenschaft besonders auch nach zusammenhängender Darstellung der Christologie, an deren Stelle die Behandlung einzelner willkürlich aufgeworfener Fragen trat, für welche die Bezeichnung Quotlibeta charakteristisch ist. Andere Zeichen dieses Verfalls liegen in dem seit dem 15ten Jahrhundert immer mehr einreissenden Eklekticismus aus Realismus und Nominalismus, wie aus der Mystik, wozu bald noch die von Italien und Griechenland her neu erwachte Begeisterung für Platon, Aristoteles, (s. o. S. 304) Pythagoras, ja auch für die Kabbala kam. Der Geist der abendländischen Völker unbefriedigt von seinem Besitz greift nach allen Seiten hin von wannen ihm die verlorene geistige Sicherheit und Freudigkeit wieder zufließen könne. Die ganze Vergangenheit der geistigen Welt versammelt sich wieder im Bewußtsein besonders der deutschen Menschheit, um das große Werk möglich zu machen, das geboren werden sollte. Aber der Lebenspunkt der Reformation selbst verdankt seine Entstehung nicht diesem Eklekticismus, nicht den zersetzenden Mächten, sondern er hat höheren Ursprung in einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes. Ihre nächste positive Vorbereitung in der Geschichte hat sie einmal bei Jenen, welche von der Scholastik und Kirchenlehre hinweg zum Worte Gottes, zu ernster praktischer Frömmigkeit und heiligem Wandel riefen (und dahin gehören Männer, wie Gerson, Peter d'Ailly, Nicol. v. Clemenges † 1440, Johann Wessel † 1488, Hieronymus Savonarola † 1498), die ferner durch Erkenntniß der Sünde auch die hohe Bestimmung der Menschheit durch die Gnade verstehen lernten; sodann aber auch bei Denen, die in stiller Einkehr in sich selbst nichts Anderes als ein Leben suchten, das Gottes voll sowohl die wahre Seligkeit und Heiligkeit als die wahre Weisheit ist. Der Zusammenschluß jener biblisch praktischen und dieser mystischen Richtung ist das schöpferische Prinzip der Reformation geworden.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

in dem

Reformationszeitalter

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1854.

Zweite Periode.

Einleitung zur zweiten Epoche.

Die germanische Mystik.

Als schon die Scholastik ihrem Verfall entgegengieng, und der christliche Geist seiner kirchlichen Verkörperung fast erlag, bereitete sich unter der Decke des Alten im Stillen ein junges Leben vor in den verschiedenen mystischen Parteien, in denen sich einer der Hauptströme fortbewegt, die wenn auch nicht ohne nothwendige lange vorherige Läuterung in der Reformation ausmünden. Der Zusammenhang der germanischen Mystik selbst in ihrer Blüthezeit, die ins 14. Jahrhundert fällt, auch mit jenen negativen Geistern wie Amalrich v. Bena sec. 13 und mit den manichäischen Sekten soll zwar nicht geläugnet werden, so wenig als der mit dem Pseudoareopagiten und Erigena. Aber nicht bloß war die polemische Bitterkeit gegen die Kirche bei (Amalrich, den Brüdern des freien Geistes und den Manichäern) in der germanischen Mystik dem Bewußtsein eines überschwänglichen Gutes gewichen, das die Kirche nicht geben, nicht nehmen kann, sondern es ligt dieser Mystik überhaupt weniger an dem Zustand der socialen Verhältnisse. Während das Jahrhundert der großen Concilien, das ihr folgte, sich unermüdet und vergeblich um die Kirchenreform bemüht, steckt diese Mystik sich das Ziel bescheidener zwar, aber nicht leichter.

Es ligt ihr an der Reform der eigenen Seele, an ihrem ewigen Heil, und wenn sie nur diß erreicht, so ist sie selig was auch draußen der Lauf der Welt sei. Fehlt ihr also der Trieb der Kirchenreformation im Großen, so fehlt ihr eben damit auch der Stachel der Ungeduld gegen die Kirche; sie hat sich davon befreit in der Kirche das höchste Gut zu sehen. Das höchste Gut ligt ihr an einem andern Ort, in dem Grunde der Seele, und die kirchlichen Gebräuche oder Lebensgesetze verwirft sie nicht, setzt sie aber friedlich — ähnlich wie die Profeten das Ceremonialgesetz — zu bloßen Allegorieen oder Symbolen der wahren Religion, des mystischen Processes herab, für welchen in diesen Uebungen oder gleichsam hinter und über ihnen noch Raum gelassen ist.

Es ist der germanischen Mystik um die wahre Persönlichkeit zu thun, um das ewige Gottesbild derselben, seine Verwirklichung und das Wissen davon. Da ist nicht mehr blos der Genuß und das Schauen Gottes, das Versinken in ihm die Hauptsache, wie in der romanischen Mystik; solche süße Gefühle, das Erfahren und Schmecken Gottes und seiner Erleuchtung sind ihr gar nicht das Höchste; sie warnt sogar vor solcher Genußsucht als einer großen Gefahr, wodurch das göttliche Leben mißbraucht werde, der Ichsucht zu dienen, und das Werk Gottes an der Seele zu hindern. [1]) Sie zeigt also darin schon ethischen Charakter. Nicht um das Verlorengehen in Gott und im Genuß Gottes, sondern um das wahre Leben der wahren Persönlichkeit ist es ihr zu thun. Sie ist nicht gepeinigt von der Qual des Widerspruchs, eine nur endliche Größe zu sein, während doch Gott, nach dem das Verlangen der Seele steht, eine schlechthin unendliche ist; sondern dieser Mystik hat sich ein Reich der Unendlichkeit im Innern der Seele erschlossen, und kein Satz steht ihr so fest als der, daß die menschliche Seele für das Göttliche an sich vollkommen empfänglich ist. Daher erscheint es ihr vielmehr als ein Widerspruch, wenn die Seele sich mit einem geringeren Gute als Gott begnügt.

---

[1]) Thauleri Sermones, ed. lat. Laur. Surius. Col. 1603, S. 260.

Bei diesem so wichtigen Satze, der die ganze Basis der romanischen Christologie erschüttert, bleiben wir zuerst stehen.

Meister Eckhart sagt: [2]) Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiß als ich lebe, daß mir kein Ding also nahe ist als Gott. Gott ist mir näher als ich mir selbst bin. — Eckhart d. J. [3]): Der Stein hat von seiner Natur eine Neigung zu der Erde, in das Niederste; wer ihm das nähme, der nähme ihm sein Wesen. Würde er 1000 Jahre in der Luft mit Zwang gehalten, ihm bliebe doch seine Neigung. Also hat der Mensch Neigung und Zug zu Gott; wiewohl er doch zu andern zufälligen Dingen wird gezogen mit Zwang, so bleibt ihm doch das Neigen zu Gott. Und ganz ähnlich Tauler: [4]) Im Grunde der Seele ist Gott allezeit. Er ist überall und immer; aber die Seele ist die edelste Creatur, weil sie ihn finden, erkennen und lieben kann. [5])

Aber wie des Menschen Wesen ist, nicht ohne Gott leben zu können, so ist es auch nach Eckhart Gottes Wesen, nicht ohne die Creatur sein zu können. Gott hat die Seele so kräftiglich lieb, daß so ihm Jemand diese Liebe nehmen wollte, der nähme ihm sein Sein und Leben. Sein Wesen hänget daran, daß er mir nahe und gegenwärtig sei. [6]) Denn Gott ist die Liebe und die Liebe ist Gott. Der gütige Gott ist von solcher Liebe gegen den Menschen getragen, daß er sich nicht anders hält als hienge seine ganze Gottheit an des Menschen Heil. Darum verwendet er sich selbst ganz und gibt sich hin für den Menschen ohne von ihm ein Anderes zu fordern als daß er sich ganz in stellvertretender Liebe für Andere freiwillig dahingebe

---

[2]) vgl. Taulers Predigten, ed. Frankfurt 1826, I. S. 58 ff. Thauleri Sermones, ed. Laur. Sur. S. 18 ff. Tauler, 4. Weihnachtspredigt: Nihil tam occultum habet Deus quod animae recipere impossibile sit.

[3]) l. c. 99 bei Surius S. 46 ff.

[4]) Dominic. IV. post Epiphan. und Epiphan. Serm. II.

[5]) Taulers Pr. l. c. S. 58. (von Eckhart d. Aelt.)

[6]) ebendas. und II. 65.

und das nicht für Gottes sondern sein eigen Wohl dem er kein willkommneres Opfer darbringen kann als seines eigenen Willens Verläugnung. Und Tauler sagt unter Berufung auf Meister Eckhart: Das Wirken das Gott wirket in einer ledigen Seele, die er lauter und blos findet und abgeschieden, also daß er sich in sie geistlich gebären mag, das wäre Gott lustlicher und trüge mehr von Gott in sich, denn das Werk, in dem er alle Creaturen aus Nichts geschaffen hat. [7]) Das faßt Tauler (oder Eckhart d. J.) so zusammen: die Liebe ist die edelste Tugend; denn sie machet den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. [8])

Diese wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit Gottes und des Menschen wird dann auch — und darin schließen sie sich an die alten Mystiker und Theologen an, — objektiv in der ewigen göttlichen Idealwelt, wie sie im Sohne beschlossen ist, ja wie der Sohn nach Maximus und Anselm sie selbst ist, begründet. [9]) So ligt das Wesen jedes Menschen in Gott: nicht blos, wie Plato wollte, die menschliche Gattung, sondern jede Persönlichkeit ist ihrer Idee, ihrem wahren Wesen nach in Gott; ferner aber nicht in Gott als in einem ruhenden todten Sein; denn da hätte die Persönlichkeit gerade in ihrem wahren Leben und Sein keine Geschichte, sondern ihr Werden wäre höchstens das Erkennen ihres ewigen festen unbeweglichen Seins und dessen Behauptung. Sondern — und darin schreitet die germanische Mystik entschieden zu einem lebendigeren Gottesbegriff und zu einer mehr ethischen Auffassung des Menschen fort: wir müssen Gottes Söhne oder in Gott geboren werden, und Gott in uns. Beides geschieht zugleich und keines ohne das Andere, daß wir in Gott und daß Gott in uns geboren wird.

---

[7]) ib. I. 96.

[8]) I. 104.

[9]) So bei allen nahmhafteren Mystikern, z. B. Eccard. sen. de duodec. donis etc. Nr. 5. 7. bei Surius S. 781—783. Ecc. jun. ib. S. 12. H. Suso v. Diepenbrock, B. II. c. 4. S. 397. Ruysbroch ed. Arnold, 1701. Von der geistlichen Hochzeit, B. III. c. 4. Spiegel des ewigen Heils c. 8.

Gottes Geburt in uns ist unsere Geburt, unsere Geburt ist Gottes Geburt.

Zwar ist das göttliche Wort immer und überall, denn Gott allein ist das Wesen der Welt, und in sich selbst ist sie Nichts. Sie hat so wenig ein Sein für sich, daß Gott mit der Welt nicht mehr Sein ist als ohne sie. Aber die Seele allein hat den hohen Adel, daß Gott nicht blos in ihr ist, sondern daß auch das Wort in ihr kann und will geboren werden. Eher könnte man Glanz vom Licht, Wärme vom Feuer scheiden, als die Seele vom Sohn (s. Taul. Pr. III, 34 Ecc. sen. S. 235). — Im innersten Grund der Seele wohnet Gott immer, da ist er immer zu finden und umgekehrt die Seele neiget stets zu ihrem Ruheort.[10]) So könnte man denken, was es noch weiter bedürfe, und welche Bedeutung da noch das Werden und die neue Geburt haben könne? Die Mystiker antworten nach Meister Eckhart: „Wäre ich ein König und wüßte das selbst nicht, so wäre ich kein König, aber hätte ich ein ganz Gedünken, daß ich ein König wäre und dächten das alle Menschen mit mir und ich wüßte fürwahr daß alle Menschen das meinten und glaubten, so wär ich ein König, und so wäre all der Reichthum des Königs mein. Also ist auch unsere Seligkeit daran gelegen, daß man bekenne und wisse das höchste Gut das Gott selbst ist. Nicht davon ist der Mensch selig, daß Gott in ihm und ihm so nahe ist, und daß er Gott hat, sondern davon daß er Gott bekenne wie nahe er ihm ist, und daß er Gott wissend und liebend ist.“ [11])

Es bedarf also erst eines Processes auf unsrer Seite. Mit dem bloßen Sein Gottes in uns ists noch nicht gethan. „Gott ist uns nahe, aber wir sind ihm fern; Gott ist von innen, wir von außen, Gott ist heimlich, wir sind fremde. Gott ist allezeit bereit aber wir sind sehr unbereit.“ [12]) Diesen Proceß stellt M. Eckhart allerdings mehr als einen theoretischen, mystisch-spe-

[10]) Eckharts Testament S. 670 und S. 18. 235. bei Sur., sowie in Taul. Pred. III, 34. Eckhart jun. bei Sur. S. 11; Tauler Dom. IV. post Epiph. und Pasch. Serm. III.

[11]) 2. Adv. Serm. II. S. 18, ed. Frankf. I, 58.

culativen dar. Nichts hindert Gottes Kommen in uns als daß wir anhangen dem Raum und der Zeit. „Zeit und Statt sind Stücke, Gott aber ist Eins. Darum, soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen über Zeit und Statt. Soll ich das höchste Gut oder die ewige Gutheit erkennen, wahrlich, so muß ich sie bekennen, darin sie gut ist, in sich selbst, nicht darin die Gutheit getheilt ist. In Gott allein ist das ganze göttliche Wesen; in einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen; aber in Gott bekennet die Seele die ganze Menschheit und alle Dinge in dem Höchsten, denn sie bekennt sie nach dem Wesen.“ [13]) Mit Zeit und Statt wird dahinten gelassen, vergessen, überflogen auch was in Raum und Zeit ist; wir erkennen das Nichts der Welt, auch unser eigen Nichts. „Soll die Seele Gott erkennen, so muß sie auch ihrer selbst vergessen und muß sich selbst verlieren. Denn wie sie sich selbst erkennt und sieht, so sieht und erkennet sie Gott nicht.“ [14]) Die mit dem Leib verbundene Seele kann nicht Gott sehen; wir müssen in den Geist entrückt werden über Zeit und Raum. „Wenn die Seele der Zeit und der Stätte ledig ist, so sendet und gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele. — Gottes Natur ist, daß er gebe, und sein Wesen schwebt daran, daß er uns gebe, wenn wir demüthig sind.“ [15])

Doch hat auch schon bei Eckhart dieser Proceß religiös-sittliche Elemente. Die Verläugnung der Welt ist auch als Verlassen der Weltliebe gemeint, und zwar in Kraft eines Hungers und Durstes der Seele nach Gott selbst, dem lebendigen, nicht blos nach einer Gabe von ihm. „Denn was er ihr Anderes gäbe, dessen achtete sie nicht. Gott muß sich mir selbst als eigen geben, wie er seiner selbst ist, oder mir wird Nichts, noch schmeckt mir Nichts. Wer aber Gott allzumal empfangen will, der muß auch zumal sich selbst geben und (von sich) ausgegangen sein; er

[12]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61.

[13]) Ebendas.

[14]) Ebendas. und bei Sur. S. 232. Dom. III, p. Pasch.

[15]) Eckhart sen. auf Joh. Evang. Tag in Taul. Pr. III, 31 ff. ed. Frankf.

empfängt Gleiches von Gott, alles was er hat als eigen, wie er es selber selbst hat.“ [16])

Die Meinung ist also keineswegs, daß wir durch den bloßen Denkproceß die edle Bestimmung der Seele erreichen. Da wäre das Erlöschen unserer selbst das Ziel; während Eckhart sagt: „Wie die Seele sich durch Gott verlieret und alle Dinge verläßt, so findet sie sich wieder in Gott; wann sie Gott erkennt, dann erkennt sie sich selber und alle Dinge, davon sie sich geschieden hat, in Gott vollkommen.“ Da lernet sie nicht blos alle Dinge gleich ansehen, nemlich als Nichts, sondern jetzt sieht sie auch überall Gott, im Kleinsten und im Größesten. „Denn Gott ist jegliche Weise (des Seins) und ist in allen Weisen gleich, wer ihn nur in Allem gleich zu erfassen wüßte. Fassest du Gott besser in dem Einen als im Andern so ists gut; besser noch wenn du ihn überall fassest, denn dazu ist Alles gesetzt.“ [17]) So geht also keine Vernichtung vor durch den mystischen Proceß, sondern vielmehr wird nur jetzt jegliches Ding in seiner Wahrheit erkannt, in Gott. [18]) Aber ist nicht hiemit doch der ganze Proceß ein nur subjektiver, der nur das Erkennen nicht aber das Sein ändert? Und wie kann da noch dieser Proceß als Gottes Geburt in uns, und unsere Geburt in Gott beschrieben werden?

---

[16]) Meister Eckhart l. c. III, 34. Die Gelassenheit wird als Selbstvergessenheit, Streben zur Kindlichkeit von ihm bezeichnet, bei Sur. S. 780, 4. Noch bestimmter zeichnet Ruysbroch tadelnd die blos theoretische Abstraction gegenüber von der ethischen im 3. Buch von der geistl. Hochzeit c. 4 ff. „Es gibt eine bildlose Muße auch aus der Natur; die nicht aus Gnaden ist, ist leblos, wirkungslos oder eigenwirkend. Es muß aus der Wüste des unendlichen Meeres hervortreten das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes. Wir müssen empfänglich sein dafür, daß wir Spiegel werden der ewigen Gebärung, des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dieser Wüste (der leeren Unendlichkeit).“

[17]) Eckhart sen. ed. Frankf. I, 61. Testament bei Sur. 670.

[18]) Tauler bei Sur. S. 62: Deus non destructor naturae est, imo perficit eam. H. Suso B. I, Thl. 2. c. 53. In dem kräftigsten Unterwurf ist die höchste Erstandung. c. 52. Vernichtung hat keine Stelle bei der Seele. Aehnlich Ruysbroch sehr häufig. Die Seele hat sich nur von der Creatur zu entbilden; Suso S. 203.

Die Mystik denkt den Proceß so, daß des Menschen Selbstverläugnung und Gelassenheit nur die Vorbedingung für einen Lebensproceß Gottes selbst ist, der in uns sich fortsetzen will. Gott ist nicht ein starres ruhiges Sein, nicht ein bloßes Meer das den Mystiker aufnimmt, sondern Gott *will leben in der Welt*; er will indem er die Welt liebt daß die Welt ihn erkenne und liebe. Da nun aber nur er selbst die Liebe und Weisheit ist, so muß er sich in die Welt hineingebären. Ja, er kann in der Welt nur die Liebe und Weisheit die er selbst ist, nur sich lieben (bei Sur. S. 783); er liebt in der Welt seinen Sohn, oder sich selbst als Objekt. Die vielen Personen sind in ihrer Wahrheit erst dann, wann sie ihr Wesen erkannt haben, das ist aber ihr Sein in dem Sohne, der die Intellectualwelt und damit alles Einzelne in sich schließt. Sofern nun der in seinen Grund, in die Einheit mit dem Sohne Eingegangene sich doch nicht schlechthin in Gott verliert, sondern in ihm sich findet, indem in seinem Wissen und seiner Liebe Gott geboren wird, so kommt die Sohnschaft in solcher Seele zur Actualität, die zuvor, da der Mensch in dem Vielen zerstreut und auſser sich war, eine gebundene Potenz blieb. Die Mystiker beharren aber mit besonderer Betonung dabei, daß der trinitarische Proceß des ewigen Hervorganges des Sohnes aus dem Vater Ein und Dasselbe sei mit der Geburt Gottes in der Seele, die in den ewig geborenwerdenden Sohn mit eingeschlossen ist. So *Tauler* bei Sur. S. 44, 77; *Ruysbroch* (Spiegel des göttlichen Heils c. 8 ff.) *Eckhart* d. J. (bei Sur. S. 12); Meister *Eckhart* (ebend. S. 781) auch H. Suso. — Gottes Wesen verhält sich zu den drei Personen wie die Potenz zum actuellen Sein (Suso c. 56). Zu dem Letzteren aber gehört auch die Creatur nach ihrer Wahrheit. Der trinitarische Lebensproceß Gottes vollbringt sich auch in ihr. In des Sohnes Geburt, in welchem wir leben, sollen wir auch sehen unsere Geburt, unsern Hervorgang aus Gott. Die ewige Erzeugung des Sohnes aus dem Vater sei nicht als ein vergangenes, abgeschlossenes Faktum zu denken, sondern als ewig fortgehender Vorgang: mit dem Sohne geht auch die Idealwelt, die in ihm ist und in der auch

wir beschlossen sind nach unserem wahren Wesen, ewig aus Gott hervor, ohne Abnahme und Zunahme, nur daß, wenn wir unsern Willen Gott nicht opfern, der Proceß der Sohnschaft gleichsam ins Stocken kommt in Beziehung auf uns, zu unserer eigenen Unseligkeit. Geht er aber ohne Hinderniß von Statten, dann wird das göttliche Leben actuell, wird Sohn in uns, und wir werden vergottet. So ist es dann Gott in uns, der Gott liebt und erkennt, wie Gott seinerseits in den Söhnen, die zusammen Einer und Einer Sohnschaft theilhaftig sind, nur sich selbst erkennt und liebt als verwirklichten oder actuellen. [19])

So sagt Eckhart d. J. (Taul. Pred. I, 56): „Nicht viele Söhne! Du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muß nicht mehr, denn Ein Sohn sein, da in Gott nichts denn Ein natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als Ein natürlicher Ausfluß des Sohnes ist, nicht zwei. Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so mußt du Ein ewiges Ausfließen sein mit

---

[19]) Suso S. 203: ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Creatur, gebildet werden mit Christo, überbildet in die Gottheit. Tauler Weihnachtspredigt I, Frankf. 1, 92. Wenn zwei sollen Eins werden, so muß sich das Eine halten leidend, das Andere wirkend. — Durch ihre Kräfte ist die Seele empfänglich alles dessen, was Gott ist und hat. — Aber welches Ding empfahen soll, das muß eitel ledig, wahn (blos) sein. — Wenn nun der Mensch also die Stätte, den Grund bereitet (durch Selbstentleerung), so ist kein Zweifel daran, Gott muß das Alles erfüllen, der Himmel zerrisse eher und erfüllete das Leere und Eitle (nach Sur.: Deus et natura non tolerant vacuum). Aber jener subjektive Proceß, den Geist zur Gelassenheit, zum Schweigen zu bringen, ist sowenig als nur theoretisch, so wenig auch magisch. Tauler Vigil. Pasch. S. 190: die Freiheit ist des Menschen edelstes Gut so daß Gott selbst sie nicht zwingen will. Aber sie ist auch das Gott wertheste Gut — darum gib es ihm. Suso l. c. c. 52: die wahre Vergangenheit (Selbstvergessenheit) sei keine Vernichtung, auch nicht bloße Verzückung in Gott in schaulicher Weise, sondern ein Aufgeben des freien Willens, um sich Gott zu lassen in einem jeglichen Nu. Epiph. I. S. 80. Die Passio der Gelassenheit sei suprema actio.

dem ewigen Worte.“ Das sei auch möglich, fährt er fort, und Christus zeige das. Der Sohn Gottes nahm ja nicht diesen oder jenen Menschen an, überhaupt keine menschliche besondere Person, sondern nur die menschliche Natur, für welche die Person ein bloßes Accidens sei. Wie nun in Christus der unpersönliche Mensch war, dessen Person Gott ward, und wie dadurch die menschliche Natur in ihm Gott ward durch Gnaden, so können wir dasselbe haben, wenn wir unsre Person und Alles was Unterschiede macht verlassen und lediglich wieder Natur werden, und uns selbst nehmen nach dieser Natur. Da nemlich dieselbige Natur nach der wir uns nehmen sollen, durch Annahme des ewigen Worts Sohn des Vaters geworden ist, so werden wir auch ein Sohn des ewigen Vaters mit Christo, weil wir uns nehmen in derselbigen Natur die Gott geworden ist. Damit ist dann nach Eckhart d. J. Gerechtigkeit, Heiligkeit, Freiheit gegeben.[20])

Man sieht, die freilich pantheistisch gedachte Menschwerdung Gottes ist der Mittelpunkt der Reden dieser Mystiker, ohne sie ist ihnen die Welt todt und das Leben nicht lebenswerth. Sie ist das

---

[20]) In Taulers Pred. Frankf. I, 56. Im Wesentlichen ebenso Meister Eckhart, vgl. Convivium Ecc. bei Sur. S. 832, besonders aber Predigt am Tage St. Joh. Ev. S. 537. ff. wo es heißt: Misit Deus filium suum in mundum — in plenitudine temporis animae, ubi illa omne transegit tempus et spatium. Cum enim anima temporis et loci expers est, mittit Deus omnipotens et gignit in ea filium suum, S. 540. Sodann in der Schrift de duodecim donis et gratiis Euchar. bei Sur. l. c. 778 ff. bes. Nro. 5, 7, 8. Tauler Predigt am heil. Christfest, bei Surius S. 40 ff. vgl. mit der zweiten Christtagspredigt S. 44 ff. Er spricht zwar von einer mehrfachen Geburt Gottes, die dritte ist die Geburt in der Seele, die „zur Maria“ werden muß. Aber auch er denkt diese Geburt als Fortsetzung Eines und desselben göttlichen Aktes, der ewigen Zeugung des Sohnes. Gott hat nur Ein Wort gesprochen, und in diesem ohne Anfang und Ende alle Creaturen. Das ewige Wort gebiert sich selbst, ja durchaus sich selbst und nichts Geringeres ohne Unterlaß in der Seele. Serm. IV. S. 53. Auf dieselbe Weise wie in sich den Sohn, zeugt Gott in der Seele das Kind Gottes, nicht auf andere. Daß die ewige Geburt des

Kleinod ihres Lebens darin sie die Erscheinung ihres Heils, die Seligkeit ihrer Seele sehen. Bei ihrem lebendigeren Gottesbegriff

---

Sohnes und die in der Zeit eine und dieselbe seien, sagt er ausdrücklich in der zweiten Predigt zum Erschein. Fest S. 77. Vigil. Pasch. S. 190 ff. Dritte Osterpredigt S. 206 ff. vgl. ed. Frankf. II, 20. S. 190: Zur liebenden Seele spricht Gott: factus sum hominibus homo. Si ergo vos mihi Dii non estis, injuriam mihi facitis. Gott sei also Mensch geworden, daß die Gottheit ganz verborgen ward in die Menschheit, wenigstens ihr Gebrauch. Werdet so Götter, daß ganz die Menschheit verborgen werde in mir und ihr als ganz göttlich Euch darstellet. Auch in uns will Gott Mensch werden, damit wir Gott würden; Christus gieng voran in dem Menschwerden Gottes und dem Gottwerden eines Menschen. S. 206: Ein alter Lehrer sagt: Non invideo Unigenito dei filio quidquid boni illi collatum est. Nam et ego filius illius possum evadere — per gratiam. Ibi vero tam homo unum fit cum Deo ut nulla pars supersit. — Plus aliquid dico: Vere divinus homo nec accipit Deum nec cogitat unquam de Deo extra se ipsum. Ubi namque Deum accipit, ibi capit simul et se ipsum. Unum quippe factus est cum Deo, quem et invenit intra sese, nec extrospicit extra se, nec quaequam parturit extra Deum. — Sed cum Deus sese accipiat in illo et moveat perficiatque omnia illius opera per ipsum, eundemque tanquam se accipiat (unum quippe sunt in uno): ideo, ubicunque sese non Deus accipit et movet, ibi et ipsum accipit et movet, operaturque per illum et principaliter ipse homo operatur. Sodann führt er des jüngern Eckhart Rede von Christi Natur und Person so aus (ib. S. 207. Frankf. Ed. II, 21): „Die menschliche Natur, die unser lieber Herr annahm, ist mir so nahe und eigen wie ihm und deren hab ich so viel als er oder du, oder alle Menschen. Die Natur ist mir so nahe als unserm Herrn Christo; aber nicht die Person. Diese Natur, die auch meine Natur ist, nahm er an sich und zog mich da in der Natur gänzlich in sich, und wenn ich mit meiner Person zurückbleiben will, was kann er dafür? Alle unsere Natur zog er so ganz an sich, daß er auch mit dieser Natur also wahrhaft Gottes Sohn ist, wie er das ewige Wort ist. — Damit hat er sich selbst mit Allem was ihm der Vater gegeben, mir mitgetheilt, daß er so mein, wie sein eigen ist. Aber wehe mir, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mich nicht fürder zu seiner Person neige mit lieblicher Einung. In der Natur stehen alle Menschen gleich eigen und gleich nahe, der mindeste wie der höchste, der thörichteste

ist sie ihnen auch keine Lehre, vor der wir nur als vor einem schweigenden Geheimniß stehen zu bleiben hätten; ihnen ist vielmehr das ein Räthsel, wie diese Lehre nicht überall bei den Menschen ihre Anerkennung finde, wie die Freude an ihr und ihrem Troste eine nicht allgemeine sein könne. Und auch die Trinitätslehre suchen sie aus ihrer traditionellen Erstarrung und Unfruchtbarkeit zu erlösen. So sagt Tauler in der ersten Weihnachtspredigt: „Heute begehet man dreierlei Geburten in der h. Christenheit. — Die erste und oberste Geburt ist, daß der himmlische Vater gebieret seinen eingebornen Sohn in göttlicher Wesentlichkeit, in persönlichem Unterschied. Die andere Geburt ist das mütterliche Gebären (der Jungfrau Maria). Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunde wird wahrlich geistlich geboren in einer guten Seele mit Gnade und mit Liebe. — Von dieser minniglichen Geburt wollen wir nun allererst reden, wie wir dazu kommen mögen und sollen, daß diese edle Geburt in uns adelich und fruchtbarlich geschehe. Das sollen wir lernen an der Eigenschaft der ersten väterlichen Geburt, da der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit. Denn von Ueberfluß des überschwänglichen Reichthums der Güte Gottes mochte er sich nicht innen enthalten, er mußte sich ausgießen und gemeinsam machen. Augustinus spricht: Gottes Natur und Art ist, daß er sich ausgieße, und also hat der Vater sich ausgegossen im Ausgang der göttlichen Personen und fürbaß hat er sich eingegossen in die Kreaturen.“ —

„Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniß und durchsiehet sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens, und denn von dem bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus und das Wort ist sein Sohn und das Bekennen seines Worts ist das Gebären seines Sohns in der Ewigkeit. Er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit, und ist aus-

wie der weiseste. Also ist auch unsers Herrn menschliche Natur ihm so nahe wie mir und mir wie ihm, aber wehe, wenn ich ihm in der Natur gleich bin und mir selbst mit eigner Liebe und Eigensucht näher bin denn einem andern!“

gehend in persönlichem Unterscheid — in ein Gebären seines Bildes. Er gehet (aus diesem Bild) wieder in sich in vollkommenem Gefallen seiner selbst, das Gefallen seiner selbst fließet aus in eine unaussprechliche Liebe, das da ist der heil. Geist. Also bleibet er inne und gehet aus und gehet wieder ein. Alle Ausgänge sind um der Wiedereingänge willen. Darum ist des Himmels — und des Menschen Lauf alleredelst und vollkommenst, denn er gehet allereigentlichst in seinen Ursprung.“ [21]) Das wahre Leben bildet also einen Kreislauf, der das Ende mit dem Anfang zusammenschließt, nicht einen geradlinigen Progressus in infinitum, der uns in eine Unendlichkeit der Verbannung brächte. Wie für Gott so gibt es für den Menschen nach Suso eine selige Wiederbiegung zum Ursprung; eine Vertiefung in das eigene Wesen, in eine Welt intensiver Unendlichkeit. Im Menschen aber ist nicht bloß ein Abbild des trinitarischen Processes, sondern eine Fortsetzung. Jener verjüngt sich ewig und in den Zug seines Stromes läßt der Mystiker sich als ein Moment, als eine Welle aufnehmen. [22])

Daß in diesen Darstellungen der Trinität die drei Personen nicht als drei Iche auftreten, ist klar genug. Aber auch der Unterschied zwischen unsrer Geburt aus Gott und dem trinitarischen Processe bleibt bis auf schwache Ansätze noch vergessen.

Auch in der Teutschen Theologie, [23]) wahrscheinlich

---

[21]) Tauler Pred. 1, 90. 91. Frkf. Vergl. hiezu Fr. Spee, Trutz Nachtigall. Berl. 1817. S. 175. Das Geheimniß der hochheil. Dreieinigkeit u. s. w.

[22]) Vergl. Suso v. Diepenbrock, I, 2. S. 217 f. Den Sohn nennt er den Gegenwurf oder Wiederblick des göttl. Wesens in der Vernunft des Vaters, ihren Ausblick in Form der Erkenntniß, die göttlicher Vernunft Substanz (Natur) ist. Der h. Geist aber ist ein Ausruns (Ausfluß) des Willens in der Minne, er ist das Minneband in Gott. Vgl. S. 395. Auch in der Kreatur muß dem Ausgang oder Ausbruch aus dem Wesen Gottes, darin Mensch und Stein noch Eins sind, folgen der „Durchbruch“ die Wiederkehr, das entsinkende Wiedereinjähen und Einkehren der Kreatur. S. 397.

[23]) ed. Detzer nach Luther 1827. F. Pfeiffer: Theologie deutsch 1851. Vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1852.

dem jüngsten Werk unter den bisher Genannten, treten die trinitarischen Personen mehr zurück, dagegen ein anderer Unterschied mehr in den Vordergrund, der zwischen göttlichem Wesen und Wirken. Suso hatte mit Berufung auf Augustin gesagt (c. 56): Die Einigkeit hat ihre Wirklichkeit an der Dreiheit, und die Dreiheit hat ihre Vermögenheit an der Einigkeit. Die deutsche Theologie dagegen sucht Gott und den Menschen dadurch noch näher zusammen zu bringen, daß sie die Kategorie der Wirklichkeit noch nicht auf das immanente Sein Gottes anwendet, sondern erst in der Welt die göttlichen Eigenschaften wirklich werden läßt.

Das Alleredelste und Lustigste, sagt sie, so in allen Kreaturen ist, das ist Vernunft und Wille. [24]) Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille, noch Wissen oder Offenbarung, weder Diß noch Das, aber Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selbst vorjehe (bejahe), eröffne, bekenne (erkenne) und liebe und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber, und diß noch Alles ohne Kreaturen. Und diß ist in Gott noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken. Und in dieser (innern) Offenbarung wird der persönliche Unterschied. Aber wo Gott als Gott Mensch ist, oder wo Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, da gehört Gott Etwas zu, das sein eigen ist und nicht den Kreaturen. Denn es ist in ihm selber ursprünglich und wesentlich, ohne Kreatur, aber nicht förmlich oder wirklich. Gott will, was so in ihm wesentlich ist, geübet und gewirket haben. Sollt' es müßig sein, was wäre es denn nütze? Das mag aber ohne Kreatur nicht geschehen. Ja sollte weder diß noch das sein und wäre kein Werk oder Wirklichkeit und desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er? [25]) Ohne Kreatur wäre Gott

---

[24]) c. 48 ed. Luther, Pfeiffer. c. 51.

[25]) c. 29 nach Luther, c. 31 ed. Pfeiffer. Er schließt: Man muß hie wenden und bleiben; wenn man Solchem wie von ferne nachfolgen und nachkriechen wollte, man wüßte nicht, wo man wäre und wie man wieder um sollte kehren.

nur ein Wesen und Ursprung, nicht ein Werk; alle Tugend, Licht, Erkenntniß, Wille, Liebe, Gerechtigkeit ist in Gott nur ein Wesen und dieser keines wird gewirket und geübet ohne Kreatur. Aber wo das Eine das doch jenes Alles ist, Gott, eine Kreatur an sich nimmt und ihrer gewaltig ist, daß es sich seines Eigenen da bekennen (bewußt werden) mag, wie es denn ein Wille und Liebe ist, — da wird er (Gott) gelehret von ihm selber. Gott könnte sich ohne Kreatur des Seinen und seiner Eigenschaft nicht bekennen (bewußt werden) in wirklicher Weise, was doch sein soll und zur Vollkommenheit gehört. (S. 104 ed. Pf.) Der ewige Wille, der in Gott wesentlich ist und ohne alle Werke und Wirklichkeit, ist in der Kreatur wirklich und wollend. Aber eben deßhalb ist der Wille der Kreatur alleine Gottes, und sollte die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott allein, deß der geschaffene Wille so gut ist als der ewige Wille. Die Kreatur die sich hiezu wohl füget ist der Mensch nach seinem Willen und seiner Vernunft. Es geschieht in dem vergotteten Menschen, der von seiner Ichheit und Selbheit vollkommen geschieden Gott liebt um keines andern Grundes willen als weil er das Gute ist, wie auch Gott sich selber nicht lieb hat als sich selber, sondern als gut. Wäre und wüßte er etwas Besseres als Gott, dasselbige hätte er lieb und nicht sich selber. [26])

Sonach ist die allgemeine Bestimmung der Menschheit die Vergottung; oder sie ist da, weil Gott in ihrem Willen und Geist Mensch werden will. Der Ursprung der Menschheit ist schon ein Anfang dieses Zieles; sie hat sich aber, aus Gott hervorgegangen, nicht sofort wieder in ihren Ursprung zurückgewendet, sondern hat sich in Ichsucht fixirt, und das ist die Sünde, die in der Kreaturliebe stehen bleibt und dadurch den eigenen Proceß der Vergottung nicht blos sondern auch den der Menschwerdung Gottes ins Stocken bringt. Doch bleibt jene und diese die Bestimmung der Menschen.

Aber nun fragt sich um so mehr, welche Stelle weist diese Mystik der Menschwerdung in Christus an?

---

[26]) Pf. c. 32 L. 30. cll. 48. 49, bei Pf. c. 51.

Meister Eckhart, der überhaupt am meisten im Gebiet einer abstrakten Spekulation bleibt, bietet fast nichts zur Antwort, und obwohl ein ausdrücklicher Gegensatz gegen die Kirchenlehre nicht hervortritt, so ligt doch in der von ihm so scharf hingestellten Behauptung, daß Jeder für den ganzen Gott empfänglich und nur in diesem Haben die Seligkeit möglich sei, eine vollkommene Gleichstellung des wahren Mystikers oder Gottesfreundes mit Christus. Er redet auch fast nie von ihm, sondern von Gott, und eine Reihe von Schriftstellen, die sich auf Christus beziehen, wendet er ohne Weiteres auf Gott an; selbst das h. Abendmahl, worüber er sehr ausführlich spricht, ist ihm schließlich nur ein Mahl der Gottesgemeinschaft. [27]) Auch bezeichnet er es als eine niedrigere Stufe, Gott besser in dem Einen als in dem Andern zu fassen. [28])

Selbst Tauler sagt: [29]) wir müssen im Sacrament durch das Zeichen zur Einheit mit Gott durchdringen; wir müssen selbst die Menschheit Christi überschreiten und durch ihre Schönheit uns nicht aufhalten lassen; wir müssen über alles Geschaffene uns in das einfache Sein entzücken lassen, in welchem kein Unterschied ist. Auch Suso stellt die tiefste Abgründigkeit, die finstere Weisloſigkeit in der alle Manchfaltigkeit und des Geistes Selbstheit vergeht, als objektives Ziel hin. Das sei das endloſe Wo? Joh. XII, 26. darin endet aller Geister Geistheit, darin allezeit sich verloren haben ewige Seligkeit ist (c. 56). Aehnlich Ruysbroch [30]): in den Personen sei Gott eine ewige Wirkung, in

---

[27]) s. oben Anm. 12. 20. und in den Instit. Tauler. bei Sur. c. 39. S. 778 ff. beſ. N. 5—8 und 12. Vgl. die Erklärung der Stelle Gal. IV, 1 von der Geburt des ewigen Sohnes in der Seele. l. c. 540. Ebenso Matth. XXVIII, 21 von Gott statt von Christus.

[28]) Ecc. Testam. S. 670. Nur in den Notabiles aliquot Instit. l. c. 669 f. wird das Beispiel Christi erwähnt, seine Seelenreinheit, der wir uns nachbilden müssen.

[29]) Bei Sur. 241. Fer. Pasch. S. 203. Da wird gefordert, hinter die Unterschiede in Gott (die innere Offenbarung) in die natura Dei sine distinctione zurückzugehen, und dagegen unser gigni ex deo dem gigni des Sohnes gleichgestellt.

[30]) Die sieben Stufen der Liebe l. c. S. 174—179.

der Natur aber eine ewige Muße und Ruhe. Nun können wir zwar auch Eine Seligkeit werden mit den göttlichen Personen, Eine Liebe und Eine Genießung. Aber es muß noch erreicht werden die höchste Stufe des Wissens, die Unwissenheit, da weder Gott noch Kreatur, was anlanget den Unterscheid der Personen (ihre Stelle haben), sondern wir in Gott und Gott in uns eine einfältige Seligkeit sind, maaßen wir uns alle selbst in die unbekannte Dunkelheit verloren haben und zerflossen ja gar zerschmolzen sein. Dieses ist das Höchste, so in der ewigen Seligkeit im Leben, Sterben, Genießen und Lieben erlanget werden kann und wer anders lehret, der ist unweise.

Jedoch Sätze wie diese sind mehr eine noch nicht abgestoßene Schlacke der pseudoareopagitischen Mystik, der Suso, Ruysbroch, Tauler ihre Huldigung glauben darbringen zu müssen, [31]) als daß man darin das Eigenthümliche und Beßte dieser Mystik dürfte sehen wollen. Wenn die alte Mystik der einseitigen Objektivität den überseienden Gott, der lautere Dunkelheit ist und eine unendliche Wüste als das Höchste meinte preisen zu müssen, in welchem Alles vergehen oder an welchem es sich in Schein auflösen muß, so hat diese germanische Mystik schon viel zu viel Bewußtsein der Persönlichkeit um dabei stehen zu bleiben. Auch ist ihr ja nicht der Genuß Gottes die Hauptsache oder die Lust an seiner Anschauung, wie der spätern romanischen Mystik, sie ist zu keusch, um hier zu tändeln und zu großartig und tief, um Gott nur als Mittel zu behandeln, [32]) wie Gott ihrem Herzen zu sehr kund und nahe ist, als daß sie durch den Gedanken des starren leeren Absoluten könnte befriedigt sein. Wenn Suso gegen die Entgottung als einen der gefährlichsten Irrthümer spricht, so spricht er ja eben damit gegen jenes leere Absolute, das sich vom Nichts nicht unterscheidet. Und ähnlich verhält es sich, wenn sie einstimmig gegen die Männer des freien Geistes reden, gegen die „florirende Vernunft, der alle Dinge entfallen es sei Hölle oder Himmelreich, Teufel oder Engel, an

[31]) z. B. Ruysbroch das Königreich der Liebhaber Gottes c. 18.

[32]) Am meisten fällt noch Suso in eine oft spielende Auffassung z. B. S. 250.

ihrer eigenen Natur genommen, die auch Christi gelittene Menschheit verachtet, wenn sie nun Gott darin gefunden hat“ [33]); wie sie auch wohl wissen, namentlich Ruysbroch, daß es auch eine bildlose Muße aus der Natur gibt. [34]) Derselbe Ruysbroch, der den Namen des Doctor Ecstaticus erhalten hat, der in Gott, in dem ganzen Gott vergehen will, spricht deutlicher fast als die

[33]) Suso c. 51. S. 189. c. 50 u. S. 422 f. das schöne Gespräch mit dem Wilden. S. 189: „Wird der Mensch gelöset von haftenden Bildern, schwinget er sich fröhlich auf über Zeit und über Statt, da er zuvor entfreiet war und seines natürlichen Adels nicht brauchen konnte. — Da geschiehet dem Menschen wunderlich so er sich nun ansiehet, und wie er zuvor war und wie er jetzt ist. Es dünket ihn, daß er voll Gottes sei und daß nichts sei, das Gott nicht sei, ferner daß Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und ergreifet die Sache zu geschwindiglich; er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, er will nach seinem wohlgefallenden Sinn alle Dinge liegen lassen und entfallen ihm die Dinge, es sei Hölle oder Himmel (s. Text) — und die Sachen sind ihm noch nicht zu Grund zu erkennen worden, nach ihrem Unterscheid, ihrer Bleibniß und ihrer Vergänglichkeit. Sie sind wie die Bienlein, so sie des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her und wissen nicht wohin — etliche mißfliegen und werden verloren, aber etliche werden wieder ordentlich eingesetzt. — S. 219 wendet die geistliche Tochter ein: es gebe Solche, die zur Wahrheit allein lenken wollen durch Entgottung und Entgeistung. Die sagen, Gott selbst ist ein Mittel (Hinderniß sei der objektive Gottesgedanke selbst) man müsse sich allein kehren zu der einleuchtenden Wahrheit die der Mensch selber sei. Er antwortet: es dürfe keine andere Entgottung Gottes geben als die, daß der zornige Gott werde zum herzlichen, minniglichen Lieb. Entgeistet aber sollen wir werden, so daß wir uns zu Grunde lassen in Gottgelassenheit in Verlorenheit der Sinnesheit und Vergessenheit. Die Stellen Matth. V, 2. 3. Joh. XII, 26 und Gal. II, 20 werden besonders oft angewandt. Vgl. auch S. 187. c. 50. Ruysbroch von der wahren Beschaulichkeit c. 20 ff. und besonders von der geistlichen Hochzeit B. 2. Die Abschnitte über die falsch Müßigen und Freien, über die geistliche Unzucht und Genußsucht. Tauler bei Sur. S. 326 ff. und 104 ff.

[34]) Von der geistlichen Hochzeit Buch III, 4 ff. Königreich der Liebh. Gottes c. 26. 33.

Andern es aus was er damit meint. Die Anderheit zwischen Gott und uns soll aufgehoben werden durch die Einheit, aber überaus oft wiederholt er, daß der Unterschied zwischen Gott und uns nicht ausgelöscht werde. Die Aufgabe ist nur, daß wir in die Stille, Einfalt, Weisloſigkeit eingehen, d. h. in die reine Leidentlichkeit darin Gott wirken kann. Wird nun der Zustand fixirt, wo wir hinaus sind über Zeit und Statt, über das Viele, hineingerückt in das ewige Bewußtsein ohne doch schon die Offenbarung der Liebe Gottes an uns zu haben, so blicken wir hinaus als in eine Wüste, — das ist das abstrakte Ewigkeitsbewußtsein, welches, wenn es nicht eigenwirkend, sondern Gotte gelassen ist, uns bei sich nicht stehen lässet. Die „Wüste," das maaß- und weiselose Sein mag da momentan in optischer Täuschung als objektive Beschaffenheit Gottes gedacht sein, während sie eigentlich nur die Entleerung des subjektiven Bewußtseins aussagt; aber diesem Reste areopagitischer Mystik tritt sofort als Correktiv zur Seite, daß aus der Wüste des unendlichen Meeres hervortrete das Bild der Klarheit, der Sohn Gottes, der nun aus dem finstern Grunde für uns und in uns geboren werde.[35]) Nicht in bloßer Negation, sondern „in sterbendem Leben und in lebendem Sterben" genießen wir Gottes und werden wir die Seligkeit. Gott ist die Liebe, geizig und freigebig zugleich, sie will nehmen und geben. Wir möchten zerfließen in Ihn, können aber nicht, Er wills nicht und bringt uns wieder zu uns. — Zwar das Ebenbild Gottes ist ganz und unzertheilet in uns, und wird ganz empfangen von einem jeden einfältigen Gesicht; wir leben in selbigem Bilde und es lebet in uns. Dennoch aber bleiben wir der Wesenheit und der Natur nach allezeit getheilet und unterschieden;[36]) nur ohne Reflexion darauf, in kindlicher Selbstvergessenheit. Dem Kinde Gottes schreibt er dagegen ausdrücklich das Selbstbewußtsein seiner Kindschaft, die Gewißheit der ewigen Seligkeit zu.[37]) Ja er geht bis zu der Erkenntniß fort, daß jedes Kind Gottes eine eigenthümliche Einheit sei, in

[35]) s. o.

[36]) Der Spiegel des ewigen Heils c. 22.

[37]) Von der Vollkommenheit der Kinder Gottes c. 8. S. 15.

welchem also das in sich einige ungetheilte Ebenbild Gottes zwar ganz aber doch in eigenthümlicher Weise lebt. [38]) Auch ist der Proceß der Kindschaft ein fortgehender. Wie Gottes Liebe stets „geizig und freigebig“ zugleich, d. h. heilige, nicht profuse Güte ist, so sind die Kinder Gottes arm und reich, hungrig und satt, wirkend und müßig, Eines im Andern. Sie sind nicht blos eingekehrt, noch fallen sie nothwendig außer sich, wenn sie sich auch wieder dem Wirken zuwenden. Sondern Gott heißet sie ausgehen, und Ausgehen ist auch Gottes Liebe. Die wahre Versinkung in Gott bleibet ohne Unterlaß. [39])

Also nicht dem Gotte des unerschlossenen Mysteriums, sondern dem lebendigen Gotte ist die Liebe dieser Mystik besonders zugewandt, dem Gotte der Offenbarung, nemlich der inneren. Es ist wohl wahr, daß ihr Gott noch nicht als heilige Liebe in seinem innersten Wesen aufgegangen ist, sie wird noch durch den Schatten des Ὄν, welches der alten Autorität nach das Höchste sein soll, beunruhigt, und sich selbst oft untreu. Aber die Offenbarung Gottes wird hier nicht zum bloßen Schein, zur bloßen Theophanie, sondern es kommt durch sie ein wirkliches göttliches Werk und ein wirkliches Leben Gottes in diesem Werk

---

[38]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 26. S. 58. c. 33.

[39]) Von d. Vollk. d. K. Gottes c. 9. So will auch Suso, daß Aeußerstes und Innerstes in einander seien. „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, denn (Dem), dem Innerkeit wird in Innerkeit. Selbst nach M. Eckhart will Gott uns maximum in minimo largiri, denn zu der Betrachtung, daß die Welt Nichts ist, muß die ergänzende kommen, daß Gott überall ist, also auch überall gefaßt werden kann und soll. Ecc. Test. Sur. S. 670. Ueber seine geheime Freundschaft mit Gott und sein Höchstes gefragt, soll er nach dem jüngern Eckhart l. c. S. 46 f. geantwortet haben: nicht das Fühlen, Erfahren, Schmecken Gottes und das Empfahen seiner Erleuchtung halte er für das Höchste was ihm geworden sei, sondern daß er alle Rebellion und Unordnung seiner Natur, Können und Nichtkönnen, Haß und Liebe überwunden, daß er überall die Gegenwart des göttlichen Lichtes habe und Alles in diesem Licht thue und daß er täglich neu anfangend, täglich wie ein neugebornes Kind (ἀρτιγέννητον βρέφος) sei.

zu Stande: Diß Werk ist die Geburt aus Gott, das Kind Gottes.

Um so mehr kehrt nun aber die Frage wieder: welche Stellung nimmt da noch die äußere Offenbarung in Christus ein? Ist der Christus in uns dieser Mystik nur der ewige Sohn Gottes, der ewig geboren wird aus dem Vater und auch uns als Momente seiner in seiner ewigen Geburt umschließt, oder behält der historische Christus seine Stelle?

Zuvörderst ist zu bemerken, daß sie die kirchliche Christologie nicht kritisch behandeln, sondern zum Theil wörtlich wiederholen.[40]) Jedoch ist dabei merkwürdig, daß sie auf die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi besonders gerne zu sprechen kommen: sie ist ihnen ein Artikel nicht blos überlieferten Glaubens. So Eckhart d. j., Tauler, Ruysbroch.[41]) Der Grund erhellt aus dem Früheren. Die mystische Gottgelassenheit als Aufgeben aller Ichheit und Eigenheit, gleichsam das Unpersönlich werden ist ja nach mystischer Lehre auch für uns die Vorbedingung dafür, daß wir Kinder Gottes werden. Christus ist daher einerseits zwar der in die Zeit eingetretene von Maria geborene ewige Sohn Gottes, aber er ist auch als Mensch Gott und Sohn Gottes, weil er in der stetigen Gottgelassenheit steht, in der „Demuth, Armuth und Niedrigkeit." In dieser Demuth hat er selbst seine Seele des Wissens entleert und sich in die Unwissenheit versetzt.[42]) So bekommt Christi Menschheit für sie eine große Bedeutung. Christus ist Urbild der Mystik. Die Niedrigkeit Christi, welche im Mittelalter fast vergessen ward ob der Majestät seines Königthums und der Herrlichkeit der Gaben und der Macht die er der Kirche verliehen, (s. o. S. 331 ff.) erhält jetzt eine wesentliche, integrirende Bedeutung für Christi Person selbst.

---

[40]) Suso S. 399. Tauler Weihn. Pr. bei Sur. S. 40 ff. Ruysbroch Spiegel des ewigen Heils c. 8, wo auch die kirchliche Genugthuungslehre vorgetragen wird, c. 20.

[41]) Eckhart d. j. bei Sur. S. 12. Tauler dritte Osterpr. bei Sur. S. 206. 207. Ruysbroch l. c. und im dritten Buch von der geistlichen Hochzeit. c. 4.

[42]) Tauler Sexag. I. S. 117 ff.

Ohne die Demuth und Armuth des Lebens und Geistes könnte in ihm gar nicht der Sohn Gottes geboren sein. Mit besonderer Liebe wird daher von dieser Mystik die Menschheit Christi betrachtet, die ihr Urbild der Menschheit ist. Die Seele, die Gottes Tochter werden will, muß nach Tauler Christi Menschheit anschauen. [43]) Christus war und ist, sagt Ruysbroch, nach seiner geschaffenen Seelen der höchste und vortrefflichste Beschauer und Liebhaber, und genießt vor Allen aufs Höchste. Aber nach seiner Gottheit ist er Dasjenige was wir genießen und gibt sich allen gemein, die ihn begehren. [44]) Er war in seiner Menschheit durch die Berührung des Vaters ohne Unterlaß aus der Einheit (heraus) zu allen Tugenden, aller Noth, geistlicher und leiblicher, angetrieben und floß wiederum aus Verlangen und Ungeduld der Liebe einwärts zurück und konnte doch nicht wegen der Berührung des Vaters in der Einheit ruhen, maaßen er hierin der hochheiligen Dreiheit, welche in sich selbst fruchtbar ist, und in der Einheit der Natur nicht dauernd bestehen kann, gleich gewesen und noch ist. Und hatte vormals die Gnade, nun aber die Herrlichkeit nach der Maaße seiner geschaffenen Fähigkeit. [45]) Vor Ruysbrochs Seele steht besonders der erhöhete Christus in seiner Majestät. „Christi Menschheit war erfüllet mit aller Gottesklarheit; seine Gottheit war durch seine Menschheit nicht bloß verdeckt, sondern auch offenbar; sie ist der Leuchter darauf das Licht scheinet für alle Welt.“ [46]) Er hat unser aller Menschheit angezogen, wie wenn ein König seiner Knechte Kleider anzöge. Dennoch zierete er seinen Leib und seine Seele mit dem königlichen Kleide seiner Gottheit. Er drückte ihr, der unpersönlichen, seine Person und sein Bild ein. [47]) Durch die hohe Vereinigung mit der Gottheit ist seine Menschheit die Fülle aller Gnaden und Gaben [48])

---

[43]) Vierte Weihnachtspredigt bei Sur. S. 51. 52.

[44]) Das Königreich der Liebh. Gottes c. 35. S. 81.

[45]) Ebendaselbst c. 26. S. 57.

[46]) Der Spiegel des ewigen Heils c. 9. 20.

[47]) Ebendaselbst c. 8.

[48]) Die sieben Stufen der Liebe c. 5. S. 157. Vgl. noch die drei

und Tugenden. Aber auch selbst die herrliche Menschheit Christi mit seiner ganzen Hausgenossenschaft nach allem seinem und ihrem Vermögen ist mit Lob, Danksagung und Ehrerbietigkeit zu der Ehrbezeugung Gottes des Vaters gerichtet.

Suso dagegen und Tauler blicken mehr auf den leidenden als den erhöheten Christus. Die Betrachtung der Leiden Christi soll die Seele zur Gelassenheit führen. „Die hohe Minne liebet Christi Leiden, das unmäßlich zu Herzen geht.“ [49]) Suso weiß viel von Leid, besonders innerem, und stellt es unter das Kreuz; da werde das Herz mild und vergebend und reuig. Aber doch ist ihm das Leiden nach Christi Bilde mehr nur ein Leiden wie Christus, ein Nachbilden seiner Leiden in Mitleid und Erbarmen mit Christus, daher ihm die Betrachtung des Leidens der schmerzenreichen Mutter ebenso wichtig ist, wie das Leiden Christi. Zwar leidet Christus für alle Welt. Aber auch die hohe Minne dürstet nach Leiden, wünschet zu leiden für alle Welt. [50]) Ein tieferes Sündenbewußtsein tritt bei Suso noch nicht hervor. [51])

In dieser Beziehung steht Tauler höher, [52]) wie er auch mehr Bußprediger ist. Er hebt die Lehren hervor, die für uns in Christi Tod liegen. Christus zeigt da die Liebe, die auch für die Feinde leidet und ihre Sünden sich aufladen läßt. Noch einen Schritt weiter geht die deutsche Theologie. Sie faßt Christi

---

Bücher von der geistlichen Hochzeit B. I, c. 2. S. 9 wo von seiner doppelten Demuth, seiner Liebe, Geduld und von der Arbeit seiner Seele für uns die Rede ist. Ferner B. 2. c. 34. S. 72 f. c. 47. S. 86. c. 51. 61. 76.

[49]) Suso l. c. S. 580.

[50]) Vgl. S. 327 das poetisch sehr schöne Stück von dem unsäglichen Herzeleid der reinen Königin vom Himmelreich, wo kein Gedanke an die eigene Sünde ist, sondern die Spitze darin besteht: „Ach welchem ist hie wirser, welchem ist hie größere Noth (Christo oder der Mutter)? Sie ist beidenthalb also grundlos, daß ihr nimmer gleich ward.“ Vgl. S. 440. 580.

[51]) Vgl. z. B. die poetisch gleichfalls überaus schöne Stelle von dem Minnespiel das Gott mit der Seele treibt. S. 280.

[52]) Vgl. bei Sur. die Pred. an Sexag. S. 117, an Parasceue S. 183 ff.

Leiden nicht blos als Leiden seiner liebenden Menschheit auf für die Brüder worin wir Christus nachfolgen sollen: sondern auch als Leiden Gottes, das er aber gleichfalls nicht blos in Christus haben will.

Gott als er Gott ist, so mag weder Leid noch Betrübniß oder Mißfallen in ihn kommen und wird doch Gott betrübet um des Menschen Sünde. So (Da) nun Diß nicht geschehen mag in Gott ohne Kreatur, so muß es geschehen da Gott Mensch ist oder da Gott in einem vergotteten Menschen ist. Siehe da ist Sünde Gott also leid und mühet ihn also sehr, daß Gott daselbst gerne wollte gemartert werden und leiblich sterben, auf daß er eines Menschen Sünde damit vertilgen möchte. Und wo Einer zu ihm spräche, ob er lieber leben wollte so daß die Sünde bliebe, oder sterben und die Sünde mit seinem Tod vertilgen, er spräche er wollte tausendmal lieber sterben, denn Gotte ist Eines Menschen Sünde leider und thut ihm wirser denn sein eigen Marter und Tod. Thut ihm nun Eines Menschen Sünde also wehe, wie thut ihm aller Menschen Sünde? Hiebei soll man merken wie der Mensch Gott betrübe mit seinen Sünden. Und darum wo Gott Mensch ist oder in einem vergotteten Menschen ist, da wird anders nicht geklaget dann Sünde und ist anders kein Leid; denn Alles was da ist und geschieht ohne Sünde, das will Gott haben und ist sein. Aber die Klage und der Jammer, der um die Sünde ist, der soll und muß bleiben bis in den leiblichen Tod in einem vergotteten Menschen, und sollte halt der Mensch leben bis an den jüngsten Tag oder ewiglich. Hievon ist Christi heimlich Leiden, davon niemand saget oder weiß denn alleine Christus, und darum heißt es und ist heimlich. Es ist auch eine Eigenschaft Gottes, die er haben will und ihm wohl gefället in einem Menschen und ist wohl Gottes eigen, denn es gehöret dem Menschen nicht zu und er vermag sein auch nicht. Und wo Gott diß bekommen mag das ist ihm das Würdigste und das Allerliebste, während es dem Menschen das Bitterste und Schwerste ist. [53])

[53]) c. 35. bei Pf. c. 37.

Aber die deutsche Theologie will mit diesem Leid um der Sünde willen Christus nichts zuschreiben, was nur ihm ausschließlich zukäme, sie hebt den Unterschied nicht hervor, wornach Christi Leiden kein Leiden um die eigene Sünde war, wie bei uns. Sondern sie faßt sein Leiden zwar als Leid ob der Welt Sünde auf, aber fordert nicht minder von jedem vergotteten Menschen auch dieses Leiden das Christus litt. Das sieht man aus Folgendem: [54]) „Wer in Ungehorsam ist, der ist in den Sünden; und die Sünde wird nimmer gebüßet oder gebessert dann mit einem Wiederkehren in Gott. — Aber kommt der Mensch in den Gehorsam, so ist es Alles gebessert und gebüßet und vergeben und anders nicht. — Wäre es denn möglich, daß ein Mensch sich sein selber und aller Dinge verzöge und also gar und lauterlich lebete in wahrem Gehorsam, wie Christi Menschheit war, der Mensch wäre ganz ohne Sünde und wäre auch Ein Ding mit Christo und Dasselbige von Gnaden, das da Christus war von Natur. Aber man spricht: Das möge nicht sein, — es sei Niemand ohne Sünde. Aber wie das sei — doch ist das wahr, je näher dem wahren Gehorsam, je weniger Sünde; je mehr das Mein, Mir, Ich, Mich, das ist Ichheit und Selbheit abnimmt, je mehr nimmt Gottes Ich, das ist Gott selber in mir zu. Wären nun alle Menschen im wahren Gehorsam, so wäre auch kein Leid noch Leiden. Aber es sind nun leider alle Menschen im Ungehorsam. Wäre nun ein Mensch lauterlich und gänzlich in dem Gehorsam als Christus war, ihm wäre aller Ungehorsam eine große bitterliche Pein. Denn ob alle Menschen wider ihn wären, die möchten (könnten) ihn alle nicht bewegen oder betrüben, denn der Mensch wäre in diesem Gehorsam Ein Ding mit Gott und Gott wäre auch selber der Mensch. — Sieh'! Wiewohl das ist, daß kein Mensch in diesem Gehorsam so gar lauterlich und vollkommlich sein mag als Christus war, so ist es doch möglich einem jeglichen Menschen, nahe dazu und herbei zu kommen, also daß er göttlich und vergottet heißt und ist. Und je näher der Mensch diesem

[54]) c. 14. Pf. 16.

kommt, je leider und wirser thut ihm aller Ungehorsam, Sünde, Bosheit und Ungerechtigkeit."

Den freien Geistern, welche freimlißig und ledig über alle Dinge, wie Gott, sein wollen „der unbeweglich ist und ohne Gewissen und was er thut ist wohlgethan," hält der Verfasser entgegen: „der Teufel hat auch kein Gewissen und ist darum desto besser nicht. Wer ist der sich unschuldig weiß? Allein Christus und wenig mehr. Siehe, wer nun ohne Gewissen ist, der ist entweder Christus oder der Teufel." Das also ist die Auszeichnung Christi, daß in ihm die vollkommene Unsündlichkeit, die volle Vergottung und daß daher in ihm Gott selber der Mensch war. Das ist bei uns noch nicht der Fall. Christus liebte nicht diß oder das noch sich selber, sondern allein das ewige Gut und so war Gott in ihm liebend. Aehnlich nach der Seite der Erkenntniß. Die geschaffene Seele des Menschen hat zwei Augen, das eine ist die Möglichkeit zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und Kreatur und die Unterschiede zu erkennen und dem Leibe Nothdurft zu geben ihn zu richten und zu regieren. Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen mögen nicht gleich mit einander ihr Werk üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß sich das linke all seiner Werke verziehen und verwegen und muß sich gleich halten als ob es todt sei; soll dann das linke sein Werk üben nach der Auswendigkeit — so muß das rechte Auge gehindert werden an — seiner Beschauung. Wer eins haben will muß das andre lassen fahren, denn es mag niemand zween Herren dienen. Aber in der Seele Christi war es nicht also. In dem Anbeginne da sie geschaffen ward, da kehrete sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommener Gebrauchung und Beschauung göttliches Wesens und ewiger Vollkommenheit unbeweglich und blieb da unbewegt und ungehindert von allen den Zufällen, Arbeiten, Leidensmarter und Pein, die in dem äußeren Menschen je geschahen. Aber mit dem linken Auge sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge und nahm da Unterscheid in den Kreaturen, was da besser oder unbesser, edeler oder un-

edeler wäre und darnach ward der äußere Mensch Christi gerichtet. [55])

Gleichwohl, wie wir alle dazu berufen sind, daß Gott in uns Mensch, daß wir mit Christo vergottet werden, so ist auch der Seele in dem leiblichen Leben nicht blos möglich einen Blick zu thun in die Ewigkeit, zu empfahen einen Schmack ewigen Lebens und der Seligkeit, sondern so sie, wie St. Dionysius will, sich gänzlich abscheidet von der Zeit Kreatur und Verbildung, so kann es dem Menschen so oft geschehen, daß er darinne also gewohnet werde und dahin schauet so oft er will, und daß ihm darnach gar leicht und geringe wird, was ihn unmöglich däuchte. So oft er da wieder einkehret in Gottes Geist über die Zeit, so wird das Alles wiederbracht in einem Augenblick, so eher verloren war. [56])

Hieraus erhellt, daß für die deutsche Theologie der Unterschied zwischen Christus und uns zwar jetzt noch besteht, aber vergeht mit der Sünde, indem auch in uns Gott die Person werden soll, keineswegs aber der ewige Sohn Gottes nur in Christus geboren wird. Aber auch die sonstige germanische Mystik kommt mit allen obigen Sätzen noch nicht über eine wesentliche Coordination des Gottmenschen Christus und des vollendeten Mystikers hinaus. Jene Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christus wird vielmehr ausdrücklich für die Anforderung verwandt, daß auch in uns unsre Natur unpersönlich werden und

---

[55]) c. 7. Er fügt bei: Der innere Mensch Christi blieb unberührt von all der Arbeit, Leiden und Marter das ihm am äußern Menschen geschah; jener blieb in vollkommnem Gebrauch göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und ewigem Frieden nicht anders als nach seiner Himmelfahrt oder jetzund. So ward auch der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi in ihren Werken an alle dem das ihr zugehöret nie gehindert oder bekümmert von dem inwendigen Auge. Offenbar ist hier nur erst ein stetiges Nebeneinander aber noch nicht ein Ineinander des äußern und des innern Menschen erreicht. Der letztere soll unberührt bleiben von den Leiden, während der Vrf. doch anderwärts sagte, daß sogar Gott leiden wolle.

[56]) c. 8.

sich der Personirung durch den ganzen Gott hingeben soll, wobei zum Theil noch darauf hingewiesen wird, daß in Christi unpersönlicher Menschheit die ganze Menschheit also auch die unsrige von Gott schon angenommen sei und wir so nur uns in unsrer Natur und Wesenheit als von dem Sohne angenommener zu nehmen, unpersönlich zu werden oder zu bleiben haben, so wird der ewige Sohn die Person in uns. [57]) Und auch bei Suso, so bestimmt er sagt, daß „natürliche, menschliche Unterstandung (Hypostase) nie könne verloren gehen noch in der göttlichen Person Unterstandung je übersetzt werden“ (S. 399) finden wir doch auch wieder: „Der eingeborne Sohn ist zu vergleichen einem Bilde das unendlich manchfaltig ist, das bedeutet alle die Menschen, die seine Glieder sind, die auch Söhne sind oder werden durch ihn und in ihm“ (S. 406). Der ewige Sohn ist ihm ja gleichfalls selbst die intellectuale Welt. Gleichwohl hebt Suso geflissentlich hervor, was Christum vor Allen auszeichne. „Weit höher als die Einung der Seelen in Gott ist die Einung der Einfließung Christi (des Wortes in Christi Menschheit), seit sie in einem persönlichen Wesen ist. Denn von dem ersten Anfang, da er empfangen ward Mensch, da war er natürlicher Gottes Sohn, also daß er keine andere Selbstständung hatte,

---

[57]) So Eckhart d. j. l. c. S. 12 f. o. Wogegen Tauler (dritte Osterpredigt S. 206 bei Sur. f. o.) schon sagt: Christus von seiner Seite hat, meine Natur annehmend mich schon an sich gezogen; aber für mich ist nahe seine Natur, nicht seine Person. Wehe uns, wenn wir mit der natürlichen Verwandtschaft zufrieden uns mit seiner Person nicht einigen! Ruysbroch wiederum Spiegel des ewigen Heils c. 8: Auch wir sollen bekleidet werden mit selbiger Gottheit (wie Christi Menschheit) indem wir ihn so sehr lieben, daß wir uns selbst verläugnen und unsre geschaffne Person übersteigen können, dann also werden wir mit seiner d. i. der ewigen Wahrheit persönlich vereiniget werden. Es fehlt dieser Mystik eine ausgebildete Lehre vom h. Geist, daher sie den Proceß der Kindschaft mit der Incarnation fast identificirt. — Uebrigens hat in neuerer Zeit auch Marheinecke der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi eine ähnliche Bedeutung und Anwendung gegeben wie diese Mystik: System der christlichen Dogmatik 1847. S. 285 ff.

denn des allmächtigen ewigen Gottes Sohn." — (S. 399) „Dieser Mensch Christus der Herr hat das auch vor allen Menschen, daß er ist ein Haupt der Christenheit als seines Leibes. Rom. VIII, 29. Und darum, wer einst rechten Wiedereingang haben und Sohn werden will in Christo, der kehre sich mit rechter Gelassenheit zu ihm von sich selbst, so kommt er da er soll." — „Etliche sehen Christi Leben nur an nach der äußeren Weise und nicht nach der innern, oder in der Vernunft nach schaulicher und nicht nach abwirkender Weise, da sie ihre eigene Natur durchbrechen sollten in nachfolglicher Uebung dieses Bildes. Sie ziehens Alles zu der Natur Wollust und lediger Freude" (S. 407).

Trotz mancher Schwankungen läßt sich doch ein christologischer Fortschritt in der germanischen Mystik Westdeutschlands von Costnitz und Basel bis Holland nachweisen. Zwar die beiden Eckharte halten sich noch mehr im Gebiete des abstracten „ewigen Bewußtseins", für welches die Geschichte noch keine wesentliche Bedeutung hat; aber doch ist ihr ganzes Interesse schon der Geschichte der eigenen Geburt zum Gotteskinde oder Sohne zugewendet, die sie als Moment in der ewigen Sohnwerdung Gottes betrachten, womit sie wenigstens dem starren Begriff von Gott als dem leeren unendlichen Sein zum Theil entsagen. Wenn aber diese Beiden Christus nur erst eine zufällige Stelle anzuweisen wissen, so entsteigt für Ruysbroch der „Wüste" des entleerten, gelassenen Bewußtseins schon das Bild des Sohnes in göttlicher Glorie, und indem wir empfängliche Spiegel sind der ewigen Gebärung des Sohnes, werden wir auch deren Fortsetzung. Und auch die Menschheit Christi kann er hier schon mit hereinziehen, da er besonders gerne deren Klarheit und Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit hervorhebt. Doch ist auch nach ihm seine Gottheit Dasjenige, was wir genießen. Ein innigeres Verhältniß zu dem historischen Christus bildet sich erst da aus, wo das Leiden, das Leid der Seele geliebt und wo, nicht ohne mächtige Beihülfe Seitens des kirchlichen Zerfalles der ins Innere, jetzt wie in der Zeit der Profeten, zurücktrieb, die Ethisirung des Leidens unternommen wird. Der immer

wichtiger werdende und immer mehr befruchtende mystische Grundsatz wird jetzt: das Leiden ist zu suchen, nicht zu fliehen. Unter diesem Leiden wird zunächst zwar wieder vor Allem jenes Sterben in speculativer Abstraction — mithin im Zusammenhang mit Resten eines nur physischen Gottesbegriffes etwas verstanden, was die Vernichtung der doch so energisch hervortretenden Persönlichkeit bezeichnen würde, wenn diese nicht vielmehr als Ziel erstrebte, daß Gott im Menschen die Person werde. Doch fanden wir in dieser „Gelassenheit" auch schon einen ethischen Einschlag und das Entzücktwerden ist auch ein Sichemporschwingen über Zeit und Statt. Je mehr sie aber dann durch die Beschauung der Geburt des Gotteskindes sich zur Erkenntniß Gottes als der Liebe führen lassen, desto mehr muß jene leidentliche Gelassenheit vor Gott zur Empfänglichkeit für seine Liebesmittheilung, die Leidentlichkeit dem liebenden Gott gegenüber zur Negation nicht blos der falschen Activität sondern auch der falschen Leidentlichkeit werden. Daß diese wahre ethische Leidentlichkeit zugleich Activität, Verlangen nach der Liebe — und als Einheit von Thun und Leiden Empfänglichkeit für das unendliche Gut ist, spricht besonders Ruysbroch und Tauler aus. Für Christus ergibt sich da die Stellung des Urbildes. Er hat was wir erst zu suchen haben: in ihm ist das höchste Gut zu menschlichem Besitz geworden; er beweist die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes auch in uns, welche Gottwerdung des Menschen ist. Aber wenn Christus nur in seiner Glorie und errungenen Majestät vor uns steht, so würde er uns, wie wir sind, und wie wir uns im Lichte der Liebe erkennen, wieder richtend und fremd gegenüber bleiben, wenn nicht die Mystik (in Tauler) zu seiner Niedrigkeit, Milde, Demuth, zu seiner irdischen Erscheinung zurückschaute. Auf ihn in seiner Erniedrigung, in seinem Leiden richtet sich nun der liebende Blick. Da ist er wie wir, uns erreichbar; die Nachfolge des armen Lebens Jesu wird nun das Losungswort der immer mehr ethisch und praktisch sich gestaltenden Mystik. Seine von uns mit durchlebte Niedrigkeit wird seine Hoheit auch zur unsrigen machen. Aus dem Urbild ist er so lebenswarmes, fesselndes, ermuthigendes Vorbild geworden.

Aber auch hier kehrt eine voreilige Gleichstellung mit Christus wieder. Jene im Mittelalter in so manchfachen Formen vorkommende empirische Nachahmung Christi (wohin nicht blos die Stigmata, und die äußere Armuth des Lebens, sondern auch die Nachahmung und das Nachbildenwollen der Seelenschmerzen Christi und der Maria gehören) hat ihren tieferen Grund in der Vergessenheit des Unterschiedes der Leiden Christi von den unsrigen. Jene Pflege des Mitleids mit Maria und Jesu setzt voraus, daß in solchem Leiden der Schmerzen mitfühlender Liebe schon an sich ein gutes gottgefälliges Werk enthalten sei; sie behandelt Christi Leiden als bedürfte er unseres Mitleids oder als sollte unser Leiden, in das er uns ziehen will, dem seinigen gleichartig sein, ein Leiden von Schmerzen für die Sünde der Welt; da will dieses Mitleid mit Christus sich durch Leiden zur Miterlöserschaft der Welt erheben,[58]) im besten Falle will es unter dem Kreuz die Liebe, Vergebung, Milde gegen die Menschen lernen; aber seiner eigenen Sünde und besonders Schuld gedenket es wenig; es wiegt sich lieber in die süßen Schmerzen einer natürlichen mitfühlenden Liebe ein, als daß es unter dem Kreuze sich gerichtet aber auch sich in seiner Schuld versühnt wissen wollte. So besonders bei Suso. Tauler in seinem tieferen Ernste spricht zwar von der Höllenfahrt die wir zu bestehen haben. Aber bald scheint ihm diese Reue selbst wieder versöhnende Kraft zu haben, zusammen mit täglichem Sündenbekenntniß vor Gott; bald fordert er die Liebe zu Gott nach Christi Beispiel und versichert daß darin, wer sie habe, die Seligkeit und zwar unverlierbar gegeben sei; bald, als ob er doch zweifelte ob auf jenem Wege der bloßen Forderung oder des Beispiels Christi sich die Liebe zu Gott von selbst einstelle, sagt er: für unser Exil sei der nackte reine Glaube, nicht der von guten Werken verlassene, aber der Glaube, der nichts von fühlbarem Trost zu empfangen verlange (vgl. bei Sur. S. 237. 447 ff., 160. 692). — So könnte Niemand sprechen, in welchem das Leid seine Tiefe — in dem Schuldbewußtsein gefunden hätte.

[58]) Auch spätere Mystiker in der protest. Kirche sind zum Theil hiezu zurückgefallen.

Wenn nun aber Christus nur als Urbild mystischer Liebe oder Vergottung, und als Vorbild einer die Welt umfassenden Liebe gedacht ist, so bleibt ihm doch nur eine zufällige, äußerliche Stellung. Er ist der Mystik nur eine historische Person, nicht eigentlich Gegenstand des religiösen Glaubens. Selbst das Wort Glaube an Christus kommt kaum bei ihr vor, obwohl sie mit der Tradition nicht bricht und sich selbst den eigentlichen Stand der Sache durch Vermischung des ewigen Sohnes und Christi oft verdunkelt. Dafür kommt sie aber auch, so hohe Worte und Verheißungen sie macht, zu dem Einen nicht, dem Frieden: und doch ist es, wie zu Anfang bemerkt, der Seele Seeligkeit auf die ihre Sorge im Innersten sich richtet. Sie klagt immer wieder über den Wechsel des zeitlichen und des ewigen Bewußtseins; sie weiß das rechte und das linke Auge nicht zugleich zum Sehen zu bringen. Ihr inneres Leben alternirt zwischen Momenten des tiefsten Leides, des Gefühls der Gottverlassenheit oder „des Seins ohne Trost“ und zwischen Momenten der höchsten Freude, wo sie in Wonnegefühl und Gottesfülle zu zerschmelzen glaubt; aber die wahre Einigung beider fehlt ihr, weil ihr die wahre ethische Vertiefung beider noch abgeht. Hätte sie den Schmerz in seiner Tiefe als Schuldbewußtsein und ebenso den Gegenstand der Freude als die barmherzige, die Schuld vergebende Gnade: so suchten, so deckten sich beide; und der Glaube an den Versöhner der Schuld wäre die Vermählung des wahren Leides und der wahren Freude, die nun nie mehr auseinanderstrebten, sondern in unauflöslicher Einheit sich zur bleibenden Grundstimmung eines neuen Lebens eigneten. So aber trägt auch diese edelste Gestalt des Mittelalters dessen Muttermal, den unversöhnten Dualismus an sich. Und wenn wir nun gesehen haben, wie dieser unüberwundene Dualismus sich in der damit gegebenen unvollkommenen Christologie zeigt, die zwischen einem höhern Ebjonitismus und zwischen Doketismus schwankt, so werden wir auch zu der Hoffnung berechtigt sein, daß entweder nirgends oder da, wo für jenen Dualismus die Einigung erreicht ist, die Stätte sein werde wo eine vollkommnere Christologie sich erbauen kann.

Aus derjenigen Bahn, die der Reformation zuführen mußte, wird die Mystik durch den Bischof von Briren Cardinal Nicolaus Cusanus (von Cus im Trierschen) und durch Bertholdts sog. deutsche Theologie (s. u.) in der Hauptsache nur abgelenkt. Wir gewahren hier eine Mystik, welche im Rückgange zum kirchlichen Dogma begriffen und das abendländische Correlat des Nicol. Cabasilas ist. Cusanus blühend um die Zeit des florentinischen Concils, hält zwar viel von Meister Eckhart [59]) wie von Joh. Scotus Erigena (der bei ihm Scotigena heißt), aber von den andern Häuptern der germanischen Mystik schweigt er. Von der ethischen Mystik, welche wo sie regelrecht fortschritt immer mehr die Sünde und Schuld ins Auge faßte, lenkt er zur rein theoretischen oder speculativen über für welche die visio Dei die Hauptsache ist. Daher hat er mehr innere Verwandtschaft mit dem Pseudoareopagiten, der bei ihm die höchste Autorität genießt, und mit Erigena, David von Dinanto, von welchen er sich namentlich die negative apophatische Theologie aneignet, sowie die intellektuelle Anschauung. Jene hat ihm die Aufgabe, die hergebrachten Begriffe und ihre Gegensätze kritisch aufzulösen, das gewöhnliche verstandesmäßige Denken zu verwirren und durch Antinomieen über sich selbst d. h. über ein vermeintliches Wissen hinauszuführen und zum Geständniß des Nichtwissens zu bringen. Dieser dialektische Theil ist ihm das Thor zur Weisheit; und das Resultat dieses kritischen Processes ist ihm die Erkenntniß des Zusammenfallens der Gegensätze oder Widersprüche (Coincidentia contradictoriorum) in Gott z. B. der universalia und particularia in der gött-

[59]) Vergl. das Werk eines begeisterten Schülers von Nicolaus: Apologia doctae ignorantiae in den Opp. Nicolai Cusae Cardin. Paris. 1514 T. I, fol. 38. 39, wo eine ganze Reihe von Werken Eckharts angeführt sind, welche zu seiner Zeit auf Bibliotheken noch vorhanden waren (sermones multi, disputata multa, multa expositoria opera super plerosque libros bibliae, worunter namentlich scripta super Joannem und fremde Auszüge aus denselben erwähnt werden.) Endlich nennt er eine kleine Vertheidigungsschrift Eckharts, die er, Nicolaus, bei Mag. Guldenschaf gelesen in Mainz.

lichen Visio; des Seins und Wissens, der Aufeinanderfolge und ihres Gegentheils, der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ja des Schaffens und Geschaffenwerdens.[60]) Während aber der spätere Nominalismus diese Antinomieen in reine Skepsis auslaufen ließ, welche angeblich um so mehr dem Kirchenglauben in die Arme treiben soll, in der That aber ihn aufs Tiefste erschüttert, und für ihn nur einen geistlos trägen Traditionalismus übrig läßt, eifert Nicolaus sehr sowohl gegen diesen Mechanismus als gegen jenes skeptische Ende. Er will die Skepsis nur als Stachel, um zu einer höhern Form des Erkennens durch den Glauben zu gelangen, der ihm aber wie gesagt rein theoretische Bedeutung hat.[61]) Die Ignorantia ist ihm nur das Nichtwissen des empirischen Denkens; und er versucht weit energischer als jene früheren, es auch zu einem affirmativen Wissen zu bringen. Hiefür ist er theils durch die Früchte der Scholastik, theils durch Kenntniß der arabischen Naturphilosophie, die im Mittelalter weniger beachtet war, eines Algazel, Avicebron, Avicenna, vor allem aber durch seine eigenen mathematischen und naturhistorischen Kenntnisse, die er besonders durch eine Art von Zahlenmystik für die Theologie zu verwenden sucht, sowie durch seinen ausgezeichneten Scharfsinn ausgerüstet.

Wir verweilen bei seinem System nur in soweit als es für das Verständniß seiner Christologie von Wichtigkeit ist.[62])

---

[60]) vgl. de docta ignorantia L. I. 22. 24. De Visione dei liber pius c. 9—12.

[61]) vgl. de filiatione Dei, wo als Resultat herauskömmt, daß die generatio filiorum Dei die Erkenntniß sei, die aus dem Glauben, dem Hören und Annehmen der göttlichen Worte entstehe. Von einem religiös-sittlichen Proceß sind nur dünne Spuren da. Die religiöse Seite tritt mehr hervor in der am meisten mystischen Schrift de visione Dei.

[62]) Vergl. Dr. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847; eine dankenswerthe und besonders in der Vergleichung der Genannten beachtenswerthe Abhandlung, die aber die Originalität des Mannes überschätzt, was sich schon aus der großen Literatur der Männer hätte ergeben sollen, auf die sich Nicolaus als auf Zeugen für sich beruft, vgl. bes. Apo-

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Wortes ergibt sich ihm schon aus seiner Erkenntnißtheorie. Wir haben zwar auch eine sinnliche Erkenntniß, aber die Sinnlichkeit macht uns gleichsam zu krummen Spiegeln, die das in sie hineinfallende Bild verfälschen; denn alle sinnliche Erkenntniß faßt die Dinge nur in ihrer Einzelheit und einseitig auf. Nun bearbeitet zwar der formale Verstand diese Anschauungen, und findet, das Aehnliche zusammenfassend, höhere Begriffe von Arten und Gattungen, Allgemeinbegriffe (Universalia). Der Nominalismus, ihren subjectiven Ursprung nachweisend, meint damit die objective Wahrheit und Erkenntniß beseitigt zu haben. Auch hat die Skepsis einerseits vollkommen Recht. Sie muß nur noch tiefer gehen, auch die Wahrheit und Sufficienz der sinnlichen Erkenntniß in Zweifel stellen, vielmehr ist nemlich in uns auch ein Keim von Einsicht (intellectus), die höher ist als die blos natürliche (der ratio) und dieser ist es gerade, dem das empirische und blos verstandesmäßige Erkennen nicht genügt. Der Intellectus muß freilich erst geweckt werden und dazu sind Anregungsmittel von aussen nöthig (incitamenta). Welcherlei nun? Wären unter diesen Anregungsmitteln nur sinnliche endliche Dinge, so würden wir statt zum Schauen der Wahrheit in ihrer Ganzheit zu gelangen, immer nur bei Einzelheiten, die zugleich Einseitigkeiten wären, stehen bleiben. Nun ist aber der Sohn, der Mensch gewordene, der aufrechte, gerade Spiegel der ganzen Wahrheit, Gottes selbst. Durch ihn daher ist auch für uns der Antheil an der ganzen Wahrheit möglich: aber freilich, da wir auch ihm gegenüber zunächst nicht gerade und treue, sondern krumme Spiegel sind, nur dadurch, daß wir jener sinnlich verständigen antinomieenreichen Scheinerkenntniß uns entschlagen in socratischem weisem Nichtwissen, um im Glauben ihm, dem geraden Spiegel stille zu

logia doct. ign., wo die Angaben des Schülers hierüber durchaus auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Dasselbe Resultat wird sich aus dem Folgenden ergeben. Die Schriften, welche für seine Christologie besonders in Betracht kommen, sind: de docta ignorantia das dritte Buch; de visione Dei c. 19—25; das Büchlein de filiatione Dei; sodann Manches aus s. Excitationes u. A.

halten. Mit ihm vereinigt und durch ihn immer mehr göttliches Leben in uns ziehend werden auch wir gerade und treue Spiegel der Wahrheit, Gottes selbst und in ihm aller Dinge. So spiegeln wir Alles in uns ab und wissen Alles, und Gott spiegelt sich in uns.[63]) In Christus hat sich das ewige alles umfassende Wort in Zusammenziehung geoffenbart, um uns so nahe zu kommen und durch Anregung der intellectualen Erkenntniß zur höhern Wissensstufe (zum Magisterium) zu führen.

Was ist nun aber Inhalt dieses Wissens? Gott und Welt, das Eine und das Viele, beide untrennbar verbunden. Jene negative Theologie, die er auch die mystische nennt, führt zunächst zur Auflösung aller beraubenden beschränkenden Sätze, aber auch zu der schlechthin höchsten Einheit, in der alle Gegensätze zur Indifferenz zusammenfallen, das Größeste und das Kleinste. Während alle Dinge ausser Gott empfänglich sind für das Mehr und Minder, so sind sie ausgeschlossen von dem absolut Kleinsten und Größesten, können diese Gränzen nie erreichen, sondern bewegen sich nur zwischen denselben; sie sind eben empirisch gegeben als das was sie sind, und fallen nicht mit dem Begriffe, sei es dem absolut Größten oder Kleinsten zusammen. Dagegen Gott ist das Absolute in jeder Beziehung, also auch das Kleinste, aber so daß er auch das absolut Größte ist, nur intellectuell erfaßbar. Dieses Eine absolut Höchste (identitas absoluta) ist unmittheilbar, unversenkbar, nicht zusammenziehbar zu Dem oder Jenem, ewig gleich und unbeweglich in sich. Es ist zunächst die Möglichkeit von Allem, aber auch die vollkommene Wirklichkeit aller seiner Möglichkeit und endlich die Einheit oder das Band der Möglichkeit und Wirklichkeit. Das ist ihm die Trinität. Während nun Gott unendlich ist in dem negativen Sinn, daß es nichts Kleineres noch Größeres als Gott geben kann, weil er allein absolut ist in jeder Bezieh-

---

[63]) De filiat. dei: Cognitio (die Verstandeserkenntniß) per similitudinem est; intellectus autem, cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso Deo, uti est, intuetur. Hoc autem tunc est, quando Deus in ipso est ipse.

ung, so ist dagegen die Welt nur privativ unendlich, sie ist unbegränzt. Es kann kein All geben, das actu größer wäre als die Welt ist, und sie also begränzen könnte. Denn setzte man, daß das All immer actu größer sein könnte, als es actu ist, so hieße das, es könnte actu unendlich werden, wie Gott, was nicht möglich ist, da das Absolute nicht aus dem Können hervorgeht, sondern ewig das ist, was es sein kann, alles Gewordene aber nur aus einem Können hervorgieng, d. i. ward was es konnte, welches Werdenkönnen aber auf ein Wirkenkönnen zurückweist, das dem beiwohnt, der absolut und ewig wirklich ist was er sein kann. Sonach ist die Welt zwischen die Grenzen des Größesten und Kleinsten eingeschlossen, die sie nicht berühren darf; sie könnte größer und kleiner gedacht werden als sie ist, aber sie könnte nicht actu ins Unendliche fort größer oder kleiner sein, weil sie sonst müßte das Absolute selbst sein können. Es muß, wenn es eine Welt geben soll, eine gebundene Potenz, ein beschränktes Können geben. Das Universum hat an sich die Zusammengezogenheit (contractio); denn es existirt gar nicht anders als in der Weise des Zusammengezogenseins, als Dieses und Jenes. Während daher die Einheit des Höchsten absolut in sich ruht, existirt die Einheit des Universums nur in Vielheit, in Zusammengezogenheit. [64]) Das Viele aber, in welches sich das Universum actu zusammengezogen hat, kann nicht vollkommen gleich sein, sonst würde es zusammenfallen. Was nicht verschieden ist, ist Dasselbe. Daher muß Alles von einander verschieden sein nach Gattung, Art, Zahl, und so unterscheidet sich Alles von einander durch Grade, so daß keines mit dem Andern zusammenfällt. Keine einzelne Zusammenziehung kann genau die Stufe der andern theilen, sondern Jedes muß jedes Andere überschreiten oder von ihm überschritten werden. Alles Zusammengezogene steht daher zwischen einem Größesten und zwischen dem Kleinsten. Was auch

[64]) Das erinnert an D. Scotus und steht bedeutend über jener nur quantitativen Theilung des Absoluten, der sich Thomas noch nicht entschlug; obwohl Nicol. v. Cusa sonderbarer Weise die Willensfreiheit nicht als Princip der Contractio benützt, sucht er doch die scotistische und thomistische Lehre in diesem Punkt zu vereinigen.

gegeben sei, es ist ein größerer und ein kleinerer Grad der Zusammenziehung denkbar, nur daß kein wirklicher processus in infinitum actu herauskommen darf, denn das brächte eine Unendlichkeit von Graden; diese aber anzunehmen wäre eben so viel als keinen zu setzen. Zum schlechthin Höchsten und schlechthin Niedrigsten kann also nicht auf- oder abgestiegen werden, sondern alles Zusammengezogene kann mehr oder minder zusammengezogen sein als es ist, hält sich also in einer Gränze, die es nicht berührt. Die erste allgemeinste Zusammenziehung des Universums ist die in Gattungen, welche gradweise von einander müssen verschieden sein. Die Gattungen wiederum existiren nur zusammengezogen zu Arten und diese existiren allein in Individuen. Wie es daher nach der Natur des Zusammengezogenen kein Individuum gibt, ausser unterhalb der Gränze seiner Art, so kann auch kein Individuum die Gränze der Gattung oder gar des Universums erreichen, obwohl jedes eine eigenthümliche Zusammenziehung des Universums, d. h. an sich das Ganze ist, aber nicht actuell, sondern in zusammengezogener (gebundener, limitirter) Weise. Mehrere Individuen derselben Art müssen verschiedene Grade der Vollkommenheit haben; keines daher wird innerhalb seiner Art schlechthin vollkommen noch schlechthin unvollkommen sein; keines wird die Gränze seiner Art berühren oder erreichen. Ebenso keine Art erreicht die Gattung, keine Gattung das Universum; es bleibt eine Weite oder Breite des Möglichen ausser dem Wirklichen, und das Universum erschöpft nicht die schlechthin absolute göttliche Macht. Alles was ist, bewegt sich zwischen dem Größesten und Kleinsten, und Gott ist Anfang, Mitte und Ende des Universums und der Einzelnen, damit Alles, mag es auf- oder absteigen oder die Mitte suchen, Gott sich nahe. Alles aber, Gattungen und Arten, ist durch ihn so verbunden, daß es in der Mitte zusammenfällt: z. B. die höchste Art einer Gattung mit der niedrigsten der nächst höheren Gattung, damit sie Ein Continuum, ein vollkommenes Universum bilden. Alle Verkettung aber geht durch Grade hindurch oder Stufen; zur Höchsten wird nicht gelangt, denn diese ist Gott. Aber auch Dasjenige was einerseits die höchste Art der einen Gattung ist, andererseits die

niedrigste der nächsthöheren, ist nicht etwa eine Zusammensetzung aus zwei Arten, an beiden gleich Antheil habend, sondern eine eigenthümliche Zusammenziehung, die aber Mittelglied ist. Keine Art steigt also so weit herab, daß sie die absolut kleinste ihrer Gattung wäre; sondern bevor sie bei dem schlechthin Kleinsten ihrer selbst anlangt, verwandelt sie sich oder schlägt sie über in eine andere, eigene Art; und ebenso nach oben. Indem z. B. in der Gattung der beseelten Wesen (animalitatis) die menschliche Art einen höhern Grad unter dem sinnlich-Erkennbaren zu erreichen strebt, wird sie in die Vermischung mit dem intellectualen Wesen emporgerissen; doch hat im Menschen noch die sinnliche Natur das Uebergewicht, während sie vielleicht in andern Wesen es nicht mehr hat, die dann besser intellectus als beseelte Wesen hießen. So ist nichts im Universum, was nicht einer Eigenthümlichkeit (singularitas) sich erfreute, die in keinem andern auffindbar ist; keines übertrifft alle in Allem; keines ist einem in Allem gleich. Denn die individuirenden Principien können in keinem Individuum in solcher harmonischer Proportion zusammentreffen, wie im andern. [65])

Wenn nun aber die ganze Welt nur in Form verschiedener Arten der Zusammengezogenheit existirt, so kann sie nie das Größeste oder Gott erreichen; denn das Größeste ist eben dadurch das Größeste, daß alle Möglichkeit der Vollkommenheit auch actuell ist, während die Zusammenziehung, ohne welche eine Welt nicht wäre, irgendwie eine gebundene Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit ist noch actu werden kann, aussagt. Und da ebensowenig das Größeste, Gott, in zusammengezogener Weise existiren kann, so scheint also von beiden Seiten eine Menschwerdung Gottes, deren Nothwendigkeit er doch bewies, unmöglich. [66])

In der That sagt er auch, [67]) die Einheit der menschlichen

---

[65]) De docta ignor. L. I, c. 4. 5. 10. 16. L. II, 1—7 und III, 1.

[66]) ebendas. III, 2.

[67]) De visione dei c. 20. Ostendis mihi, lux indeficiens, maximam unionem, qua natura humana in Jhesu meo est tuae naturae divinae unita, non esse quovis modo infinitae unioni similem. Unio enim, qua unione tu Deus pater es unitus Deo filio tuo, est Deus spiritus

Natur Christi mit der göttlichen sei nicht die absolut höchste und größeste; sie komme der trinitarischen Einheit der Personen nicht gleich. Denn während die trinitarische wesentliche und absolute Identität ist, so könne dagegen die menschliche Natur mit der göttlichen in eine solche unio essentialis nicht eingehen; das Endliche könne mit dem Unendlichen nicht in unendlicher Weise geeinigt sein, denn sonst ginge es in die Identität mit dem Unendlichen über und hörte auf endlich zu sein, wenn es wahrhaft unendlich wäre.

Es könne aber auch die allen Verstand übersteigende Unio in Christus nicht als Einigung von Entgegengesetztem (diversorum) begriffen werden. Denn die absolute Größe, die Gott ist, kann nicht anderes Entgegegengesetztes haben, da sie selbst Alles ist. Auch nicht so kann die Sache gedacht werden, wie Theile verbunden werden zu einem Ganzen, denn Gott kann nicht ein Theil sein. Auch kann Gott nicht gedacht werden, wie die Form (das formende Princip, die Seele) im Verhältniß zur Materie, denn Gott kann mit der Materie sich nicht mischen. Auch nicht aus Gott und der Kreatur zusammengesetzt kann Christus sein, denn eine Zusammensetzung aus der absoluten Größe und aus einem Zusammengezogenen ist nicht möglich. Dächten wir ihn als Gott selbst, so täuschten wir uns, denn die Kreatur ändert ihre Natur nicht; dächten wir ihn als Kreatur so irrten wir wieder, denn die absolute Größe hat kein Bedürfniß nach einer Natur.

Man sieht, er nimmt die Aufgabe nicht leicht. Wie löst er sie nun?

---

sanctus; et ideo est infinita unio. Non sic, ubi natura humana unitur divinae. Nam humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito infinite uniri; transiret enim in identitatem infiniti et sic desineret esse finitum, quando de eo verificaretur infinitum. Qua propter haec unio, qua natura humana est naturae divinae unita, non est nisi attractio naturae humanae ad divinam in altissimo gradu. Itaque natura ipsa humana ut talis elevatius attrahi nequit: maxima igitur est unio ejus naturae humanae ut humanae ad divinam, quia major esse nequit. Sed non est simpliciter maxima et infinite, ut est unio divina

So verschieden das Universum von Gott ist und ewig bleibt, so daß weder Gott kann Welt noch die Welt Gott werden, so wäre es doch auch widersprechend, wenn er nur außerhalb des Universums, wenn er nicht auch Anfang, Mitte und Ende der Welt wäre. Er will und muß eine innige Beziehung zu dem Zusammengezogenen haben. Wäre die Zusammenziehung selbst nicht vereinbar mit Gott, wie könnte die zusammengezogene Creatur von dem absoluten Sein Gottes her sein? [68]) Es muß also von Seiten der Creatur möglich wie für Gott nothwendig sein, daß er mit dem Universum sich einigt, und seine Einigung mit demselben muß eine universale sein; er muß mit allem als Anfang, Mittel und Ende geeint sein. Auf welche Art kann nun das wirklich geschehen? Er antwortet: nur in der Natur der Menschheit. Die Ordnung der Natur fordert, daß Einiges niedrigerer Natur ist, wie das Lebloſe und das Geistloſe, Anderes höherer Natur, wie die Geister, Anderes mittlerer Art. Wenn nun die absolute Größe in allgemeinster Weise das Sein von Allem ist (entitas universalissime omnium), so ist klar, daß dasjenige Wesen am meisten vereinbar mit dem Größesten ist, das mehr Gemeinschaft mit dem All hat. Nun entspricht dem am meisten die mittlere, menschliche Natur: sie verknüpft als mittlere in sich die Extreme der niedrigeren und höheren Naturen, indem sie zugleich die höchste der niedrigeren und die niedrigste der höhern Naturen ist. Daher kann nur sie durch die Kraft des höchsten absoluten Gottes erhoben werden; und ist sie nach allen Seiten ihres Wesens zur Einheit mit der absoluten Größe emporgestiegen, so sind in ihr alle Naturen und das ganze Universum in jeder möglichen Weise zu ihrer höchstmög-

---

68) De docta ignor. L. III, 3: quomodo enim creatura esset contracte ab esse divino absoluto, si ipsa contractio ipsi unibilis non esset, — per quam cuncta, ut sunt ab ipso qui absolute est, contracta existerent, ac ipsa ut sunt contracta, ab ipso sint, cui contractio est summe unita, ut sic primo sit Deus creator, secundo Deus et homo creatâ humanitate supreme in unitatem sui assumtâ, quasi sit universalis omnium contractio, aequalitati omnia essendi (i. e. Deo, in quo maxima et minima coincidunt), hypostatice unita.

lichen Stufe gelangt. Die menschliche Natur ist, weil sie alles, das Sinnliche und Geistige in sich zusammenfaßt, Microcosmus von Alters her genannt worden. Ist also sie erhoben in die Einheit mit der höchsten Größe, so ist die Fülle aller Vollkommenheiten der Einzelnen und des Universums wirklich gegeben und Alles erreicht in der Menschheit seine höchste Stufe. [69])

Nun existirt freilich die Menschheit nur zusammengezogen, in Diesem und Jenem (in einer Vielheit). Wie kommt er also auf die Unio mit Einem? Nach seinem obigen Grundsatz von der Identität dessen was nicht unterscheidbar ist, kann er sagen: Zwar die absolute Unio ist nur in der Trinität möglich, aber die höchste mögliche Unio mit einem Menschen ja mit der Welt kann sich nur an Einem Punkte vollziehen. Er sucht auch zu zeigen, wie dieser Eine vollkommen genügen müßte, wenn er wäre. Kann die absolute Größe vollkommen nur mit Einem sich einigen, so ist dieser Mensch ebenso Gott wie Mensch und umgekehrt, die Vollkommenheit des Alls, in allem den Vorrang haltend. In ihm fielen, wenn er wäre, die kleinste, größte und mittlere Natur, geeint mit der absoluten Größe, so zusammen, daß er die Vollkommenheit aller wäre, und Alles, wie es zusammengezogen ist, in ihm als in seiner Vollkommenheit ruhte. Durch ihn erhielte Alles Anfang

---

[69]) Ebendaselbst c. 3. Dieser Gedanke kehrt dann auch abgesehen von Jordano Bruno bei Marsilius Ficinus und zwar christologisch wieder. Vgl. s. Schrift: De religione christiana et fidei pietate. Argent. 1507. c. 16 — 23. c. 16: Summus opifex summum manifestumque debet opus efficere. Dieses Größeste kann nicht ein Ungeschaffnes sein, denn das wäre vielmehr Gott selbst; kein Geschaffenes, denn das wäre endlich. Es hat aber in der Mitte zwischen Gott und Kreatur noch ein Höheres Raum, nemlich ein aus Gott und dem Menschen Zusammengesetztes. Der Mensch eignet sich hiezu, denn anima hominis est quodammodo omnia, praesertim cum sit in corpore ex omnium viribus composito coelique instar temperatissimo. Decet autem Deo communi omnium duci universam creaturam quodammodo jungi, non quidem sparsim, quia Deus summa unitas est, immo vero summatim. Naturae igitur humanae Deus uniatur oportet, in qua sunt omnia. Diese Verbindung sich beziehend auf die Alles einigende Mitte, sollte darin sich auf Alles beziehen.

und Ende der Zusammenziehung, ja durch ihn, der das Größeste unter dem Zusammengezogenen ist, gienge alles hervor in sein zusammengezogenes Dasein und ebenso zurück in das Absolute, durch ihn als Mitte und Ende der Zurückführung in Gott. Er begründet nun die Wirklichkeit eines solchen Gottmenschen, der die lebendige Mitte des Alls, ja (ideell, nicht zeitlich) der Entstehungsgrund und das Ziel des Universums ist, abgesehen von dem Obigen (S. 488), aus Gottes Güte und Macht. Dem Vollkommenen und Allgütigen widerspricht Das nicht, was ohne Veränderung oder Verringerung seiner durch ihn geschehen kann: es entspricht vielmehr der Unendlichkeit seiner Güte, daß Alles in angemessener Ordnung von ihm und zu ihm aufs Beßte und Vollkommenste geschaffen sei. Die Wirkung dieser Liebe kann nicht mangelhaft bleiben: sondern wie er selbst schlechthin groß ist, so ist sein Werk möglichst dem Größesten nahe. Seine Macht aber ist nicht beschränkt durch eine Kreatur, denn nichts ist außer ihr, sie ist unendlich. Es könnte daher, weil keine Kreatur die Gränze seiner Macht aussagt, zwar jede gegebene Kreatur von einer noch größeren übertroffen werden, die er schüfe. Aber wenn ein Mensch zur Einheit mit seiner Macht erhoben wird, so daß derselbe nur in der Einheit mit dieser sein Bestehen hat, so ist jene Macht nicht durch eine Kreatur begränzt, sondern bleibt begränzt nur durch sich selbst, es kommt aber zu Stande die vollkommenste Wirkung der unendlichen, unbegränzten, göttlichen Macht, diejenige, an der er es nicht darf fehlen lassen, sonst wäre weder Gott Schöpfer, noch wäre eine Kreatur. Von dem höchsten Gott sollte also durch Vermittlung der universalen Zusammenziehung, d. i. der Menschheit, das Dritte, nemlich das All in seinem zusammengezogenen Sein hervorgehen, nicht als wäre diese Ordnung zeitlich zu nehmen, sondern überzeitlich nach Wesen und Ordnung der Vollkommenheit. [70]) Es hätte also Gott

[70]) Ebendaselbst c. 3. Excitationum L. VIII. Fol. 143 b. Da Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, so dachte er an den wahren substanziellen Menschen (Christus), und Adam, obwohl zeitlich vor Christus, ist intellectualiter nach ihm, nach seinem Bilde darin die

das All und seine Vielheit gar nicht schaffen können, wenn er nicht auf diesen Gottmenschen gezielt hätte, in welchem die Welt erst ihre zufällige Vielheit und Beschaffenheit, die größer oder kleiner sein könnte, verliert, mit dem höchsten Möglichen vertauscht, und so zugleich eine Einheit, wie vollendet wird. Ohne ihn als Ziel der Welt wäre in der Welt nur ziellose Machtbeweisung, die ihr Höchstes nicht erreichen kann und darf: denn die Welt für sich muß ja in jener Mitte bleiben, über die hinaus immer ein Höheres und Niedrigeres gedacht werden kann. Erst im Gottmenschen deckt sich die höchste Möglichkeit und Wirklichkeit; aber allein dadurch, daß in ihm nicht das Endliche für sich die höchstmögliche Stufe erreicht, sondern dazu durch sein Aufgenommensein in die höhere absolute Persönlichkeit des Sohnes Gottes gelangt. Man sieht also hier von neuer Seite, wie unerläßliche Nothwendigkeit für sein ganzes System ihm die Lehre vom Gottmenschen hat; nicht minder aber auch, wie wesentlich für ihn, um für einen Gottmenschen Raum zu schaffen, die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur ist.

Durch Denjenigen, der Gott und Mensch zugleich ist, ist Gott mit dem Universum verbunden, erreicht die Menschheit und das Universum die höchste ihr mögliche Vollendung. Das schlechthin höchste Mögliche innerhalb der menschlichen Art wäre nicht erreichbar, die Vollendung der Menschheit also nicht erzielbar auf dem Wege der bloßen Erschaffung immer gesteigerterer menschlicher Größen; denn da könnte einmal immer wieder eine noch größere gedacht werden, da die göttliche Macht durch nichts Gegebenes begränzt werden kann; nach dieser Seite liefe also die bloße schöpferische Allmacht uns in den schlechten progressus in infinitum aus. Andrerseits, würde eine bestimmte Gränze, (die Gränzscheide zwischen Mensch und Engel) zu der hin es unendlich viele Annäherungen gibt, überschritten, so schlüge solche Steigerung der menschlichen Art in eine andere Art von Wesen über, die Vollendung der menschlichen Art aber zu ihrer schlechthin höch-

Menschheit in der ganzen Fülle ihrer Vollkommenheiten gedacht ist, geschaffen. Er, die Wahrheit der Menschheit ist daher principium, caput, primogenitus omnis creaturae.

sten möglichen Höhe bliebe auch so wieder ausgeschlossen. Das Schöpfungswerk Gottes bliebe unvollendet trotz seiner ewigen aber zielloſen Fruchtbarkeit. Dagegen kann die menschliche Art und durch sie die Welt vollendet werden und wird es allein dadurch, daß die absolute Größe, Gott, die größte Einigung eingeht, die mit der Menschheit überhaupt möglich ist.

Aber wenn nun so Gott mit dem Universum verbunden ist durch seine Einigung mit der Mitte, dem Mikrocosmus, wie ist denn die göttliche Natur selbst mit der menschlichen in Christus geeinigt? Der Mensch nach seiner leiblichen Seite läßt sich als sinnliche Zusammenziehung denken; sie ist an ihr selbst zeitlich und vergänglich, sie ist an sich Thierheit (animalitas). Jedoch ist im Menschen auch die sinnliche Zusammenziehung gleichsam in die intellektuale Natur versetzt, und hat in ihr ihre Subsistenz (subsistit, suppositatur), und der Mensch ist einerseits die höchste Stufe in dem Gebiet der animalitas, aber so daß er zugleich eine andre, specifisch verschiedne Art ist. Dieses nun ist von ferne ein Bild für die Unio in Christus. Seine Menschheit könnte nicht die höchstmögliche Vollkommenheit haben, wenn sie nicht ihre Subsistenz (ihr suppositari) in der Gottheit, wie unser Leib im Geist, hätte. Das Bild sei um so mehr an seinem Orte, da die intellektuale Natur etwas Göttliches, vom Getheilten Abgelöstes sei. Jesu intellektuales Wesen nun muß als ganz vollkommenes auch ganz actu existiren; daher kann es nur in dem intellektualen Wesen Gottes, das allein actu Alles ist, suppositirt sein. Denn zwar der Möglichkeit nach ist der Intellectus in allen Menschen das All, und wächst stufenweise von der Möglichkeit in den Actus so daß, je größer er wird, er desto kleiner der Potenz nach ist. Aber der Größeste, da er die vollkommen actu existirende Gränze der Potenz aller intellektualen Natur ist, kann nicht anders existiren als so daß er auch Dasselbe ist was Gott, der Alles in Allen ist. Er braucht noch das Bild von einem Polygon, das in einen Kreis eingezeichnet ist. Der Kreis bedeutet die Gottheit, das Polygon die Menschheit. Das Polygon möge als das Größtmögliche gedacht werden. Ein solches würde nun nicht in den begränzten

Winkeln an sich, sondern nur in der Peripherie seine Subsistenz haben, und wäre auch nicht einmal im Gedanken trennbar von der kreisförmigen ewigen Figur. — Jedoch muß die Größe der menschlichen Natur nicht auf Zufälliges, wie Größe, Gestalt, Farbe, sondern auf das Substantielle bezogen werden, [71]) und das ist die Weisheit. In Christus sind die Schätze der Weisheit und der Erkenntniß. Wie ein Lehrer die Geister seiner Schüler zu speisen, seine Ideen, diese inneren Geistesworte ihnen offenbaren muß, dieses aber nur geschehen kann, indem jenes innere Wort sinnliche Gestalt annimmt, oder indem der Geist des Lehrers aus angezogener Luft eine Lautfigur dem geistigen Wort entsprechend gestaltet, so hat der ewige Vater sein Wort, den Sohn, um unserer Empfänglichkeit gemäß die Fülle seiner Erkenntniß uns mitzutheilen, durch den h. Geist die menschliche Natur anziehen lassen. [72]) Der h. Geist hat aus dem reinen Blute der fruchtbaren Jungfrau den Leib zusammengewoben, wie die Luft durch Beseelung angezogen wird und hat den Sohn so geeinigt mit der menschlichen Natur, daß ein Mensch das Wort Gottes des Vaters, und dieses Wort das Centrum der Menschheit war, und dieses Alles nicht allmählig, sondern überzeitlich in einem Nu zugleich. Die Mutter aber muß das Centrum ihrer Fruchtbarkeit, nicht getheilt, diesem ihrem Sohn mitgetheilt haben, wie es sich für solchen einzigen und höchsten Sohn ziemte; deßhalb kann sie nicht später wieder Mutter geworden sein, sondern sie blieb ewig in der Jungfräulichkeit. [73])

Christi menschliches Erkennen blieb aber auf Erden immer

---

[71]) Ebendas. c. 4.

[72]) Ebendas. c. 5. Ganz so Marsil. Ficinus l. c. c. 17. 18. Auch die Kreaturen sind nach ihm cogitationum Dei quasi quaedam voces extra prolatae. (Er bezieht aber die Nothwendigkeit der Menschwerdung auch auf die Erlösung, ja die Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit.) c. 18: Decuit Deum omnium effectorem perficere quae defecerant. — c. 23: Christus est idea et exemplar virtutum. Quid aliud Christus fuit, nisi liber quidam moralis immo divinae philosophiae vivens, de coelo missus, et divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta?

[73]) Ebendas. c. 5.

von dem Alles umfassenden göttlichen Erkennen des Sohnes, darin es subsistirte, verschieden. Denn obwohl auch das menschliche Erkennen Alles umfassen kann, so bedarf es doch der sinnlichen Bilder als Anregung, während das göttliche Erkennen zugleich das Wesen der Sache in sich trägt; denn es sind in ihm die Seinsgründe von Allem. Im menschlichen Erkennen z. B. ist der Stein nicht als Stein, sondern nur ein Bild des Steins, und daher ist alles menschliche Erkennen bildliches; im göttlichen, schöpferischen Erkennen aber ist die Sache selbst. Christi Wissen also war von der Art, daß die vollkommenste bildliche Erkenntniß mit der göttlichen geeint war. Daß die erstere nicht mußte von der letztern verschlungen werden, sehe man daraus, daß ja auch im Menschen das rein sinnliche Sehen neben dem geistigen sei und auch wohl für sich auftreten könne. [74])

Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist und bleibt aber unaufhörlich. Auch der Tod Christi ist keine Zertrennung derselben. Jene Einheit wäre nicht die größtmögliche, wenn sie zertrennbar wäre. Aber wie reimt sich das mit der Wahrheit des Todes Christi, die doch enthalten muß, daß der Lebensgeist aus dem Leibe gewichen war? Er sagt: unser Auge hat Sehkraft, aber es kann z. B. die Kraft der Aufmerksamkeit von der Seele in dasselbe einströmen oder auch sich zurückziehen. Im letzteren Fall ist aber noch keineswegs von dem Auge die Seele selbst losgezogen, sonst wäre es todt; vielmehr wohl die Unterscheidungskraft aber nicht die Lebenskraft der Seele. Augustinus rede sogar von einem Priester der die Kraft hatte, die belebende Kraft von dem Körper zurückzuziehen, so daß er wie todt erschien; aber doch blieb die Seele bei ihm. So nun auch habe Christi Seele aufgehört den Leib zu beseelen und dieser sei wahrhaft gestorben, aber doch ohne von der Wahrheit des Lebens getrennt zu sein. Vielmehr blieb in ihm die Kraft, den Lebensgeist zurückzuziehen und so zu sterben, aber auch das Leben wieder zu nehmen. Leib und Seele waren momentan räumlich von

---

[74]) De vis. Dei c. 22 z. B. der in Gedanken Vertiefte sehe sinnlich, aber nehme doch nichts wahr.

einander getrennt, aber nicht von ihrem persönlichen Princip, das vielmehr für beide unauflöslich das Centrum blieb. Als Einheit betrachtet, war seine Person unzerstörbar; nur nach einer Seite hin und für eine Zeit vergänglich. Weil aber seine Menschheit unabtrennbar wurzelte in der göttlichen Unzerstörlichkeit, so mußte nach vollbrachter zeitlicher Bewegung sie sich der göttlichen Wurzel gleichförmig gestalten. Die Wahrheit seiner Menschheit erschien in ihrer überzeitlichen Vollkommenheit erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt, da ist sie das vollkommene Bild der göttlichen Wahrheit die mit ihr geeint ist, der irdische Leib aber war nur ein Schatten jenes Bildes. [75])

Als Grundgedanke dieser Christologie tritt hervor, daß Christus die höchstmögliche menschliche Größe nicht sein könnte, wenn in ihm die Menschheit in sich selbst subsistirte und nicht vielmehr Gott seine Persönlichkeit wäre. Dadurch wird er der Größeste nicht blos (relativ) unter den vorhandnen, sondern der größtmögliche Mensch. Denn da er in der göttlichen Natur subsistirt, so findet eine gewisse Mittheilung der Eigenschaften statt, damit das Menschliche zusammenfalle mit dem Göttlichen, wiewohl das Endliche nie ganz mit dem Unendlichen vollkommen geeint werden kann, sondern nur möglichst vollkommen. [76]) In Christi menschlicher Natur ist die menschliche Natur überhaupt von Gott angenommen (induta), ebenso abgestorben den Begierden und auferstanden: aber deßhalb sind es noch nicht die Personen aller. Das kann nur geschehen, indem der Mensch in Freiheit durch Vermittlung von Christi menschlicher Natur gleichfalls in Gemeinschaft mit Gott tritt, in Glauben (d. i. zustimmendem Erkennen in intellektualer Weise) und

[75]) De vis. Dei c. 22. De docta ignor. L. III, 6. 7.

[76]) De docta ign. c. 7. Ostendimus — hominem Jesum maximum in se, separatim a divinitate personam subsistendi habere non posse, quia maximus, et ob hoc communicatio idiomatum admittitur, ut humana coincidant divinis, quoniam humanitas illa inseparabilis a divinitate quasi per divinitatem induta et assumta. Dagegen de vis. dei c. 20. Humana natura non potest transire in unionem cum divina essentialem, sicut finitum non potest infinito uniri etc. vgl. Anm. 67.

Liebe, in der kirchlichen Ordnung, die ihn vollendet und ergänzt, wenn er sich ihr gliedlich einfügt (s. u. Anm. 79).

Wir schließen mit einer Stelle, welche besonders klar seine Christologie zusammenfaßt. Gott wirket alles seinethalben,[77]) seiner intellektualen Natur wegen hat er diese ganze Welt geschaffen. Er ist einem Künstler vergleichbar der verschiedene Farben mischt um sich selbst abzumalen und ein Bild zu gewinnen, daran er sich erfreue und darin seine Kunst ausruhe damit, während er selbst nicht vervielfacht werden kann, er wenigstens so wie es möglich ist in dem ihm nächsten Bilde vervielfacht werde. Er bildet aber viele Figuren, weil nur in ihnen ein Gleichniß seiner unendlichen Vorzüge zu einer vollkommeneren Darstellung zu bringen ist. Was jedem der Geister von Gott offenbart wird, soll nichts desto weniger auch den andern zu gute kommen. Aber auch nicht ohne Jesus, der gesalbt ist vor seinen Genossen, wäre das Werk Gottes ein vollendetes. Denn in seinem Geiste ruht die Vollkommenheit erschaffener Natur. Denn er ist das äußerste, vollendetste und nicht vervielfachbare Gleichniß Gottes. Es kann nur Ein solches geben. Alle andern Geister sind Gleichnisse Gottes durch seine Vermittlung, denn nur nach dem Möglichst-hohen, das in ihm wirklich ist, läßt sich der Werth alles Andern bemessen, das um so vollkommener ist, je ähnlicher ihm. Und alle finden ihren Ruhepunkt in jenem Geist als in dem äußersten Ziele der Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit, von der sie ein Bild und eine Stufe sind.

Das Ausgeführte zeigt, wie Nicolaus v. Cusa nach einer Seite wie die Mystiker, sehr weit davon entfernt ist, die menschliche und die göttliche Natur als unendliche Gegensätze zu behandeln. Im Gegentheil ist und hat nach ihm Christi Menschheit an sich gleichfalls Alles, was Gott, nur auf gebundene Weise. Auch unterscheidet er sich zu seinem Vortheil von Pseudodionysius und Erigena dadurch, daß er auch dem Einzelnen eine ewige Stelle in Gott gibt, auch die Einzelheit in

[77]) De vis. dei c. 25.

Gott zu begründen sucht. Die Ideen in Gott sind ihm nicht die bloßen Gattungsbegriffe, deren in der Materie ungleich gerathende Abbilder die einzelnen Dinge sind, sondern die Idealwelt ist ihm das Sein aller Dinge, auch der Einzelnen, in ihrem ewigen wahren Grunde, und Gott ist nicht blos die abstrakte Einheit, in welche schließlich die wahre Betrachtung Alles versenkt; sondern alle Dinge sind in Gott selbst in präexistirender Weise, in seiner Vernunft, bestimmter in dem Sohne, der Weisheit. Sie bestimmt die ungeordnete Möglichkeit, so wie sie wollte, sie setzt also in sich selbst Bestimmungen, durch welche ein Jegliches ward was es ist, Alles zusammen aber eine schöne Einheit. [78]) Daher hat er auch über die Individualität und ihr ewiges Recht so viel Treffendes zu sagen gewußt. Erkenntnißtheoretisch läßt sich das so ausdrücken: sein Streben geht nicht überwiegend darauf, alles in seiner Einheit zu erkennen, er will nicht die negative acosmistische Theologie als Endziel, sondern mit der mystischen Gotteserkenntniß, die in intellektualer Anschauung freilich nur in einer Art von Entzückung das Ueberseiende Absolute erfassen will, möchte er eine reale Welterkenntniß, ja eine concretere affirmative Theologie verbinden, als die Theologie des übernatürlichen Schauens ist. Aber schwerlich kann man sagen, daß er in Beziehung auf das letztere und das Verhältniß Gottes zur Welt mehr als Postulate oder philosophische Wünsche ausgesprochen hat. Die Welt soll geschaffen sein um Gottes willen, damit er in ihr sein Bild male, sich selbst sehe; als ob er nicht sich schon in dem ewigen Sohne sähe, der Wirklichkeit aller göttlichen Möglichkeit, als ob Cusanus nicht unermüdet wiederholte: die Welt solle und könne nur ein unvollkommenes Bild Gottes sein, sonst müßte sie Gott selbst sein und

[78]) De venatione sapientiae c. 27: Omnia ex determinatione mentis (divinae) in se ipsa suum terminum sic et sic essendi acceperunt. Die Materie aus der Alles geschaffen wird reducirt sich ihm auf die Möglichkeit, die keine Wirklichkeit ist: die Materie existirt also nicht wirklich. Der Möglichkeitsgrund aber ist Gottes Können oder Macht, die in ihm nicht blos mögliche Macht ist, sondern alles Mögliche ist in Gott auch wirklich.

unendlich, was ihren Begriff aufhöbe. Diß führt aber auf einen Dualismus, der eine über Theophanie wesentlich hinausgehende Christologie, ja eine Weltvollendung nicht zuläßt. Da kann dann wohl noch geredet werden von einer trotz der nothwendigen Unvollkommenheit „beßtmöglichen“ Welt, und von Christus als Dem, welcher das in der Sphäre der Menschheit erreichbare Höchste darstellt; aber er kann nicht die absolute Offenbarung Gottes sein, sondern nur Gottes wenn auch vollkommenstes Symbol. Er muß, um vollkommener Mensch zu sein, gleichsam die menschliche Persönlichkeit überspringend, in das göttliche Selbst entrückt sein, zum deutlichen Zeichen, daß die Menschheit nicht ihre eigene Vollendung erreichen kann, sondern in das göttliche Ich überschlagen, oder gleichsam in ihm von Anfang an sich selbst entrückt sein muß. Man sieht von selbst, wie innig das mit dem der Reformation entgegenstehenden Katholicismus, seiner Religiosität und Ethik zusammenhängt. Solche Vorstellungen sind nur da möglich, wo man zur Erkenntniß der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit nicht gelangt. Man gelangt aber nicht dazu, wenn man die Sünde so wenig beachtet wie Nic. v. Cusa und die Neoplatoniker nach ihm, die in der von ihm eingeschlagenen Bahn fortgehen. Denn erst die wahre Sündenerkenntniß, sofern sie persönliche Zurechnung der Schuld in sich schließt und freilich nicht außerhalb der Erlösung sich finden kann, vermittelt uns die Erkenntniß der Freiheit, die um vollendet zu werden nicht sich selbst entrückt wird, sondern mit dem eigenen wahren Wesen d. i. dem göttlichen Ebenbild sich zusammenzuschließen hat. [79])

[79]) Der Satz, daß die Stufenleiter der niedrigern und der höhern Wesen durch mittlere verbunden, und daß durch die höchste geschöpfliche Stufe das All mit dem Ewigen, Absoluten selbst geeinigt sei, wird so ausgeführt: die Kirche ist der mystische Leib Christi, bestehend aus Geist, Seele, Körper, d. i. den Sacramenten, dem Priesterthum und Laienthum. Das letztere ist also bewegte Masse, zu formender Stoff. Durch das Priesterthum sind die Laien, auch der Staat mit seinen Ordnungen, in Verbindung mit Christus und mit Gott. Ja diese hierarchisch gegliederte Kirche wird auch der explicirte Christus genannt. Sie, oder die

Fragen wir noch, warum denn Nicolaus so bestimmt von der nothwendigen Unvollkommenheit des Weltalls und der Einzelnen redet, und als Wesen oder Substanz einer Welt neben Gott in letzter Beziehung die Limitation der Potenz, die Schranke, welche nie gestattet, daß die Potenz ganz actus werde, angibt: so ist es einleuchtend: es war ihm dabei darum zu thun, unbeschadet dessen, daß die Welt ihm (thomistisch) in Allem was sie Positives ist göttliches Sein und Wesen hat, doch Gott und Welt nicht pantheistisch oder acosmistisch zusammenfallen zu lassen. Damit Gott nicht gleichsam in der Welt aufgehe, läßt er diese nicht den entfalteten Gott sein, wobei ja Gott zur Weltpotenz würde, sondern Gott ist ihm actu alles was er sein kann in sich selbst; in der Welt aber ist das was in Gott vollkommen actu ist, so weit er wollte, zu einer zweiten Daseinsweise gekommen, die sich durch nichts als die Schranke (Unvollkommenheit) von der ersten unterscheidet. Indem Giordano Bruno die Unhaltbarkeit dieses angeblich wesentlichen Unterschiedes erkannte, verließ er die schillernde Betrachtung, die einerseits die Welt auch in concreto ewig in Gott und Gott in der Welt sehen, andrerseits doch eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt als endlicher und Gott als Unendlichem aufrichten will. Er läßt ab von jenem: „so weit Gott wollte“ und von der Meinung, daß die Welt größer oder kleiner, als sie ist, müßte sein können. Vielmehr ist ihm Gott oder die Substanz Dasselbe in zusammengefaßter Weise, was die Welt deren Unendlichkeit er lehrt in entfalteter Weise und im Außereinander ist. Ist aber so die Welt der entfaltete Gott selbst, so kann für die

---

Verbindung mit ihr deckt ebenso die ewige und nothwendige Unvollkommenheit des Glaubens und der Liebe der Einzelnen, sofern sie nur in ihr subsistiren, die mit Christus geeint ist, wie in Christus die nothwendige Unvollkommenheit der menschlichen Natur für sich dadurch gedeckt und aufgehoben ist, daß sie unpersönlich eingepflanzt ist der Person des Wortes Gottes. De docta ign. L. III, 12. So umfasse Christi Menschheit virtualiter et perfectionaliter die menschliche Art und die Kirche sei in ihm complicite, und Christus in Ecclesia explicite sicut unitas in magnitudine. Excitationum L. VIII. Fol. 144.

Menschwerdung Gottes in Christus natürlich keine besondere Stelle bleiben. An ihre Stelle tritt eine allgemeine und zwar physisch-unmittelbare Einheit Gottes und der Welt. In dieser Spur gehen auch andere Pantheisten des sechszehnten Jahrhunderts, z. B. Franz Puccius, dem Christus die allgemeine ratio (λόγος) in den Menschen ist, Cornelius Agrippa v. Nettesheim und manche Kabbalisten. Es fragt sich aber, ob Cusanus jenen seinen löblichen Zweck auf seinem Wege wirklich erreichen konnte? Er meint, die Erhabenheit Gottes über die Welt in seinem schrankenlosen Können oder seiner Macht zu sehen, die er wohl auch Freiheit nennt. Dieses vorausgesetzt, hat er nun die richtige Erkenntniß, daß wenn Gott Alles wirklich machte, wozu in ihm der Möglichkeitsgrund ist, so wäre nicht blos die Welt ununterscheidbar von ihm, der in sich die Wirklichkeit aller Möglichkeit ist, sondern es wäre dann auch die Welt die Gränze seiner Macht; diese hätte sich in der Welt erschöpft und so stünde Gott nicht mehr als der Freie ihr gegenüber, der noch ein Gebiet ganz anderer Möglichkeiten in sich hegt, welche er nicht wirklich werden läßt, weil er nicht will. Aber was ist deutlicher, als daß diese Macht wesentlich Willkür ist, also wieder jenen dunkeln Punkt in Gott bildet, von welchem Alles bedroht werden kann, auch das Ethische? Und wie stimmt dazu, daß die endlichen Dinge ewig in Gott selbst, ja ewige Selbstbestimmungen Gottes sein sollen, Gott aber actu Alles ist, was er sein kann? Aber auch Freiheit und Selbstgewißheit hat diese Macht so wenig, daß sie vielmehr gleichsam das Gesetz über sich hat, nicht alles ihr Mögliche zu verwirklichen, weil sie sonst sich selbst in dem Produkte verlöre, in dem Faktum der Verwirklichung alles Möglichen. Ist aber so die Wahrung dieser schrankenlosen Machtvollkommenheit oberstes Gesetz bei der Schöpfung, so verhält sich Gott darin nicht neidlos, so oft das auch Nicolaus versichert; und so kann auch gar nicht mehr von einer wirklichen Vollkommenheit als dem Weltziel geredet werden. Die Welt ist dann wesentlich in die Schranken der Unvollkommenheit gebannt, das Göttlich Gute ist ein anderes als das Ihrige; sie muß und kann nur gut sein in ihrer Art, und

selbst das Größtmögliche in ihrer Art ist ihr nur durch jenen Sprung möglich wo Gott die Stelle des eigenen Ich vertritt, also nur um den Preis des Selbstverlustes. Wie die Welt ist, wie nahe Gotte, das ist zufällig, hängt von der göttlichen Freiheit ab: nur sekundär greift die Güte und Weisheit ein. Durch sie soll die Welt, in Christus zumal, die größtmögliche Annäherung an Gott haben, aber man weiß nicht, was diese und was ihre Gränze sei. Scheint ja die Welt, wenn sie von Gott nur durch die theilweise Gebundenheit (contractio) der Potenz sich unterscheidet, und wenn doch die Geschichte der Welt nichts Anderes als das Actualwerden dieser Potenz ist, in der That die Anwartschaft darauf zu haben Gott zu werden, der die Actualität derselben Potenzen ist. Nach dieser Seite gestaltet sich die Unterscheidung Gottes und der Welt, an welcher Nicolaus festhält, zu einem Gewaltstreich gegen das eigne Wesen, (die Möglichkeit) der Weltwesen und des Universums, und es wird hieraus abermals sichtbar, daß es zu einem festen Unterschiede zwischen Gott und Welt so lange nicht kommen kann, so lange man nur in der Sphäre der Absolutheit überhaupt oder der göttlichen Macht stehen bleibt; umgekehrt aber ist die von dem Cardinal aufgestellte Unterscheidung, wenn wir sie annehmen, auch von der Art, daß eine wirkliche Einheit Gottes und der Welt in Christo nie herauskommen kann, sondern eine ewige unübersteigliche Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen bleibt, so weit der letztere ist. Denn zwar davon ist Cusanus zurückgekommen, die göttliche und die menschliche Substanz als absolut verschiedne zu setzen, wie die Väter des Chalcedonense thaten; im Gegentheil ist ihm der Mensch ja nichts als eine bestimmte Zusammengezogenheit des Alls, und dieses ist das Größeste in zusammengezogner Form, was eher pantheistisch lautet. Allein um dieses nicht zugestehen zu müssen, wird nun dieses Positive, wesentlich Göttliche doch wieder nicht als das Wesen der Welt bezeichnet, sondern gesagt: ihr Wesen, gleichsam ihre Substanz sei die Schranke, dieses Negative, die Limitation ihrer Vollkommenheit, worin das Geständniß ligt, daß ihre Vollendung ihr Untergang wäre, ihr Tod in Gott,

und es tritt also hier recht schlagend hervor, daß nicht blos der Deismus dualistisch ist, sondern daß auch für eine pantheistische Grundanschauung das Göttliche und das Menschliche exclusiv gegen einander sich verhalten. Das pantheistische θεῖον muß φθορεῦον sein und die Welt, gerade wenn sie vollendet gedacht würde, vielmehr in sich resorbiren (was bei Christus in der Unpersönlichkeit seiner Menschheit, bei den Gläubigen in der ekstatischen Visio Dei geschieht); andrerseits, so weit wirklich die Welt ist, ist ihr Wesen die Schranke und mit dieser kann Gott sich nicht einigen: so weit Welt ist, ist sie ewig von Gott durch ihr Wesen geschieden. [80])

Näher stehen der reformatorischen Linie Raymund von Sabunde[81]) und H. Savonarola. Jener sagt in seiner natürlichen Theologie: Wer die Menschwerdung Gottes bezweifelt, der läugnet der menschlichen Natur ihre höchste Würde ab. (Tit. 74. 75.) Es ist auch für Gott nicht unmöglich noch ein Widerspruch, den Menschen anzunehmen. Das läßt sich schon der natürlichen Vernunft beweisen. Denn gleichwie es Gott gefiel und möglich war, die geistige Natur des Menschen mit dem Fleisch zu verbinden, so wird er auch irgend eine Menschheit so ins Ebenmaaß mit sich setzen können, (sibi proportionare), daß sie die Gottheit fassen könne (ut sit capax Deitatis). Wie er die leibliche Natur so weit erheben konnte, daß sie die intellektuale Natur, nemlich die vernünftige Seele fassen konnte, so wird er die menschliche Natur bis dahin erheben können, daß sie für die Gottheit selbst empfänglich sei. Und wie er machen konnte, daß die Leiblichkeit für Gottes geschaffenes Ebenbild, die Seele, empfänglich ward, so wird er auch vermögen die menschliche Natur für sein ungeschaffenes Ebenbild empfänglich zu machen. Harmonirt doch das ungeschaffene Ebenbild mit dem geschaffenen fast mehr als das geschaffene Ebenbild Gottes mit der Körperlichkeit. Und wie Gott das geschaffene

---

[80]) s. o. Anm. 67, 76.

[81]) Raymundi a Sabunde Theologia Naturalis seu liber Creaturarum, ed. Solisbac. 1852; verfaßt um 1436.

Ebenbild mit dem Leibe zu Einer Person machen konnte, so kann er auch das ungeschaffene Ebenbild mit der geschaffenen vernünftigen Menschheit in einem gewissen einzelnen Menschheitswesen zu Einer Person machen. Das Ungeschaffene kann nicht zu einer anderen Person werden, aber ipsa humanitas potest personari in persona imaginis, quia duae personae non possunt concurrere in unam. (Tit. 265. S. 449.) Als Beispiel dafür, wie ohne Verwandlung zwei Naturen in eine Einheit zusammengehen können, ist ihm Folgendes eigenthümlich. Es gebe, sagt er, neben den Consonanten Selbstlauter, per se sonantes, gleichsam personae, während jenen gegeben sei, durch die Vokale mitzulauten. Der reinen Vokale seien es drei, a, e, o, wie drei Personen in der Trinität; dagegen i und u neigen schon zu den Consonanten und entsprechen den zwei vernünftigen Wesenklassen. Wenn nun die Verbindung der geschaffenen Person mit dem Körper in der Verbindung des Vokals u mit einem Consonanten ihr Bild habe, so könne auch ein reiner Vokal mit einem der zum Consonanten sich neigenden sich verbinden, und der so entstehende Diphthong sei Bild jener höchsten Einigung Gottes und des Menschen. (Tit. 264. S. 447 ff.) Beachtenswerth ist in diesem Gleichniß besonders die Tendenz zur Lehre von einer menschlichen Persönlichkeit Christi.

Diese hat Hieron. Savonarola nicht.[82]) Er weist auch jedes Gleichniß aus der Kreatürlichkeit ab, namentlich auch das Bild von der Einheit der Seele und des Leibes im Menschen. Das Eigenthümlichste und Unvergleichliche liege darin, daß während sonst in jeder vollständigen Substanz, Natur und Suppositum sich finde, die menschliche Natur in Christus dem heil. Kirchenglauben gemäß kein Suppositum oder keine eigene Person habe. Persona filii dei personam hanc (welche auch hier wäre, wenn nicht die Unio Statt fände) in primo creationis instanti, ut in ea subsisteret, sibi ipsam uniens praeoccupavit. Gleichwohl entspreche Christus auch der Definition

[82]) Triumphus Crucis, L. III, 7. S. 211 ff. Dialogus seu Solatium itineris mei, L. IV. S. 219—224 ed. Lugd. Bat. 1633.

des Menschen, er sei suppositum in natura humana subsistens. Dieses Suppositum ist das Wort, welches dabei allgegenwärtig bleibt wie zuvor, wenn gleich die menschliche Natur es nicht ist. Ja er sagt auch, die Unio sei eine reale Relation nur von Seiten der Menschheit, nicht des Wortes; eine reale Beziehung aber nicht blos zur Hypostase, sondern auch zur Natur des Sohnes.

Bedeutender, aber mit diesen älteren Lehrsätzen nicht zusammenstimmend, ist was er dem Einwurf entgegenstellt: „das Schwarze sei von dem Weißen, ein Widersprechendes von seinem Gegentheil weniger verschieden als Gott von der Kreatur. Eher könne also Schwarz Weiß als Gott Mensch werden.“ Er antwortet: wenn auch Gott weiter von der Kreatur entlegen sei als zwei sich widersprechende Dinge, so seien diese doch anders von einander entlegen, denn sie widerstreiten einander und können daher nicht eins sein; aber Gott und die Kreatur widerstreiten sich nicht. Und wenn gleich die Einigung von zwei schon vollständigen Größen etwas für sie nur Zufälliges scheine sein zu können, so sei das hier doch nicht der Fall, weil das Angenommene zum Sein (Esse) des Annehmenden gezogen werde, wie auch das annehmende Wort zum Esse des Menschen werde. Nun lehre freilich die Philosophie: „die Form gibt das Sein, die Seele aber ist die Form des Leibes; mithin gibt Christi Seele das Esse, und ist nicht unibel mit dem Worte, welches, wenn es da ist, das Esse haben nicht empfangen muß.“ Aber er antwortet, das eben sei die Menschwerdung, daß die Seele in die Theilnahme am Esse des Wortes aufgenommen und dadurch vollkommener werde; das Esse des Wortes und seine Hypostase kommt der menschlichen Natur in so weit zu, als sie Theil hat an der göttlichen. Die Incarnation sollte uns den tröstlichen Beweis geben, daß die Unio unseres Geistes mit Gott möglich sei; sie sollte unsre Würde beweisen und sie ist vernünftig, weil des Menschen Seligkeit im Schauen des göttlichen Wesens besteht.

Zweite Epoche.

Einlenkung zum realen Gleichgewicht der beiden Seiten in Christi Person.

Vom Anfang der Reformation bis zum symbol. Abschluß.

Erste Abtheilung: Bis zum Tode Luthers.

Erster Abschnitt.

Die Christologie Luthers.

Wie Herrliches auch die germanische Mystik producirte, wie mächtig ihr Drang war zu gotterfüllter Persönlichkeit, wie Schönes sie auch zu sagen weiß über die Verwandtschaft der göttlichen und menschlichen Natur, über die fortgehende Geburt Gottes im Herzen der Menschen, die dadurch zum Bewußtsein der Gotteskindschaft kommen; ja auch über Christus als Urbild des Mystikers, als Vorbild im Leiden und armen Leben; so kühn sie auch endlich gewagt hat, Gott in das Leiden hereinzuziehen, weil er auch diese Tugend wollte: sie war mit all dem nicht im Stande, den alten christologischen Gegensatz zu binden, der zuletzt in Thomas und D. Scotus hervortrat. — Die exclusive Fassung des Begriffes Gottes und des Menschen, mag sie sich mehr in die pantheistische oder mehr in deistische Form kleiden, mehr dem Thomismus oder mehr dem Skotismus zuneigen, hat wesentlich dasselbe Resultat, die Auflösung der wahren Menschwerdung Gottes in eine Theophanie oder in ein nestorianisches Doppelwesen. In diesem Dualismus ist die römische

Kirchenlehre bis auf diesen Tag stehen geblieben, wenn auch das Uebergewicht des Thomismus und Skotismus in ihr wechselte: beide, wie widersprechend sie sich sonst in ihren Grundanschauungen sind, sind gleich sehr einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen an die wirkliche Menschheit entgegen, setzen das Wesen des Menschen entweder mehr pelagianisirend als dessen nicht wirklich bedürftig, oder aber als dafür ohne Selbstverlust nicht empfänglich, wenn gleich bedürftig. Gott aber denken sie im Innersten als unmittheilsam, weil er dem Einen nur das absolute Sein, die unendliche Realität, dem Andern nur der absolute Wille, die ebenso schlechthin bestimmungslose Freiheit des liberum arbitrium ist, — beides physische Kategorieen, die wie Deismus und Pantheismus, ungläubiges Judenthum und Heidenthum, in ewigem Kreislauf immer wieder in einander überschlagen; in ihrem Nebeneinander aber oder in ihren vielfachen Mischungen und Verbindungsversuchen sich dämpfen oder Scheinbefriedigungen schaffen. Es war ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen nöthig, um der christlichen Grundidee zu genügen. Die Mystik nun, obwohl im Ganzen dem Pantheismus näher stehend, hat in ihrer germanischen Form doch unläugbar die in Gott freie und selige Persönlichkeit gesucht. Aber es ist schon angedeutet, daß sie sie nicht fand. Sie theilt mit ihrem judaisirenden Gegner den pelagianisirenden Zug von der Vortrefflichkeit, ja Göttlichkeit der unmittelbaren Natur. Denn einerseits soll die Göttlichkeit schon von Natur im Grunde der Seele da sein, nur aber das Wissen davon fehlen; andererseits soll die vollkommene Vereinigung mit Gott, die Sehnsucht ihrer religiösen Inbrunst, zugleich ihr Untergang in Gott in seliger Ekstase also wider die menschliche Natur sein. Was aber dem Begriffe eines Wesens widerspricht, das kann auch nicht allgemein gefordert werden; nur den Sonntagskindern ist mit der höheren Tugend die über sich selbst hinaussteigt die höhere Seligkeit beschieden. Man sieht hieraus, daß auch die germanische Mystik sich noch nicht energisch genug ethisirt hat, sondern in ihrem religiösen Proceß noch etwas von idealistischer Aristocratie, Hoffahrt, Eudämonismus hegt, was sie hindert, zu vollkommenerer Selbst- und

Gotteserkenntniß zu kommen. So macht sie immer wieder Ansätze, aber sie kommt nicht von der Stelle; sie kann nicht sowohl von einer Geschichte ihres innern Lebens erzählen, denn dazu würde eine Krise, ein Wendepunkt gehören, als vielmehr nur von einem Processe, einem ewigen Wechsel des Steigens und Fallens, weil die Momente des Leides und der Freude sich noch fliehen, die geeinigt und geweihet dem inneren Leben Halt, Frieden und fortschreitende Heiligung bringen würden. Ohne diese lebendige Erfahrung kann sich auch die höhere Gotteserkenntniß nicht erschließen, die über den Pantheismus und Deismus hinausführt und für die Christologie die Voraussetzung sein muß.

Es ist auffallend aber bezeichnend, wie wenig in der Mystik ein lebendiges Schuldgefühl ausgeprägt ist. An die Vollendung, Vergottung denkt sie viel, aber wenig an die Versöhnung und will das Ende vor dem Anfang und der Mitte, wie denn die „Staffeln" des mystischen Lebens zwar von vielen überschwänglichen Dingen aber nicht von einer Staffel der Versöhnung reden. Das ist der innerste Grund davon, daß die Mystik nicht hat reformatorisch werden können.

In Luther haben nach allen Anzeichen frühe jene beiden vorreformatorischen Strömungen, die einfache biblisch-praktische und die mystische, eine Einigung gefunden. So geschah es einerseits, daß an die Stelle des mystischen Schauens und Genießens der Glaube trat, andererseits aber dieser eine viel innerlichere substantiellere Bedeutung erhielt, als in der griechischen und römischen Kirche. So schloß sich mit dem geschichtlichen Christenthum, dem Worte Gottes, die Frömmigkeit weit inniger zusammen, als in der Mystik, andererseits ward (Walch IV, 1639 ff.) eine höhere geistliche Auffassung des Historischen erlangt. Wort und Glaube, Glaube und Wort schloßen sich in Luthers zu einem Prototyp gewordener Frömmigkeit unauflöslich und so zusammen, daß ihm jedes von beiden etwas für sich, ein besonderes Gotteswerk war, gleichwohl aber jedes von beiden innerlich und wesentlich des andern Bejahung und Bestätigung. Was aber insbesondere die Fortbildung des mystischen Standpunktes zum evangelischen Glauben anlangt, so ist bezeichnend daß, während die

Ineinanderbildung von Leid und Freude auch den edelsten Mystikern noch nicht gelang, für Luther dieser Gegensatz von Anfang an sich bestimmter ethisch gestaltete. Ihn beschäftigte nach den frühesten Documenten von ihm besonders das Verhältniß der Liebe zu der Furcht (amor et timor). Da er in dem timor nicht etwas nur zu Beseitigendes sieht, vielmehr etwas — zumal für Sünder und Schuldige sehr Berechtigtes, so ist es das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes, welche dem subjektiven Affect der Furcht entsprechen. Da er aber andererseits weiß, daß die Liebe nicht mit der Furcht besteht, so verlangt er nach einer Ineinanderbildung beider Affekte. Das objektive produktive Princip dieser Ineinanderbildung ist ihm Christus als Versöhner, oder genauer die in Christi Versöhnung zu einer realen Macht in der Welt gewordene Einigung der Gerechtigkeit und Liebe. Denn Christus hat der Gerechtigkeit sowohl als der Liebe genug gethan. Diese geeinte heilige Liebe Christi aber ist eine Gottesgabe für den Zweck einer produktiven Stellvertretung für und in uns. [1])

Luther hat der Wahrheit die Ehre gegeben, die bitter ist und demüthigt, darum hat sich ihm auch die Wahrheit des Evangeliums von einer neuen Seite offenbaren können. Er ist aufrichtig in das vernichtende Gefühl der Schuld, nicht blos

[1]) Vgl. Löschers vollst. Ref. Akten Bd. I. vom Jahr 1516, S. 251. 259: Die eine Menschenklasse dividit amorem et timorem, amans aliquid quod non timet, et timens Deum, quem non amat. Eine andere miscet utrumque utrique, aber bringe es nicht weiter, mindere beide durcheinander. Aber die dritte Klasse in eundem Deum colligit utrumque, scilicet amorem et timorem. Bei der zweiten Klasse wie bei der ersten ist servilis timor, der semper dividit animam in duo sc. in id quod amat, et in id quod timet. Filialis autem solum unum habet quod amat et timet. Es ist ihm darum zu thun, daß der Mensch eine wirkliche Einheit und Ganzheit werde, wofür er in dieser Zeit oft den Ausdruck „anima rotunda" braucht. Beachtenswerth ist ferner, wie er in dieser Zeit die drei Gestalten (Stufen) des Glaubens unterscheidet, womit sich parallelisiren lassen die drei Gestalten des Wortes; ib. S. 231 ff. vom Jahr 1515 und S. 291 vom Jahr 1517 mit VII, 1390 ff. XI, 2730 ff., 200. §. 3—5.

des Elendes oder der Endlichkeit, eingegangen, und damit waren die mystischen Versuche der Vernichtigung seiner selbst überschritten, wie die daran sich schließenden falschen, d. i. negativen und unproductiven Ideen von Stellvertretung der göttlichen Person für die menschliche Persönlichkeit. Das Schuldgefühl ist die negative Sicherstellung des Werthes der menschlichen Persönlichkeit. Die Schuld hat eine unendliche Bedeutung für Gott selbst, für seine Gerechtigkeit, denn sie macht Sühne nothwendig. Darin ligt schon von ferne die Erkenntniß auch davon, welchen Werth für Gott des Menschen Güte habe.

Dem wahren und aufrichtigen Schuldgefühl ist es nicht um bloßes Uebersehen der Schuld (Indulgenz) noch um bloße Straflosigkeit, sondern redlich um Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit wegen des Bösen das da ist und nicht da sein sollte und des Guten was nicht da ist zu thun. In solchem Schuldgefühl ergreift sich der Mensch zum erstenmal als Persönlichkeit, als eine unwürdige, aber für Gott selbst und seine Gerechtigkeit nicht gleichgültige sondern bedeutungsvolle, und in dem Verlangen nach der Sühne dieser Schuld ist der erste rein ethische Zug, wenn gleich nur als Sehnsucht nach Negation der Negation: es ist darin eine ideale Huldigung dem Rechte der göttlichen Gerechtigkeit dargebracht. Dem Gefühl der Ohnmacht, diese Sühne selbst zu vollbringen, kommt nun die Freudenbotschaft von dem gottgeschenkten Mittler und seiner der göttlichen Gerechtigkeit entsprechenden Gerechtigkeit entgegen, welche, obschon sie zunächst sein persönliches Sein und Haben ist, auch unsere Gerechtigkeit werden will durch den Glauben, der da ist die persönliche Bejahung seiner unsere Stelle vertretenden Liebe, ihrer Gerechtigkeit, Heiligkeit und Kraft. Diese seine Stellvertretung achtet die Persönlichkeit so hoch, daß es ihr nicht darum zu thun ist, sie wegzuschaffen oder in sich zu absorbiren, sondern sie als gerecht darstellen will vor Gott in productiver ihr persönliches Sein bejahender Stellvertretung, wie die Person ihrerseits im Glauben wieder zum bildsamen Kinde wird und sich Christo hingibt um zum Gottesbilde des Kindes Gottes umgestaltet und umgeboren zu werden, in welchem die Gerechtigkeit Gottes nun

auch zur persönlichen Darstellung kommt in Versöhnung und Heiligung.

In diesem evangelischen Glauben und seiner zum Gefühl nicht blos der Endlichkeit sondern auch der Unwürdigkeit und Schuld vertieften Demuth einerseits, seiner Heilszuversicht andrerseits, ist nun jenes Auf- und Abwogen der mystischen Gefühle, jener Wechsel der Seelenzustände zum Stehen gebracht, das Leid und die Freude haben in ethischer Vertiefung ihre Ineinanderbildung gefunden, dadurch, daß sie beide auf denselben Gegenstand sich richten, die Gerechtigkeit Christi, die in den geistlichen Tod der Buße, des in Ihm Sichgerichtetwissens zieht, aber nicht ohne zugleich des göttlichen Willens der Erhaltung der Persönlichkeit als einer in Christo versöhnten inne werden zu lassen. Diese Gerechtigkeit Christi gibt zwar die Freude und den Frieden, das Bewußtsein nun erst ein lebenswerthes Leben gefunden zu haben, aber eine Freude auf dem perennirenden Grunde des Bewußtseins der Schuld als einer vergebenen und in Kraft wachsender Heiligung nicht zu erneuernden, damit aus der Glaubensgerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit der neuen Person hervorwachse.

Wie bestimmt Luther sich der Versöhnung von Sünde und Schuld zuwendet, das zeigt seine innere Lebensgeschichte, das zeigt schon seine erste These d. J. 1517, wie sein ganzes späteres Wirken. Besonders schlagend tritt das aber hervor, wenn man seine Betrachtung der Passion Christi mit der Mystik, auch der germanischen, vergleicht. [2])

[2]) In dem Sermon: „Seht welch ein Mensch" vom Jahr 1518 sagt er: „Wer das Leiden Christi heilsamlich mit Frucht und Nutzen betrachten will, der muß den Affect eines solchen Mitleids anziehen und sich dergestalt in denselbigen einkleiden, als wäre er selbst Christo in dem Leiden zugesellet und litte in seiner Gesellschaft. Was er denn nun höret, das Christus erduldet, da denke und bilde er sichs ein, daß ers neben ihm auch ausstehe. Und wenn es ihm denn zu Muthe sein wird, daß er Schmerzen und Betrübniß fühle, so wisse und glaube er daß auf gleiche Weise Christus, wiewol unvergleichlich mehr, eben dergleichen Schmerzen und Leid ausgestanden; und daß er zwar von Rechtswegen Solches

In diesem Heilsglauben hat Luther praktisch zuerst, lehrhaft hernach, subjektiv oder anthropologisch das Mittelalter

leide, Christus aber habe dieses Alles um seinetwillen, wie auch für andere Menschen über sich genommen. (X, 1407. §. 3. 6.) Unsern geistlichen Tod deutet er durch seinen leiblichen an, ja nimmt ihn über sich, tödtet und erduldet ihn. Wie dahero Christus beschaffen ist nach seinem Leiden, so sind wir beschaffen gewesen und so siehts noch mit uns aus nach unserem Geist und Gemüthe oder geistlichen Menschen. Darum sollen wir über uns selbst seufzen und weinen, daß wir mit dem sterbenden Herrn Christo zugleich auch mitsterben. Das Erste und Vornehmste, was uns Christus in seinem Leiden und Sterben zeigt, ist, uns selbst erst recht kennen zu lernen wie wir innerlich beschaffen, was vor Leute wir vor Gott seien. Es ist und bleibet der Beschluß, daß Derjenige Christi Leiden noch gar nicht verstehet, welcher in demselben nicht sich selbsten abgemalt erblicket, und daß der vergeblich und umsonst mit Christo ein Mitleiden hat, welcher nicht aus seinem Leiden lernet mit sich selbst Mitleiden zu haben und sein Elend zu bejammern. Du bist ein Thor, wenn du, indem Christus über dich betrübt ist, also sicher hingehest und dich um dich nicht bekümmerst, als bedürfte es dessen nicht; wenn du dich nur mit dem Mitleiden über Christi Person aufhältst, nicht dich bedauerst, sondern ihn, gleich als wolltest du damit etwas Besseres verrichten, gleich als wäre es besser, wenn du ihn in dir beweintest und beklagtest und nicht dich in ihm." Lc. 23, 28. Apok. 1, 7. (X, 1407. §. 7—10 vgl. v. Jahr 1521 T. XI, 786 ff. und IV, 1740 ff. über Ps. 22.) Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen, aber so daß man sie gar unterschiedlich behandle gegen dem Leiden Christi. Vor Zeiten im Papstthum hat man des Herrn Leiden also geprediget, daß man allein angezeiget hat, wie man seinem Exempel nachfolgen solle. Danach hat man die Zeit zubracht mit dem Leiden und Schmerzen Mariä, und mit dem Mitleiden, daß man Christum und seine Mutter hoch beklaget hat, und allein darauf gesehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleiden und Weinen bewegete und wer Solches wohl gekonnt, den hat man für den besten Passionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leiden also, wie uns die heil. Schrift lehret. Er führt dann aus, daß allerdings Christi Leiden auch sei ein Vorbild des Gehorsams, und wie der Märtyrer Leiden ein Preisen Gottes mit seinem Tode. „Aber über das ist noch eine sonderliche Ursach warum Christus gelitten, nemlich daß er durch sein Leiden die ganze Welt erlösen soll, den Himmel aufschließen, die

und seinen Dualismus überschritten, das Alterniren zwischen einer unpersönlich machenden — physischen und magischen Gnade — und einer pelagianischen Subjektivität zum Ende gebracht in der persönlichen Heilsgewißheit aus Gnaden. Er bekennt der edleren Mystik, besonders Tauler und der deutschen Theologie viel zu verdanken und er hat mit Lust in ihrem Quell sich gebadet, besonders in den Jahren vor seinem öffentlichen Auftreten. Aber er weiß in seiner Demuth selbst nicht, wie weit er über sie hinausgeschritten ist; es ist auch sehr die Frage, ob er der Reformator geworden wäre, wenn er nicht den innern Kampf und Glaubenssieg schon vor seiner nähern Bekanntschaft mit ihr durchgemacht hätte. So aber konnte es geschehen, daß er sich in sie hineinlas und wiederum, daß sie ihm für die lehrhafte Gestaltung dessen, was ihm im Glauben gegeben war, wesentliche Dienste leistete durch ihre vom Ballast des kirchlichen Lehrerbes entlastete ursprüngliche Darlegung von Ideen, denen auf dem Grunde der Versöhnung allerdings ihre Berechtigung beiwohnt, wie selbst die spätere Lehre von der Unio mystica noch theilweise anerkennt.

In dem Glaubensprincip Luthers war auch eine höhere Gottesidee eingehüllt: denn im Glauben „siehet der Mensch in das Herz Gottes." Luthers Lehrarbeit ist freilich ganz überwiegend anthropologisch und soteriologisch gehalten: aber mit dem Glaubensprincip war der triebkräftige Keim gesetzt, von dem aus auch die Theologie und Christologie ihre Wiedergeburt in Wiederanknüpfung an die heil. Schrift und die ersten Jahrhunderte zu erwarten haben. Daher ist vor allem hiebei ausführlicher zu verweilen.

Um ein bestimmteres Bild von der Christologie zu gewinnen, wie sie in Luthers Geist lag und wie sie in seinem Sinn auszugestalten wäre, kann nichts besser dienen, als ein Blick in seine geist- und lebensvolle Lehre vom Glauben. Denn mit weit größerem Rechte, als in dem Menschen überhaupt ein Ebenbild Gottes gesehen wird, läßt sich von demjenigen was Luther

Hölle zusperren und das ewige Leben erwerben" (vgl. XIII, 770. v. J. 1534).

dem Christen zuschreibt durch Christus, ein Schluß machen auf das, was er an Christus sieht und hat, da ihm Christi innerste Bedeutung darin besteht, nichts für sich behalten, sondern Alles mit den Seinigen gemein haben zu wollen. Man darf wohl sagen, das Bild das er vom wahren Glauben aufstellt, ist durch und durch christologisch gesättigt, und so muß, wie ihm Christus des Glaubens formendes ja immanentes Princip ist, auch Christi Bild aus demselben wiederstrahlen. Es ist dieses zugleich die geeignetste Weise, um zu erkennen, wie leicht, man möchte sagen wie natürlich es für Luther war, die wahre und volle Menschheit für Christus zu behaupten, nicht obschon sondern weil er ihm auch das wahrhaft Göttliche im vollen Maaße zuschrieb. Eine spätere, dürre angeblich orthodoxe (wie die rationalistische) Zeit hat freilich mit den hieher gehörigen Aussagen Luthers sich wenig befreunden können; sie hat Derartiges unter Anklagen gegen einen Joh. Arndt begraben; sie hat die Unio mystica und damit das Christenthum wieder in ein Jenseits gerückt oder überhaupt verworfen. Aber Aussagen dieser Art stammen aus dem Brunnen der Reformation selbst her, da er noch am frischesten sprudelte, da er noch weit offen stand und nicht aus sectenhaft beschränkter Sectenfurcht unter verrostende Schlösser und Riegel gelegt war. Was dabei noch besonders erquicklich ist, besteht darin, daß, wie nahe er auch die göttliche Natur und die menschliche zusammenbringt durch den Glauben, die Darstellung doch immer durch ihren rein ethischen Charakter von Pantheismus sich ferne hält. Die Basis des Ganzen, ja auch die Seele ist ihm, wie in der Christologie so in dem Glauben, die göttliche Liebe und Gnade, die sich erweist durch das Wollen von gottähnlichen, gottesvollen Persönlichkeiten, oder wie er das gerne ausdrückt: von einem Volke Gottes.

Hier verdient schon der Begriff der Kindschaft Erwägung, der bei Luther eine viel wesentlichere Bedeutung hat, als gewöhnlich, am wenigsten ihm in einem bloßen göttlichen Rechtsverhältniß erschöpft ist. [3])

[3]) Vgl. Lutherus Redivivus, d. i. Christenthum Lutheri. Durch Mart. Statius. Stett. 1654, S. 182—327. Aus Luthers Werken ist

Das ist das Höheste, sagt er, das er uns gethan und gegeben hat von oben herab, daß er uns gezeuget und zu seinen Kindern gemacht hat, daß wir sind und heißen von Gott geborne Kinder; nicht durch Natur, oder Werk und Gesetz, sondern durch den Glauben an das Wort und durch unsichtbare göttliche Kraft des heil. Geistes, so durchs Wort wirket. Das läßt sich nicht flicken und schnitzen: ein Christ soll sein ein solcher Mensch, der es von Geburt habe, es gehören neue Menschen dazu, die da heissen geborne Kinder Gottes. Was ist aber ein christlich Wesen, denn ein Anfang des ewigen Lebens? Wirst du aber dich für Gotteskind ausgeben und bekennen solchen Glauben, so wird Kaiphas für großem Gottesdienst sein Kleid zerreißen und über dich schreien: Blasphemasti, und die andern Alle mit ihm: Reus est mortis, denn er hat sich Gottes Kind gemacht; kreuzige ihn! (KP. Neujahrstag. Schluß.)

Dieser neuen Geburt sind alle Menschen gleich bedürftig; alle sind aber auch in ihr betrachtet gleich. „Siehe so tapfer gehet die Schrift mit diesem Ding um! Ist alles lebendiges Ding, nicht unnütze Theiding. Weil wir nu neugeborene Gotteskinder und Erben sind, so werden wir St. Paul, St. Peter, unser lieben Frauen und allen Heiligen gleich in der Würde und Ehre.“ Wie können wir größern Ruhm und Trotz haben im Himmel und Erden, denn daß wir der höhesten Majestät Kinder heissen und Alles haben was er ist und hat und, wie St. Petrus herrlich rühmet, daß wir sind Mitgenossen worden der göttlichen Natur? Denn wiewohl wirs nicht natürlich sind, als Christus, so sind wir doch derselbigen Ehren theilhaft. Christus ist Luthern das Gotteskind, welches sich dem Glauben hingibt, damit wir bekleidet gehen mit göttlicher Kindschaft. Dieses Kind ist ihm das formende Princip, das zahlose Kinder formirt durch Wort und Glauben.

Was ist aber diese göttliche Natur, deren wir theilhaft werden durch Christus? „Diß ist ein solcher Spruch, sagt er,

zu obiger Zusammenstellung Walch T. XI. XII. XIII. besonders seine Kirchenpostille und die Freiheit eines Christenmenschen zu vergleichen.

deßgleichen nicht stehet im Neuen und Alten Testament, wiewohl es bei den Ungläubigen ein gering Ding ist, daß wir der göttlichen Natur selbst Gemeinschaft sollen haben." Diesen Spruch zu erklären geht er nicht aus von dem absoluten Sein oder Gottes Unermeßlichkeit und ähnlichen Eigenschaften, sondern was wohl zu beachten ist, er sieht als das Innerste Gottes seine geistigen und ethischen Eigenschaften an. Darin erst sieht er dem Menschen das Höchste und Beste gegeben, damit ist zugleich alles Pantheistische ausgeschlossen. „Gottes Natur, sagt er, ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt, und ewigen Frieden, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig ist wider Teufel, Sünd und Tod. Darum so wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann mans auch euch nehmen. Thut man euch etwas, so muß mans ihm thun."

K. Post. Sonnt. nach Christtg.: „Wenn das Kain höret, so segnet er sich mit Händen und Füßen und sagt für großer Demuth: „„Ei behüt mich Gott für der greulichen Ketzerei und Vermessenheit. Sollt ich armer Sünder so hoffährtig sein und sagen, ich sei Gottes Kind? Nein, nein, ich will mich demüthigen, als armen Sünder erkennen."" Diese laß fahren und hüte dich für ihnen als für den größesten Feinden des christlichen Glaubens und deiner Seligkeit. Wir wissen auch wohl daß wir arme Sünder sind, aber hie gilts nicht ansehn was wir sind und thun. Wir reden nicht von unserer Natur, sondern von Gottes Gnaden. Dünket es dich groß sein, daß du Gottes Kind seiest, Lieber! so laß dichs auch nicht klein dünken, daß Gottes Sohn kommen ist, von einem Weibe geboren, und unter das Gesetz gethan auf daß du ein solch Kind würdest." —

K. Post. am Ostertag: „Ja der Mensch entsetzet sich dafür und muß für ihm selbst erschrecken, daß er soll solcher Ehre und Herrlichkeit sich vermessen. Aber wie soll man denn thun? Es ist genug und allzuviel an Dem das ich wider ihn gethan habe und mich zum Schalk gemacht. Sollt ich ihn darob auch noch zum

Lügner und Schalk machen und diese tröstliche Predigt verläugnen und lästern? Da sei Gott für! — Bin ichs nicht würdig, so bin ichs aber nothdürftig. Und ob ich das auch nicht wäre, so ist doch Gott würdig, daß ich ihm die Ehre gebe und ihn für einen wahrhaftigen Gott halte. Sollt ich aber nicht gläuben, so thue ich ihm die höchste Unehre wider das erste Gebot, daß ich ihn für einen Lügner und nichtigen Gott halte."

Besonders lehrreich spricht er sich hierüber in der Festpostill von der Taufe Christi aus. Das Wort: Du bist mein lieber Sohn, sei nicht um Christi willen gesprochen, denn er sei auch ohne das Sohn gewesen und habe es gewußt, sondern um unsertwillen, die wir wohl das Wort aber noch nicht das Wesen haben. Sieh auf und höre zu! Das Wort lehret uns Christum erkennen, in welcher Erkenntniß alles Heil stehet. Wie das? Es sagt, daß er Gottes Sohn sei und gefalle seinem Vater wohl. Mit dem Worte machet Gott aller Welt Herze lachend und fröhlich und durchgeußt alle Kreatur mit eitel göttlicher Süßigkeit und Trost. Wie so? Ei wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Mensch Christus Gottes Sohn ist und dem Vater wohl gefället, so bin ich auch gewiß, daß Alles was er redet und thut, das ist eitel liebes Sohnes Wort und Werk, welches aufs Allerbeßt Gott muß gefallen. Nun thut und leidet und redet er Alles mir zu Gute. Wie könnte nun Gott sich mehr ausschütten und lieblicher oder süßer dargeben, denn daß er spreche, es gefalle ihm herzlich wohl daß sein Sohn Christus so freundlich mit mir redet, so herzlich mich meinet, und so mit großer Liebe für mich leidet, stirbt und Alles thut? Meineſt du nicht, so ein menschlich Herze recht fühlet solch Wohlgefallen Gottes an Christo wenn er uns so dienet, es müßte für Freuden in hunderttausend Stück zerspringen? Denn da würde es sehen in den Abgrund des väterlichen Herzens, ja in die grundlose und ewige Güte und Liebe Gottes die er zu uns träget und von Ewigkeit getragen hat? Aber wir sind zu kalt und zu hart; das Fleisch ist zu schwer auf unserem Halse, sonst würden wir ohn Zweifel in solchem Worte sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll

Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemahlet Ding. —

Also siehest du, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht und sich in Christum — und wiederum mit denselbigen Worten beide, sich selbst und Christum — seinen lieben Sohn ausschüttet über uns, und sich in uns geußt und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar vermenscht wird und wir ganz und gar vergöttet werden. Wie so? Also. Weil Gott spricht, es gefalle ihm wohl, was Christus ist und thut, so führen dich die Worte dahin, daß du Gottes Wohlgefallen und sein ganz Herz in Christo siehest in allen Worten und Werken, und wiederum Christum siehest im Herzen und Wohlgefallen Gottes und sind die Beiden ineinander aufs Allertiefest und Höhest. Weiter, weil denn Christus, das liebe und angenehme Kind in solchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefasset mit all seinem Reden und Thun dein ist und dir damit dienet, so bist du gewißlich auch im selbigen Wohlgefallen und ebenso tief im Herzen Gottes als Christus und wiederum Gottes Wohlgefallen und Herz ebenso tief in dir, als in Christo, also daß nun du und Gott sammt seinem lieben Sohn in dir ganz und gar ist und du ganz und gar in ihm bist, und alles mit einander ein Ding ist, Gott, Christus und du. Dahin gehen viele Sprüche im Ev. Johannis, als Joh. XII. XIV. XVII.

Er will daß wir seien wo Er ist. Wo ist er? Im Wohlgefallen Gottes, im Abgrund seines Herzens. Da sind auch wir, so wir Christum kennen und lieben. Da sind wir ja, meine ich, sicher genug.

Der Mensch, sagt er anderwärts, muß mehr denn Mensch werden, soll er fromm werden. Ein Mensch mit Gnaden geholfen, ist mehr denn ein Mensch, ja die Gnade Gottes macht ihn gottförmig und vergöttet ihn, daß ihn auch die Schrift Gott und Gottessohn heißt (Festpost. am Tage Petri und Pauli). Ist das nicht über die Maaßen groß? Noch hat ers auch in der Schrift gesagt (Joh. X. 34). Das ist das Werk des Priesterthums Christi. Sein Name wird unser Name — wir werden getauft auf seinen Namen, also daß aus seinem und

unserm Namen Ein Name wird. Davon wir Gottesvolk, Gottesdiener, Gotteserbe, Gottesreich, Gottestempel heißen.

Luther sieht den Glauben nicht blos als etwas Formales und als bloße Eigenschaft, sondern als etwas Substantielles, gleichsam Gotthaftes an, weil und sofern er an Gott haftet und Gott in ihm. Im Glauben ist göttliches Sein menschliches geworden, nachdem das Menschliche sich geöffnet hat für das Göttliche. Der Glaube ist in dem Stand der Unio mystica, des Vereintseins mit Gott, zugleich aber ist er des Menschen wahres Dasein, die Wahrheit der Menschheit. Denn so ist der Mensch beschaffen, daß er nur durch Vereinigung mit dem, was über seine unmittelbare Beschaffenheit hinaus ist, mit dem Göttlichen, seinem eigenen Wesen oder Begriffe genügt. Dieses Höhere vernichtet nicht, sondern bestätigt die menschliche Persönlichkeit.

Doch auch im Einzelnen sieht er in des Glaubens Entstehung, Wesen und Früchten eine Analogie oder ein Abbild der Christologie: weil in beiden Fällen Göttliches menschlich, Menschliches göttlich wird. Wie Christi Menschheit, so empfängt auch der Glaube eine Communicatio göttlicher Idiome weil er Christum, diese oberste Macht der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in sich aufgenommen.

a. Die Entstehung des Glaubens. [4])

Wenn wir erkannt haben, daß Christus im Vater ist und der Vater in ihm, so werden wir hernach weiter kommen, und auch erkennen, wie wir in ihm sind und er in uns. Eines (das Erkennen Christi im Vater, sowie unsrer in Christus) gehet über sich, das Andere (seiner in uns) unter sich. Denn wir müssen zuvor in ihm sein, mit alle unserem Wesen, Sünde, Tod und Schwachheit, und wissen daß wir vor Gott davon gefreiet und erlöset und seelig gesprochen werden durch diesen Christum. Also müssen wir uns über uns und außer uns in Ihn schwingen, ja gar und ganz in ihm verleibt und sein eigen sein, als die auf ihn getauft sind und sein heilig Sacrament darauf empfahen. Dadurch verleuert sich Sünde, böß Gewissen,

[4]) Bei Stakius l. c. S. 265 ff.

Tod und Teufel, daß ich kann sagen, ich weiß von keinem Tod und Hölle. — Denn ich weiß ja, daß wie Christus im Vater ist, also ich auch in Christo bin. Das ist das erste Hauptstück, dadurch der Mensch außer und über sich in Christum fähret. Darnach gehet es wieder von oben herab. Also wie ich in Christo bin, also ist wiederum Christus in mir. Ich habe mich Sein angenommen (assumpsi eum) und bin in Ihn gekrochen aus der Sünde u. s. w., so erzeigt Er sich wieder in mir und spricht: gehe hin, diene dem Nächsten, Ich will in dir sein und Alles thun; was du thust das will Ich gethan haben, allein sei getrost, keck und unverzagt auf Mich und siehe daß du in Mir bleibest, so will Ich gewißlich wiederum in dir sein."

„Summa, durch das Wort werden wir Christo eingeleibt, daß alles was er hat unser ist, und wir uns sein annehmen können, als unseres eigenen Leibes. Wiederum auch er alles dessen was uns widerfährt sich annehmen muß, daß uns weder Welt, Teufel, noch kein Unglück schaden noch überwältigen kann. Denn es ist keine Gewalt auf Erden so groß, die wider diese Einigkeit etwas vermöge. Aber damit gehet der Teufel um, daß er uns diß Band zertrenne und durch seine Tücke vom Worte reiße." „Wie die leibliche Speise sich verwandelt in des Menschen Wesen, also daß sie ihre Gestalt verleuret und zu Blut und Fleische wird: also auch wenn die Seele Gottes Wort von Christo mit dem Herzen fasset und zu sich nimmt, so bleibt der Glaube nicht müßig, sondern durcharbeitet und verwandelt den Menschen, daß er gar in Christus eingeleibet wird und Christus in ihm. Wie geht nun solche Verwandelung und Einverleibung zu? Zum Ersten der Glaube, auf diese Predigt gegründet, hält sich nicht an einen geistlichen Leib, sondern an das natürliche Fleisch und Blut, glaubt daß es Gottessohnes Fleisch und Blut sei, für uns hingegeben und vergoßen d. h. sein Fleisch und Blut Essen. Darnach folget dann der hohe reiche Wechsel, daß er in uns und wir in ihm bleiben. — Er wird mit allen seinen Gütern mein, und ich mit allen Sünden und Unglück werde sein Leib. Denn bleibet er in mir, so muß ich Alles haben, was er ist und hat, ewiges Leben, Gerechtig-

keit und Weisheit, Stärke, Gewalt und die Güter allzumal, der kein Ende noch Zahl ist, daß ich mich ihrer unterziehen und anmaßen mag als meiner eigenen. — Wiederum, bleibe ich in ihm, so muß folgen, wie gebrechlich ich bin, wie ich strauchle und fehle, kann mirs nicht schaden. Denn ich werde mit meinen Sünden und Schwachheiten von und in der ewigen Gerechtigkeit und Stärke getragen."

„Christus ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seeligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienst: Christus sage ich, nicht (als etliche mit blinden Worten sagen) causaliter, daß er Gerechtigkeit gebe, und bleibe er draußen, denn die ist todt, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn auch selbst da."

b. Das Wesen dieser Vereinigung beschreibt er [5]) weiter so: „sie machet aus uns neue Creaturen, so jetzt andere Sinne, Herz und Gedanken kriegen. Summa, Grund und Boden meines Herzens wird verneuert, daß ich gar ein neu Gewächs werde, gepflanzet in den Weinstock Christum und aus ihm gewachsen. Denn meine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Reinigkeit kömmt nicht aus mir, stehet auch nicht auf mir, sondern ist allein aus und in Christo welchem ich eingewurzelt bin, durch den Glauben — und bin nun ihm gleich und seiner Art, daß beide er und ich einerlei Natur und Wesens sind, und ich in und durch ihn Früchte trage, die nicht mein, sondern des Weinstocks sind."

„Man soll vom Glauben recht lehren nemlich also: daß du durch denselben mit Christo verbunden und vereiniget werdest, daß aus dir und ihm gleich als eine Person werde, welche sich von einander gar nicht scheiden noch trennen lasse, sondern Christo immerdar anhange und mit aller Freudigkeit getrost sagen möge: Ich bin Christus: nicht persönlich, sondern Christi Gerechtigkeit, Sieg, Leben und Alles was er hat, ist mein eigen; und daß Christus wiederum sage: Ich bin dieser arme Sünder, das ist, alle seine Sünde und Tod sind meine Sünden und mein Tod, sintemal

---

[5]) Vergl. Statius l. c. S. 270. Walch VIII, 306. 350. 358. 1906 f. Kirchenpost. zum Pfingsttag.

er durch den Glauben an mir hanget, und ich an ihm: daher St. Paulus spricht, wir sind Glieder von Christi Leib, von seinem Fleisch und von seinem Gebeine. — Derowegen wann du in diesem Handel deine und Christi Person von einander scheidest, so bist du schon unter dem Gesetz und lebest nicht in Christo."

„Da er sagt: ich und der Vater wollen Wohnung bei ihm machen, folget aus der Gnade und Liebe Gottes, daß der Menschen Herz werde ein Thron und Stuhl seiner erhabenen Majestät, der muß sein besser und edler denn Himmel und Erden 1. Cor. 3; 2. Cor. 6. — Siehe nun welch ein groß Ding sei der Mensch welcher ein Christ ist: ein rechter Wundermensch auf Erden, der vor Gott mehr gilt denn Himmel und Erden, — in dem Gott Alles und Alles ist, und er in Gott alles vermag und thut, aber vor der Welt gar hoch und tief verborgen und unbekannt."

c. Die Früchte dieser Vereinigung.

Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und thut eitel solche Werke, die Gott selbst thut. Ist nicht mehr ein lauter Mensch, — und besser denn Sonn und Mond, Himmel und Erden. Denn Gott selbst ist in ihm und thut solche Dinge das kein Mensch noch Creatur thun kann.

Das ist die schöne Verheißung von der überschwenglichen Herrlichkeit der Christen, daß sich Gott ihnen so tief herunter gibt und so nahe zu ihnen thut, daß er nirgend anders als in ihnen und durch ihr Wort und Werk, Mund und Hand, sich erzeigen, sehen und hören lassen will. — Aus Christo und dem Christen wird ein Leib, daß dieser kann recht Früchte bringen, nicht Adams oder seine eigenen, sondern Christi. Sein Mund und Zunge, damit er Gottes Wort handelt und bekennet, ist nicht sein, sondern Christi Mund und Zunge, seine Hand mit der er wirket und dem Nächsten dienet, das ist seines Herrn Christi Hand. Hier ist zu merken daß Gott, der alleine Alles gemacht hat, auch selbst Alles regieret, auch alleine alles Zukünftige weiß, doch hat zu sich genommen beide seine Engel und uns Menschen, durch welche er will regieren, daß wir mit ihm wirken und er mit uns. Denn wiewohl er könnte ohne uns regieren, so will er es doch durch uns thun.

Kein Wunder, daß sich für Luther nun auch andere Aehnlichkeiten zwischen Christus und den Seinigen herausstellen. [6]) Christi Geburt und die des Glaubens hat eine wesentliche Aehnlichkeit, wie denn im Glauben Christus in uns geboren wird, oder, in anderer Wendung, wir werden ihm eingeleibt, sein Leib. Denn „Christus hat die Gaben nicht empfangen in sich und für sich allein, sondern sie in die Menschen auszugießen, wie denn geschehen ist am Pfingsttag und hernach vielmal.“ Christus ist der Sohn, die Gläubigen durch ihn Kinder Gottes, theilhaftig der göttlichen Natur, so daß sie durch ihn seiner Art, mit ihm einerlei Natur und Wesens sind. Denn was Christus ist und hat, wiederholt Luther unzählige mal, das ist des gläubigen Menschen eigen, dadurch, daß er sich zu eigen nahm, was unser ist.

Christi Geburt, wie wunderbar sie ist, sie wird „ausgetheilet durch das Wort. Das ist die Weise und Maaß rein zu werden von unserer elenden Adamsgeburt.“ So haben wir denn auch Theil an Christi Gewalt und Königthum. Ein Christenmensch ist aller Dinge mächtig. Gott thut was er will, indem er will was Gott will. Er hat die wahre Weisheit, denn er siehet in das offene Herz des Vaters. Wie will man denn für unmöglich ansehen, daß der Mann Christus Jesus aller Dinge mächtig sei? oder daß er auch auf Erden im Himmel war? Waren doch selbst die Apostel auf Erden doch im Himmel. Und die Christen allesammt, sofern sie ergreifen die unaussprechlichen ewigen Güter, sofern haben sie auch durch den Glauben, ihr Wesen und Wandel im Himmel.

Nicht minder aber sind die Gläubigen auch gekreuzigt, gestorben und begraben mit Christus. „Es reimet sich nicht, daß wir wollten in dem alten sündlichen Wesen bleiben, die wir getauft und Christen sind. Denn dasselbige ist schon mit Christus gekreuziget, das ist: das Urtheil der Verdammniß und Todes ist darüber gesprochen und gegangen. Die Christen sind schon zwei-

---

[6]) Bei Status, S. 257—259. 270. 308 ff. 327. Walch T. V, S. 996. X, 1363. Kirchenpost. zum Christtag und 6 Trin.

fältig gestorben einmal geistlich, der Sünde, zum anderen auch in Beziehung auf den leiblichen Tod, dem sie in Christo gleichsam abgestorben sind; denn „der Tod, der nun noch übrig ist, ist für sie nur noch ein gemahlter Tod.“ „Sie leben aber auch schon eines anderen Lebens durch Christi Auferstehung, dadurch sie im Glauben Ueberwindung der Sünde und des Todes, ewige Gerechtigkeit und Leben haben. So wir nun solches haben durch die Taufe, so muß auch folgen, daß wir nicht mehr der Sünde leben, die noch in unserem Fleisch und Blut in diesem Leben sich reget, sondern immer dieselbige auch tödten, daß sie keine Kraft und Leben in uns habe, so wir anders wollen erfunden werden in dem Stande und Leben Christi, der der Sünde gestorben und sie durch seinen Tod und Grab getilget und begraben, wie durch die Auferstehung Leben und Sieg über Sünde und Tod erworben und durch die Taufe gegeben hat.“

„Wir müssen glauben, daß wir auch in dem Resurrexit stehen und gefasset sind, daß schon unsere Auferstehung und Leben in Christo angegangen ist, so gewiß als wäre es schon gar geschehen; nur daß es noch verborgen ist. Wir müssen bekennen und sagen, wenn wir selber sterben sollen: das beste Stück an der Auferstehung ist schon geschehen, Christus das Haupt der ganzen Christenheit ist durch den Tod hindurch und von den Todten auferstanden. Zudem ist das fürnehmste Stück an mir, daß meine Seele auch hindurch ist durch den Tod und mit Christo im himmlischen Leben.“ [7])

Auch dahin endlich erstreckt sich die Aehnlichkeit, daß die Gläubigen die neue aus Gott geborene Persönlichkeit, die sie sind, dahin geben und verwenden in der Liebe zum Nächsten. [8]) Das nennt Luther das Zeichen davon, daß das Kind Christus innen ist, so wir uns auch unter einander unser selbst annehmen, so wir anziehen und kleiden uns in unseres Nächsten Fleisch, und thun ihm, wie uns Gott in diesem Christo thut. Und das ist auch eine geistliche Geburt und ein geistlich Mensch-

---

[7]) Hauspost. am Osterabend. XIII, 1090.

[8]) XI, 2708 ff.

werden; denn auf diese Weise werden wir unter einander selber geboren. Die Schrift nennet den Nächsten unser Fleisch, denn Gott will haben, daß ich mich seiner soll annehmen (assumere) nicht anders denn als wäre es mein eigen Fleisch und Blut, mein eigner Leib. Christus hat unser Fleisch angezogen, das doch voll Sünde ist, und allen Jammer und Unglück gefühlet, hat sich nicht anders gehalten vor Gott seinem Vater, denn als hätte er selbst die Sünde vollbracht die wir alle gethan haben und als „hätte er dieses alles verdienet, was wir haben verdienet. Phil. 2.“ —

„Die Natur macht aus Einem Fleisch viel Fleisch und viel Leiber; der heil. Geist macht Ein Fleisch und Einen Leib aus viel Fleisch und vielen Leibern. So weit die Natur Fleisch und Blut von einander bringet, also nahe und viel näher füget sie der Geist zusammen. Darum muß ich meinem Nächsten dienen als thäte ich es mir selbst. — Wenn ich nun solches mit Werken erzeige, so ist es ein gewiß Zeichen, daß Christi Geburt in mir Kraft und Raum hat, und so viel in uns sich mehren solche Werke christlicher Liebe, so viel mehret sich auch Christus in uns. — Also erkennet man wie Christus unser sei und wie er mit uns eins sei worden durch den Glauben, damit er uns Menschen auch in einander flechte, also daß wir alle auch Ein Fleisch und Leib werden, wie er Ein Leib und Fleisch mit uns ist. Das zeiget an die leibliche Ehe, davon Gott sprach: es werden zwei sein Ein Fleisch. 1. Mos. 2. Ephes. 5. Wenn wir Alle ein Leib werden, so werden wir auch mit Christo geeiniget durch eine geistliche Ehe, das ist, wir werden alle seine Bräute und er wird uns am jüngsten Tage setzen zu richten mit ihm die ganze Welt.“ [9])

Durch den Glauben an Christus setzt sich also nach Luther beides fort, die „Vermenschung Gottes“ und „die Vergöttung des Menschen;“ so zwar, daß man sagen muß, seine ganze Lehre vom Glauben ist von christologischen Zügen durchwoben. Nie vergißt er dabei, den Unterschied hervorzuheben, daß wir durch die Gnade werden was Christus von Natur ist;

[9]) Festpost. in der Frühchristmeß.

ferner, was ebenso wichtig (da auch Luther die Zeit erhofft, wo der alte Adam, unsre erste Geburt nicht mehr nachwirkt), daß wir Alles nur haben in Gemeinschaft mit Christus und durch ihn. Keineswegs aber ist es seine Meinung, daß in dieser Gemeinschaft mit dem Haupte wir unpersönlich seien, oder die göttliche Natur und ihre Güter nicht in uns, nicht als eigene haben, sondern nur darauf besteht er mit Recht, daß Das nicht „wachse aus unserem Garten, nicht quille aus unserem Brunnen," obwohl es uns speiset und tränket und so unser wird und uns umwandelt. Wie viel weniger, das läßt sich zum Voraus abnehmen, wird für Luther die Menschheit Christi nur als selbstloses unpersönliches Organ dagestanden haben. Gerade für ihn war ja gar kein Bedürfniß vorhanden, die menschliche Seite der göttlichen gegenüber zu verkürzen, da er auch der menschlichen Natur überhaupt eine so tiefe und wesentliche Empfänglichkeit und Bedürftigkeit für Gott zuschreibt. Zugleich kann wohl das Dargelegte recht schlagend zeigen, wie eine andere Christologie, die nur den Unterschied der Naturen betonte, von der Lebensbeziehung aber zwischen dem Göttlichen und Menschlichen wenig oder nichts übrig ließ, zum voraus auch für seinen Glauben etwas Fremdartiges und Störendes haben mußte. Denn die Mystik seines Glaubens mußte dadurch afficirt und abgestoßen werden. Aber auch auf eine Folgewidrigkeit im spätern Sprachgebrauch der lutherischen Kirche werde von hier aus noch geblickt, durch den die Christologie gegen die Lehre vom Glauben, wider Luthers Sinn und Geist, verkürzt ward. Daß wir durch den Glauben theilhaft werden der göttlichen Natur und zwar so, daß das, was dieser Natur Inhalt ist, dem gläubigen Menschen zu eigen werde, ja wesentlich zu der neuen, der wahren Menschheit gehöre, das konnte und wollte man im Angesicht des neuen Testaments und der Lehre Luthers vom Glauben noch längere Zeit hindurch nicht läugnen, wie die Lehre von der Unio mystica beweist. Dagegen in der Lehre von Christi Person wird auffallender Weise [10]) von diesem Sprachgebrauch der, wie

[10]) s. unten.

Luther wohl weiß, wie „der neue“ so der höhere ist, abgegangen. Denn von nur zu Vielen wird in der lutherischen Kirche — ohne Zweifel aus falscher Rücksicht auf Gegner, später wiederholt, daß der Menschheit Christi nur die Eigenschaften, nicht die Natur Gottes, zu eigen geworden seien. Weit richtiger sah auch hier Luther. Er nennt, wie wir sahen, Eigenschaften seine Natur, und was besonders treffend ist, er bezeichnet als die Natur oder das Wesen Gottes vor Allem die geistigen und ethischen Eigenschaften; und da diese ebenso mittheilbar als mittheilsam sind, kann er so, wie er thut von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen im Glauben reden.

Aber Luther hat nicht blos die Anthropologie von dem Heilsglauben aus umgestaltet, sondern auch für die Christologie Bedeutendes gegeben. Es finden sich in seinen Schriften, zumal in seinen früheren, die reichsten und tiefsten christologischen Gedanken, welche noch gar nicht alle in diejenige Ausprägung der Lehre übergegangen sind, die nachher zur kirchlichen geworden ist.

Es ist daher der Mühe werth wie nothwendig, diese Anfänge wo Luthers Gemüthstiefe und spekulativer Geist in einer unendlich reichen und doch einheitlichen charaktervollen christologischen Anschauung frei waltet, — von der späteren Lehrform zu unterscheiden.

Vor Allem gehört hieher eine Abhandlung von Christo als dem Worte aus d. J. 1515. [11]) Hier schließt er sich nicht [12]) an den Lehrtropus der Zweinaturenlehre oder gar eines wesentlichen Gegensatzes der Naturen an. Im Gegentheil ist es die innigste Einheit von Gottheit und Menschheit, die er anschaulich zu machen sucht. In Kraft der Vereinigung hat man von dem Wort nicht blos zu sagen, daß es Fleisch habe, sondern auch daß es Fleisch sei. Andrerseits gleichwie das Wort Gottes ist Fleisch worden, also auch das Fleisch gewißlich muß

[11]) Walch XII, 2144 ff. Besonders S. 2158—2167. Latein. bei Löscher vollstd. Reform. Akten I, 231 ff. Vgl. ferner aus dem Jahr 1521 die Christtagspredigt vom Wort in Gott; XI, 216. Ueber Joh. I, 1—14. VII, 1390.

[12]) Vgl. auch XI, 2730 ff. (Kirchenpostill).

Gott werden. Denn darum wird das Wort Fleisch, daß das Fleisch das Wort werde. Darum wird Gott Mensch, daß der Mensch Gott werde. Darum wird die Kraft schwach auf daß die Schwachheit stark werde. Aber wie geht Beides zusammen, Menschheit und Gottheit? Er antwortet, auf Aristoteles sich berufend: So, wie Materie und Form. Jene strebt nach dieser, und trägt ein Verlangen nach dieser (die Menschheit nach der Gottheit); sie ist wohl etwas in sofern sie subsistirt, aber in sofern sie ein Verlangen trägt nach ihrem Objekt, ist sie ohne ihr Objekt ein bloßes Vermögen, ja ein Nichts und wird erst etwas alsdann, wann sie ihr Objekt erreicht: so daß dieses ihr Sein ist und ihr Actus ohne den sie nichts wäre. [13])

Aber eine ähnliche Tendenz (Intentio) wie die der Materie zur Form, sucht er von der Form oder Gottheit nachzuweisen in Beziehung auf die Menschheit. Gott dürfe nicht gedacht werden als bloßes Sein, sondern Gott sei auch ein ewiges Herfürbringen. Das Hervorgebrachte sei Gottes Wort, darin vervielfältige sich Gott. Schon alle Kreatur, die sogenannte leblose, die belebte, empfindende, verständige und vernünftige habe es an sich, sich zu bewegen, sich selbst zu zeigen und zu erwecken, gleichsam ein Wort von innen hervor zu bringen, das sie zuvor nicht war. Im Wachsen, Blühen und Früchtebringen gehet das Belebte gleichsam aus sich selbst hervor, gibt etwas von sich und kommt zu einem Dasein darin es vorher nicht war, vermehret und vervielfältiget sich in sich selbst, gehet aber doch von sich selbst nicht ab, ja bleibet Ebendasselbige. Und so gehet es auch in Gott. Er bleibet auf eine unaussprechliche Weise Ebenderselbige und vervielfältiget sich indem er sich selbst erkennt, indem er redet, verstehet, empfindet, auslässet und wirket. Ja wenn er nicht derselbe bliebe, so könnte er sich nicht vervielfältigen: sondern es wäre nur das andere Ding dazu er geworden wäre. Bestimmter stellt er dieses so dar: In Gott ist ewige Bewegung, ewiger Gedanke. Die ewige Bewegung, der ewige Gedanke in Gott ist das Wort das er mit sich selbst redet und spricht in seinem

[13]) S. 2166 f.

Herzen, sein Rath, Weisheit, Urtheil und Gedanke. So ist auch im Menschen ein innerlich Wort und das ist vollkommener als das äußere, das nicht immer das Herz bewegen kann, wie das innere Wort thut, welches, wenn wir in Anderer Herz es schicken könnten, sie bewegen würde wie uns selbst. Wie nun aber dieses innere Wort inwendig im Menschen bleibet und doch kann offenbaret werden leiblich, so bleibet auch das innere Wort Gottes bei Gott und ist Gott, (auch wenn es äußerlich wird). Es könnte losgelassen werden von Gott, abgesondert und mit Anderem vermischt, wenn es nicht Gott wäre: so aber nicht. (Das Aeußere ist Aeußeres des Innern, das bleibet, auch indem es offenbar wird.) Aber es wird nicht ausgelassen anders als vereinigt mit dem Fleisch oder der Menschheit, welche ist das sichtbare Wort oder Werk Gottes, darin Gott zeiget was Christus für Meinung und Gedanken habe.

Das innere Wort scheinet in nichts unterschieden zu sein vom äußern, außer daß dieses das innere Wort in der Bewegung ist. Christi sichtbares Fleisch oder Menschheit ist gleichsam die Stimme im Verhältniß zum innern Wort. Dieses hüllet sich in die Stimme, um, obwohl es nur Ein Wort ist, ausgestreuet zu werden unter Viele und viele Ohren zu füllen. So wird auch Christus, das Wort aus allerhöchstem Munde, in die Stimme d. h. sein sichtbares Fleisch eingehüllet, unter Viele ausgestreuet und füllet ihre Ohren durch das Gehör der Predigt vom Glauben, und steiget so Christus durch die Predigt herab auf alle Völker, gleichwie der Regen herabsteiget. Darin daß das innere Wort Gottes zum äußeren geworden ist, gieng es über in eine Bewegung aus sich heraus, ward was es nicht war das Unsrige annehmend, damit er uns das Seine gebe, so wir das Wort annehmen und durch den Glauben demselben anhangen. Durch solche Vereinigung mit dem Wort durch den Glauben gelangen wir dahin, daß von uns gesagt wird nicht allein, daß wir das Wort haben, sondern auch daß wir das Wort sind, gleichwie Christus nicht blos das Fleisch hat, sondern auch ist. Denn, „wer dem Herrn anhanget ist Ein Geist mit ihm“ und also ist ein jeglicher der aus dem

Geist geboren ist. Was vom Geist geboren wird das ist Geist (1. Cor. 3, 16. 17. Joh. 3, 8. 6.) und der Apostel sagt, daß wir in ihm sind die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Gleichwie wir demnach genannt werden ein Geist, die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Heiligung und das Reich, also heißen wir auch das Wort, die Weisheit und die Kraft; denn wenn wir auch annehmen das Wort, uns selbst verlassend und erniedrigend, nichts von unserem Sinn behalten sondern ganz verläugnen, so werden wir ohne Zweifel das was wir annehmen und wenn wir an diesem Wort hangen und durch dasselbige gefangen sind, sind wir das ganze Wort, nicht actu zwar in dieser Zeitlichkeit, auch nicht substantialiter, sondern insofern unser Verlangen ein blos Vermögen an sich, ja ein Nichts ist ohne das Objekt (s. o.), das Objekt also unser Sein und unser actus ist.

Luther denkt also hier die Sache so, daß zwar das Wort Gottes und die Menschheit eine Zweiheit sind, insoferne sie als für sich subsistirend können gedacht werden, sowie daß sie nicht sich selbst verlassen oder verlieren durch Verwandlung in das Andere, die überall nicht Statt findet. Aber es ist in der Gottheit eine Bewegung aus sich heraus, die ohne Selbstverlust nach der Menschheit als ihrem Ziel (Objectum) verlangt, nicht minder in der Menschheit ein gleiches Verlangen nach der Gottheit oder dem Wort. Das einemal ist die Menschheit die Forma, welche Gott als der Inhalt liebend suchet: und so hat Gott nicht bloß Fleisch oder Menschheit, sondern wird und ist Mensch. Das anderemal ist die Menschheit die Materia, und verlanget nach der Gottheit als ihrem Ziel, wie die Materie begehret und strebet nach ihrer Form und so wird der Mensch Gott. Beide, Menschheit und Gottheit bleiben was sie waren, aber werden was sie nicht waren, was sie aber werden, jede ihrem innern Verlangen gemäß, das ist für jede von beiden die andere, so daß das beiderseitige Resultat nichts anderes ist als die Gottmenschheit: natürlich so, daß die Bewegung als von der Gottheit ausgehend gedacht wird.

Schon in dieser Darstellung ist die Bestimmtheit erfreulich

mit der er an das Schriftwort, an Christi historische Erscheinung anknüpft. Er geht sichtlich schon hier von dem Glauben aus an Christus unsre Gerechtigkeit; den Glauben selbst aber faßt er nicht blos als Aufnehmen der Sündenvergebung, sondern umfassender als Anfang der Unio mystica. Was auch über die wissenschaftliche Exposition selbst zu sagen sein mag, [14]) die Ideen, die er hier ausspricht, sind bedeutend. Die Trinitätslehre sucht er in Fluß, die immanente Trinität mit der transeunten in innere Continuität zu bringen durch die Unterscheidung des innern und äußern Wortes und auch den innern Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes im Fleische und dem in der Schrift siehet er. [15]) Nicht minder schließt er schon hier Christologie

---

[14]) Später (T. X. 1377) kommt er auch auf den scholastischen Versuch zu sprechen, entweder die menschliche Natur als Form der göttlichen (als Inhaltes) zu sehen; als auf den umgekehrten, die göttliche Natur als das Formprincip der menschlichen zu bezeichnen. Keines von beiden genüge (wie auch die alten Bilder vom feurigen Eisen u. s. w. hinken. Thes. 43. 44.) Er selbst hatte, wie gezeigt, Beides zu vereinigen gesucht, wodurch beiden Naturen unbeschadet ihres inneren Zusammenstrebens ihre selbständige Bedeutung gewahrt werden sollte.

[15]) Aehnlich ist die Lehre des Andr. Osiander vom Wort (vgl. Heberle.) Schon hier sieht man deutlich die Richtung Luthers, eine organische Einheit zwischen dem Aeußern und Innern dergestalt zu statuiren, daß wir mit, in und unter jenem auch dieses haben können und sollen, und daß das Innere in dem Aeußeren ein weiteres Moment seiner selbst erreicht, darnach es verlangt, sei es auch nur das Sein für Andere (§. 13) oder das Moment der erscheinenden Wirklichkeit, aber ohne in diesem unterzugehen, das vielmehr auch wieder (wenigstens für Christi irdisches Leben) eine Verhüllung des Innern ist. §. 10: Wir hoffen, künftighin dieses Wort einzuschauen, wenn Gott sein Herz wird öffnen, ja wenn er nicht sowohl sein Wort wird aus sich hervorgehen lassen als vielmehr uns einführen in sein Herz, daß wir sehen das Gute des Herrn im Lande der Lebendigen, da wir die reine Wahrheit und Weisheit werden sehen. Denn unterdessen zeiget er Hände und Füsse, Augen, Ohren und Seite, alsdann aber wollen wir auch mit allen Seligen in sein Herz sehen. Dieses Wort wird Allen geben einen herrlichen Anblick und Freude." S. 2154. Also

und Glauben enge zusammen, indem durch diesen die Vermählung des Göttlichen und Menschlichen sich fortsetzt, die ihm in Christus absolut gegeben ist. Im Wort ergreifet der Glaube das Princip dieser fortschreitenden, aber erst im Jenseits sich vollendenden Vereinigung. Dabei ist von einer Unpersönlichkeit der Menschheit sei es in Christus, sei es in den Gläubigen nicht mehr die Rede, wie in der Mystik. Denn obwohl die Menschheit in einer Beziehung mit der Stimme verglichen wird, die das innere Wort als Aeußeres ist, — was auf bloße Theophanie führen könnte — so ist ihm doch die Menschheit nicht blos Mittel, sondern die Gottheit verlangt auch nach der Menschheit als ihrem Objekt oder Ziel, wie die Menschheit nach Gott, und so ist sie in Gott selbst gesichert und bejaht; wiederholt aber tritt er der falschen mittelalterlichen Idee von Stellvertretung entgegen. Weder höret Gott auf, zu bleiben was er war, damit er würde was er nicht war, d. h. weder setzt seine Liebe das was er nicht war aber werden will, an die Stelle dessen was er in sich ist, noch auch höret die Menschheit auf zu sein was sie ist, damit an dessen Stelle das sei was sie nicht war. Von solchem physischen Verwandlungsproceß ist er schon hier aufs Bestimmteste abgewandt in Beziehung auf Gott und die Menschheit (§. 18). Aber allerdings das erhellt hier noch nicht, ob er Christi Menschheit nur als Mittelzweck für uns oder als bleibenden Zweck und als Gut in sich denkt.

Wohin er sich zu wenden hatte, hat er aber deutlich genug erkannt. Freut er sich doch daran ganz besonders, daß die ewige Menschheit Christi erhöhet sei und in ihm die Menschheit auf Gottes Thron sitze und Bernhard rede dem Glauben ähnlich wenn er dadurch die menschliche Gattung über die Engel erhaben sein lasse. Lucifer habe, da er noch ein guter Engel war, am Angesichte Gottes gesehen, daß Gott von Ewigkeit beschlossen, mit der Zeit ein Mensch zu werden und menschliche Natur, nicht englische an sich zu nehmen. Das habe seinen Neid und Fall

---

des Wortes Verhüllung, aber deßhalb nicht seine Menschheit wird aufhören.

bewirkt. [16]) Also da Sünde noch nirgendwo war, ist der Menschheit diese Würde und Ehre zugedacht gewesen, daran Gott sein Wohlgefallen hat. Daher er auch Christus aller Creaturen Anfang, Mittel und Ende nennt. [17]) Gottes Wohlgefallen aber an dem Werk der Menschwerdung ist nicht darin begründet, daß er dadurch etwas für sich gewänne, sondern darin, daß er so sein „Herz offenbaret," oder Wirklichkeit der Liebe ist, deren Herrlichkeit nicht im Nehmen sondern im Geben besteht. Gott läßet sich an der Ehre nicht genügen, daß er sei Schöpfer aller Creaturen, wie ihn auch Juden und Türken loben und rühmen; — das ist die alte Weisheit. — Er will auch erkannt sein was er inwärts ist. Er hat sein göttlich Wesen ausgeschüttet und angezeigt durch das Evangelium daß er einen Sohn habe. Durch ihn hat er sich abgemalet und zu erkennen gegeben, wie er in seinem Wesen und Willen ist. Und diesen seinen Sohn läßt er nicht unterdrücken, eher die erste Schöpfung, Erde und Himmel einfallen. Daß wir in dem Sohne ihn erkennen und bekennen als Heiland, das ist die neue Weisheit. (Vom Jahr 1542. VII, 1826—1843). Seine Ehre ist seine Liebe, die das Niedrige und Arme sucht, um es reich zu machen, um so mehr wenn es in Sünden verloren ist.

Von diesem Grundgedanken, der Luthern nie verließ, müssen wir ausgehen, daß Gottheit und Menschheit in Christus zusammenkommen, weil jene aus der Fülle ihrer Liebe heraus ihre physischen Vorzüge gering, aber das Niedrige hoch achtet und sich zu eigen macht in Demuth der Liebe; und daß das Niedrige nicht gegen seine Natur sondern gerade nach seiner wahren Natur ein Verlangen träget nach der vollkommenen Vereinigung mit dem Worte Gottes wodurch es ihr eigen wird. [18]) Schon

---

[16]) Walch, VII, 1498. 1502. 1544—1555. im Jahr 1537. I. 35 f. II, 584 f.

[17]) VII, 1424. Vgl. Anmerk. 19.

[18]) Schenkel Wesen d. Protest. I, 322. sagt (jedoch ohne die Abhandlung v. 1515 zu beachten, oder die weit spätere theologische Abhandlung X. 1372): Luther spreche die straks wider einander seienden Naturen gewaltthätig zusammen, belasse den Widerspruch,

in jener frühesten Zeit kommt es ihm offenbar nicht darauf an, Gottheit und Menschheit durch die Einheit des Ich und in ihm verbunden, im Uebrigen aber auseinanderstehend zu denken: sondern das ist das Neue und Große, daß er die beiden Seiten selbst will in eine reale Lebenseinheit bringen, so daß das Göttliche zugleich menschlich sei und umgekehrt. Darin ligt ein neuer höherer Begriff Gottes und des Menschen eingehüllt.

Ihm kann es daher nicht mehr genügen, zuerst die Wirklichkeit und Vollständigkeit von Christi Menschheit, dann die seiner Gottheit darzustellen und endlich dann mühsame Verbindungslinien zwischen beiden zu ziehen, die so oft bisher sich zum bloßen leeren Ichpunkt zusammenzogen. Sondern ihm ist es von Anfang an darum zu thun gewesen, Alles als göttlich und Alles als menschlich in Christus anzusehen. Den Unterschied der „Naturen" setzt er voraus und hat keinerlei Interesse, je wieder ihn zu verwischen: im Gegentheil würde ja die Gottheit ihre Ehre die in der Liebe ligt, zurücknehmen, wenn sie die menschliche Seite zurücknähme, sei es auch in angeblicher Vollendung der Menschheit, und ebenso wenig kann je die Bedürftigkeit oder Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das Wort abnehmen. [19]) Aber darauf kommt es ihm an, daß jede von beiden die andere als ihr Eigenes wisse, das sie nicht blos habe sondern auch sei,

---

ohne ihn zu vermitteln, gebe ein Additionsexempel, aber nicht die Einheit. Die Ungenauigkeit dieser Darstellung wird außer dem Obigen noch genauer unten erhellen. — Noch weiter geht Ebrard mit der wohl nicht ganz ernst gemeinten Entdeckung, daß die lutherische Lehre nestorianisch sei.

[19]) Commentar z. Genes. I, 154. §. 36. „Weil der Mensch nach dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes geschaffen ist, so wird heimlich dadurch bedeutet, daß sich Gott im Menschen Christo der Welt offenbaren würde." Vgl. S. 111. §. 189. So hoch er vom ersten Adam vor dem Falle denkt, so ist durch diese Hoheit doch die Menschwerdung so wenig unnöthig, als durch den Fall unmöglich geworden. XIII, 2578: der Teufel ist uns nahe gekommen, doch — nicht so nahe — daß er unsre Natur an sich genommen hätte. Und: so wehe ist uns durch Adams Fall nicht geschehen, als wohl uns dagegen durch Christum geschehen ist.

indem jede von beiden erst damit ihrem Begriffe genügt, daß sie auch die andere werde und sei, die eine durch herablassende Liebe die andere durch die göttlich erfüllte Empfänglichkeit.

Es ist daher charakteristisch, daß seine stehende Bezeichnung auch später nicht ist: die Person des Sohnes habe die beiden Naturen in sich vereint, sondern: die göttliche und die menschliche Natur sei dergestalt vereiniget, daß Christus nur eine einige Person sei. [20]) Die Unio ist ihm principiell eine Unio der Naturen, hat zum Resultat die Unio personalis, und er glaubt noch nichts erreicht, wenn nicht die Naturen geeinigt sind: obgleich natürlich auch er nicht in Abrede stellt, daß in der göttlichen Natur die Person des Sohnes gewesen sei, ja dieses auch betont, wenn er die scholastische Frage berührt, ob nicht auch der Vater und der heil. Geist sei Mensch geworden, wenn die göttliche Natur Mensch ward. Aber auch da bleibt er doch dabei, daß nicht des Sohnes Person ohne seine Natur Mensch ward, sondern sagt, daß der Sohn in welchem auf seine Weise die ganze Gottheit war, den Menschen angenommen habe.

An der Wahrheit der Menschheit muß ihm schon darum liegen, weil er ohne sie nicht die Wahrheit und Wirklichkeit der Liebe Gottes die er erkannt hat behielte. Nur wenn Christus auch der vollkommene und vollständige Menschensohn ist, hat ihm die göttliche Liebe das Ihrige erreicht und nur indem die Menschheit auch Gottessohn ist, ist ihre Empfänglichkeit vollständig gesättigt. Es kann daher nicht gesagt werden, daß es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes gegenüber vom Mittelalter, dem Gott eine abstracte Jenseitigkeit geworden war, zu thun gewesen sei. [21]) Ebensowenig aber auch, daß die Diffe-

---

[20]) z. B. X, 1372. Vgl. Luthers großes Bekenntniß vom Abendmahl XX, 1118 ff. §. 142. XII, 1457. III, 1115. II, 581. XIII, 2580. §. 6. 7.

[21]) Schenkel l. c. I, S. 313—325. Wäre es Luthern nur um die concrete Gegenwärtigkeit Gottes zu thun gewesen, so wäre die Menschheit ihm nur selbstloses Offenbarungsmittel: es käme da dieselbe nicht als ein von Gott beabsichtigtes Gut und Ziel, sondern nur als ein geeignetes Organ, um zu zeigen was er

renz zwischen reformirter und lutherischer Lehre darin bestehe, ob die Substanz des Gottmenschen im Menschlichen oder im Göttlichen zu suchen, welches von beiden also nur als Accidens des andern anzusehen sei? [22]) Die Grundlage der Christologie Luthers ist vielmehr so correkt wie möglich, er endlich will die beiden Naturen im Gleichgewicht und doch in innigster Einheit: denn in der Liebe Gottes hat sich ihm erschlossen, daß die Menschheit werth geachtet ist vor Gott und nach dem Maaßstab der Liebe das Menschsein dem Sohne Gottes nicht Unehre sondern Ehre ist, endlich daß Gottes Liebe auch die Macht ist über seine Natur. [23]) Jene beiden Behauptungen aber laufen auf dasselbe hinaus, nemlich daß Luther, in welchem doch die Idee der wahren menschlichen Persönlichkeit in der Lehre vom Glauben so mächtig lebte, davon in der Lehre von Christus auch keine Spur

---

sei oder um zu lehren, in Betracht. Allein der Sohn Gottes hat ja Liebe zu zeigen; die Liebe aber kann als wirklich vorhanden nur durch reale That sich zeigen und lehren. So fordert schon der Begriff der Liebe, daß die Menschheit in Christus auch Zweck Gottes sei: in Christi Menschheit liebt er die Menschheit. XIII, 2577: „Wenn ich mein Kind auf meine Arme nehme und es küsse, so hält man das für eine große Liebe. Aber Gott — nimmt eben die Natur an, die ich und alle Menschen haben, wird Mensch." II, 583. §. 96. Wie soll man nun aber verstehen, wenn Schenkel sofort wieder an Luther tadelt, daß er, statt „eine Offenbarung Gottes", den menschgewordenen Gott in Christus zu sehen, auch einen gottgewordenen Menschen in ihm sehen wolle? Damit ist ja wohl der erste Vorwurf zurückgenommen, und behauptet, daß es Luthern auch ebenso um die konkrete Gegenwärtigkeit des vollendeten Menschen in Christus zu thun war. Das kann aber doch wohl nicht Tadel verdienen, denn Schenkel tadelt es ja mit Recht, in Christus nur die Gegenwärtigkeit Gottes sehen zu wollen. Bei dieser aber hätte es gerade sein Bewenden dann, wenn, was Schenkel nachher verlangt, gewährt würde, in Christus nur die Offenbarung Gottes zu sehen oder den menschgewordenen Gott. Ist denn Gott Mensch geworden (nicht bloß eine Theophanie, oder göttliche Einwohnung) wenn nicht das Resultat davon ist, daß der Menschensohn auch Gottessohn ist?

[22]) Baur l. c. III, 408 ff.

[23]) Diß Alles tritt bei Zwingli zurück.

zeige, sondern in dem antiken monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur mit deren latenter dualistischer Exclusivität gegen die menschliche stehen geblieben sei.

Was es damit auf sich habe, erhellt zum Theil schon aus dem Bisherigen. Es ist wahr, er spricht nicht selten aus, daß die göttliche und die menschliche Natur verschiedenen Wesens, daß sie straks wider einander seien, daß die „Vernunft" daher in ihrer Vereinigung eine Unmöglichkeit sehen müsse (II, 582). Aber er sagt auch: dem Glauben ist nichts zu schwer. Er dringe in ein Gebiet ein, wo die Menschwerdung das Vernünftige ist. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die „Theologische Abhandlung" (X,. 1372 f.). Alle Wörter, sagt er hier, bekommen in Christo eine neue Bedeutung, ob ihnen gleich die alte dabei verbleibet. Nach der alten Sprache und im gemeinen Leben bedeutet Creatur so etwas, das von der höchsten Gottheit unendlich unterschieden ist. In der neuen Sprache bedeutet es eine Sache, die mit der Gottheit in einer einigen Person ganz unaussprechlich genau verbunden ist.

In dieser neuen Sprache, sagt er anderswo, müssen wir als in neuen Zungen die neue Weisheit (s. o. VII, 1826—1843) aussprechen lernen. (X, 1402. 39). Die aber, so Christus im alten Sinn der Schule eine Creatur nennen, unendlich von der Gottheit unterschieden, seien für keine Christen zu achten, und die ihm vorwerfen (wie Schwenckfeld), daß er an Christus noch eine Creatur in diesem Sinne habe, „fechten wider ihre eigenen Träume." Nach Luther ist in Christus nicht blos die alte Menschheit, wie wir sie in unserer Wirklichkeit haben, erschienen, sondern eine neue Menschheit, die zugleich die wahre ist, und nach welcher die der neuen Weisheit Kundigen die Idee der Menschheit überhaupt zu formiren haben. In Christus erreicht die Menschheit das was zur Vollkommenheit ja Vollständigkeit ihres eigenen Begriffes gehört. Die Menschheit ohne ihn ist freilich unendlich von Gott verschieden, sie ist in Sünde und Elend, sie ist von Gott geschieden und wie ein Nichts ohne Gott. Wird also nach der Weise der gewöhnlichen Logik von den wirklichen, natürlichen Menschen her der Gattungsbegriff

Mensch gewonnen, so ist ihm das Göttliche fremd, so schließen sie sich aus. Ebenso wenn von dem Begriff Gottes ausgegangen wird, den auch die Vernunft erreicht bei Heiden und Türken, ist es widersinnig und unlogisch daß die göttliche Majestät soll Mensch werden. [24]) Aber die „neue Weisheit" stößt diesen Begriff Gottes und des Menschen um und stellt dagegen denjenigen auf, nach welchem die Creatur in Christo sich vollendet, indem sie Gott, und die Offenbarung Gottes, indem Gott Mensch wird. Diesem neuen und wahren Begriff vom Menschen, der freilich nicht dem Menschen in seiner Unmittelbarkeit (dem natürlichen Menschen) gilt, sondern der erst durch eine göttliche Geschichte in Christus zuerst, durch ihn in uns sich realisirt, entspricht es aber vollkommen, ja er verlangt es, daß ihm göttliche Prädicate zukommen; wie der neue wahre Begriff von Gott, der von seiner Liebe ausgeht, es nicht widersprechend sondern allein vernünftig findet, daß Gott Mensch sein, nicht blos einen Menschen haben will. Von diesen neuen Begriffen aus, durch welche dieselbe alte Sache neue reale Bestimmungen erhält, eben dadurch aber zu einer neuen Sache wird, ist nun nach Luther erst die Einigung der Gottheit und Menschheit möglich (T. X, S. 1374. 24). Und obwohl die Menschheit ausser dem Sohn Gottes nur Geschöpf ist, so kann doch von dieser neuen Menschheit nicht wieder gesagt werden, daß sie nur Geschöpf sei. Denn zu ihr selbst gehört, daß sie durch die Gnade, — wozu aber schon in der alten Natur die Empfänglichkeit ist, — auch Sohn Gottes werde. [25]) Was ist das anders als der paulinische Satz daß mit dem ersten Adam des Menschen Schöpfung noch nicht vollendet war, die

---

[24]) XI, 274 ff., X, 1324. §. 30. 31. Der Glaube führt in die Schule der göttlichen Weisheit.

[25]) I, 152. 154: „Daß der Mensch, so nach Gottes Bild geschaffen ist, dem natürlichen Leben nach keinen Unterschied hat von einem unvernünftigen Vieh, das ist ein oppositum in adjecto. Aber es wird heimlich dadurch bedeutet, daß sich Gott im Menschen Christo offenbaren würde." Also die Unvollkommenheit, ja der Contrast des Anfangs weise schon auf den zweiten Adam, und zwar schon vor dem Fall.

adamitische Menschheit also die gnadenreichen Gedanken Gottes vom Menschen nicht erschöpft? Man hat daher kein Recht, wenn Luther Christi Menschheit Solches zulegt, was ihr nach dem gewöhnlichen und in seiner Art wahren Begriff von ihr nicht zukommt, ja was der natürlichen Menschheit als solcher nie zukommen kann, sofort zu schließen, daß er Christi Menschheit sich in die Gottheit auflösen lasse, oder daß die göttliche Natur bei ihm ein Uebergewicht habe, wodurch die menschliche zum bloßen Accidens werde. Sondern es kann sich nur darnach fragen, ob Luther der Menschheit in Christus und durch ihn in uns zu Hohes zuschreibe, indem er sie zwar nicht unmittelbar, aber durch eine göttliche Geschichte vermittelt in den Kreis des göttlichen Seins einführt — wie Gott in den Kreis des Menschlichen, indem der Sohn Gottes einen Menschen nicht blos hat oder träget, [26]) sondern Mensch ist und bleibet; ob er ferner die Gottheit zu tief in die Menschheit hereinzieht, so daß sie, wenn auch vielleicht nur auf eine Zeitlang, in der Menschwerdung sich selbst verliert? [27]) Das wird nur entschieden werden können nach den einzelnen Zügen seines Christusbildes, wozu wir jetzt übergehen.

I. Zuerst betrachten wir, wie er alles Menschliche in Christus als dem Sohne Gottes zugehörig und eigen auffaßt und damit durchzuführen sucht, daß dieser nicht blos einen Menschen habe und trage, sondern Mensch sei. Am frischesten und reichsten hat er sich hierüber ausgesprochen in seinen vielen Predigten über Christi Geburt, lange vor dem Streit mit den Schweizern. [28]) So zum heil. Christfest in der Kirchenpostille:

---

[26]) X, 1377. 45. 46. „Unter Allen aber reden keine ungeschickter und abgeschmackter, als die Neuern, die doch dafür angesehen sein wollen, als ob sie am Accurateſten redeten und es am beßten träfen. Denn diese geben vor, daß die menschliche Natur getragen werde von der göttlichen Natur, oder wie sie es nennen, dem Supposito divino."

[27]) Wogegen schon 1515 T. XII, 2164. Jede Verwandlung Gottes oder des Menschen — ἐξιστάναι — verwirft er.

[28]) XI, 171. 176. (um 1521). XII, 1458 f. 1461 f. vom Jahr 1522. Vgl. XIII, 140 ff. vom Jahr 1533, 214—219 vom Jahr 1532.

„Wir sollen Christum lassen sein ein natürlicher Mensch, aller Maaßen wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft.“ Also will er Christi Menschheit nicht doketisch denken; aber allerdings sieht er die reine Natur in ihm dargestellt. So wenig Widersprechendes haben für ihn die Begriffe einer heiligen menschlichen Natur und des Göttlichen, daß er beifügt: „Wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket?“ Also, keine Herablassung der göttlichen Natur scheuet er zu bekennen, nur daß sie frei bleibe von Sünde, und der Unterschied zwischen der Gnade und der unmittelbaren Natur nicht pelagianisch aufgehoben, also nicht gemeint werde, es sei kein Unterschied zwischen der adamitischen Natur und zwischen der Menschheit wie sie eben erst durch die Unio der göttlichen mit ihr wird.

Im Papstthum, sagt er anderswo (XIII, 215), sei Christus nur zum strengen Richter geworden, der gute Werke einfordere und so Todesschrecken um sich verbreite: d. h. da sei Christus wieder in die Ferne getreten, zur bloßen Gottheit geworden; das heiße Schrecken und Hölle predigen. Vielmehr ist und heisset er mit seinem rechten Namen: „Große Freude,“ denn auch die Engel müssen uns beneiden, da er nicht sie, sondern uns angenommen (XIII. 144 f.). Wir sollen in unser Herz fassen lernen dieses Bild, wie unser lieber Herr Jesus so elendiglich in diese Welt geboren sei, auf daß wir lernen Gott für solche treffliche Wohlthat loben und danken, daß wir arme, elende ja auch verdammte Menschen heut zu so großen Ehren kommen, daß wir ein Fleisch und Blut mit dem Sohne Gottes worden sind, daß Gott unser Bruder, ja unser Fleisch und Blut ist worden. Denn gar kein Unterschied ist zwischen seinem und unserm Fleisch, denn daß sein Fleisch ohne Sünde ist. Alles Andere ist natürlich an ihm gewesen, wie an andern Menschen, es hat ihn gehungert, gedürstet, gefroren, kurz auch alle natürlichen Gebrechen,

welche der Sünden halben auf uns vererbet sind, hat er getragen und gehabt wie wir. Das heisset tief sich demüthigen und herunterlassen. Denn er hätte es wohl können machen, daß er wäre ein Mensch worden, wie er jetzt im Himmel ist, da er Fleisch und Blut hat wie wir, thut aber nicht, wie wir thun. Solches hätte er wohl (schon) von Anfang können thun, aber er hat es nicht wollen thun, auf daß er anzeigete, was für Liebe er zu uns habe, daß wir uns deß freuen, trösten und rühmen können. Er ward ein Mensch wie wir, und demüthigte sich, hatte eine wirkliche Jugend und spielte wie andere Kinder; nahm zu [29]) an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Obwohl als Herr des Gesetzes heilig in sich, begab er sich doch unter das Gesetz (d. h. unter ein ihm äußerlich gegenübertretendes Gebot z. B. der Eltern, und des A. T.) was er doch nicht schuldig war, wie er auch seine Menschwerdung Niemand schuldig war. [30]) Darum ließ er sich auch taufen; denn er mußte auf sich nehmen, was uns zu thun auferlegt war, daß wir gerecht würden durch ihn, der durch das Gesetz das Gesetz überwand. Es war das nicht nöthig für ihn, er hat es gethan für uns, [31]) wie auch seine Menschwerdung nicht nöthig war für ihn, sondern für uns (XIII, 283), für ihn nur so, daß seine Liebe darin ihre Ehre sah, und ihre Offenbarung hatte [32]) (daß die Worte Christi u. s. w. §. 131 ff. T. XX, 1019 f.).

Wie aber die göttliche Natur alles Menschliche sich zu eigen machte, ausgenommen die Sünde, also daß wir in dem Kinde Jesu die zweite Geburt des Sohnes Gottes selbst, die Geburt

---

[29]) VII, 1498 ff.

[30]) XIII, 283 f. 288 f. 494 f. 340—345. 355—361.

[31]) XIII, 340 ff.

[32]) Unseres Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unserwillen aufs allertiefste heruntergibt ins Fleisch, ins Brod, in unserm Mund, Herz und Schooß, und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar §. 135. Es ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre, daß sich Jemand lässet ehren, und ihm (sich) von Anderen dienen §. 132.

in die Zeitlichkeit hinein zu sehen haben, so ist auch von Christi Leiden dasselbe zu sagen: der Sohn Gottes macht sie sich zu eigen, sie sind seine Leiden zugleich. Denn das wäre gar eine schlechte, ja gar keine Erlösung gewesen, die uns wider Sünde und Tod, Teufel und Hölle nicht viel geschützet hätte, wenn nur alleine der Mensch Christus und nicht zugleich Gottes Sohn, in dieser Person vereiniget, gekreuziget und gestorben wäre. Wohl hat die Menschheit alleine gelitten, dieweil die göttliche Natur nicht kann leiden oder sterben; aber sie hat uns nicht alleine erlöset, sondern auch die Gottheit d. i. Gottes Sohn. Und ferner bleibet Gott nicht außer dieser Person Christi, die Gottheit ist nicht zu scheiden von der Menschheit. Weil nun die Menschheit sein eigen, ja er selbst auch Mensch ist, so ist auch sein Leiden an der Menschheit sein Leiden. Und so ist nicht blos der Mensch sondern in ihm der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt, nicht Gottes Sohn abgesondert für sich, sondern der mit der Menschheit vereinigte Gott, nicht nach der Gottheit sondern nach der menschlichen Natur die er hat angenommen. [33]) Sein ganzes Leben auf Erden war ein Leiden, nicht blos in der letzten Zeit; [34]) aber in dieser häufte sich dasselbe zu einer unendlichen Höhe und Tiefe. Denn er hat den ewigen Zorn des gerechten Gottes wider unsre Sünde geschmeckt, seine Passion ward zur Realpredigt der göttlichen Gerechtigkeit; besonders sein Seelenleiden in Gethsemane, von welchem Luther achtet, es sei ihm viel schwerer worden, denn des Tages Leiden. [35]) Sein Zittern und Zagen zeiget uns seine wahrhaftige Menschheit; aber daß er solche Angst hat ausgestanden und überwunden, das zeiget uns auch seine Gottheit. Denn weil er an unser Aller Statt getreten war, unsere Sünde auf sich genommen, Gottes Zorn über sie zu tragen, so wäre menschliche Natur, ja auch englische, viel zu schwach dafür gewesen. Obwohl aber der Vater ihn die ganze Schwere des Gerichtes empfinden, die Gottverlassenheit

---

[33]) III, 1115—1118. VII, 1843. XXII, 414 ff.

[34]) VI, 1093 f.

[35]) XIII, 716. 717. 886 f., XI, 1794., IV, 1639 f. 1740.

schmecken läßt, und seinen Trost entzieht, also daß er auch gelitten hat Furcht und Schrecken eines geängstigten Gewissens da er den ewigen Zorn Gottes fühlte (IV. 1640 ff.) so ist er doch nicht ganz von Gott verlassen gewesen. Wäre das geschehen, so wäre er auch nicht mehr der Gerechte in seinem Leiden. Unsere Gottverlassenheit fühlt die eigene Sünde nicht und das ist die ärgste Sünde; er aber fühlte die Sünde in der Gottverlassenheit, der Welt Sünde als eigene. Und darin, daß das Gesetz für ihn nicht stille war, sondern er seine Anklage und Gottes Zorn darin fühlen wollte, ist er der Gerechte geblieben, insofern auch nicht von Gott verlassen; aber hat ebendaher auch die Gottverlassenheit als gerechte Strafe für die gefühlt, [36]) in deren Stelle er eintrat mit einem Leiden, das zugleich innerlich das kräftigste Thun war.

II. Nicht minder aber, als der Gottessohn nach Luther

---

[36]) Hieher gehört besonders die Auslegung des 22. Psalms vom Jahr 1521. IV, 1638 ff. Es kann nicht als eine historische Auffassung gelten, wenn Weisse „die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evang. Theol." Leipzig 1852 S. 32 ff. 152 ff. als den Kern von Luthers Versöhnungslehre bezeichnet, daß Christus den Kampf mit dem Teufel und seinen Gesellen (Sünde, Tod, Gesetz) im Innern des Geistes geschichtlich durchgekämpft, von einer stellvertretenden Genugthuung aber, dargebracht der göttlichen Gerechtigkeit, nichts gelehrt habe. Es ist wahr, daß Anselms Theorie mit der Luthers nicht identisch ist: der Begriff des Gesetzes spielt bei Luther eine große Rolle. Aber das Gesetz ist Luthern auch nicht mit dem Teufel identisch, noch weniger ligt Luthers Lehre nur in derselben Linie mit den alten Theorien, welche die Erlösung als eine Ueberlistung oder Ueberwältigung des Teufels ansehen. Sondern Stellen dieser Art sind bei Luther figürlich zu nehmen, wie ja Weisse selbst auch wieder anerkennt. Der Teufel ist nur Werkzeug für Gottes Gerechtigkeit, auf deren Sühne es also in letzter Beziehung ankömmt. Und diese Sühne ist die Genugthuung, die Christus dem Gesetz, d. h. der Gerechtigkeit (nicht blos dem honor dei) darbringt. Dagegen ist allerdings sehr wahr, daß Luther in Christus nicht blos die Sühne, Sündenvergebung, sondern auch die Gabe des neuen Lebens sieht.

die Menschheit als sein ansieht und daher von Anfang an an Allem Theil nimmt, was Jesu ist, hat die Menschwerdung die Bedeutung, daß in Jesu die Menschheit zu eigen erhalte was Gottes ist, ja den Gottessohn selbst, und diese Assumtion des Göttlichen von dem Menschlichen ist der assumirenden Herablassung des Sohnes Gottes Ziel und Zweck. Er ward Mensch, damit dieser Mensch Gott würde. Die Menschheit ist in ihm, in dieser Person erhöhet zu Gottes Thron und Herrlichkeit. Jesus steht vor Luthers Auge als die herrliche Person schlechthin, als der Schmuck und die Zier der Welt, so wenig blos ein Instrument Gottes für uns, oder eine bloße Theophanie Gottes, daß die Liebesgedanken Gottes, welche die Menschheit zum Zwecke Gottes machen, in dieser Person zuerst ihr Ziel, ein in sich schlechthin Werthvolles erreichen. Diese Person ist zwar nach der Liebe, die auch für sie das Centrum ihrer Herrlichkeit ist, für uns: aber diese Liebe ist wahre menschliche Liebe, die Hingabe an die Menschheit ist des Menschensohnes freie That, wenn gleich solche menschliche Liebe nur als gottmenschliche möglich war. Die Erhöhung dieser Menschheit und ihre bleibende Glorie ist Gottes Wille, Zweck des sie durch seine Assumtion verherrlichenden Gottessohnes. Bedenkt man dieses recht, so muß trotz alles Scheines des Gegentheils, der nach andern Seiten hin entstehen kann, behauptet werden, es ist Luthers Christologie vom Doketismus grundsätzlich geschieden und steht in inniger Harmonie nach ihrer Grundgestalt mit seiner Lehre von der im Glauben erneuten Persönlichkeit. Es genügt ihr ebenso wenig jener mystische Untergang der Menschheit nach Person oder Natur in Gott, als ein Jesus der bloßes Instrument der Gottheit bleibt. Das ist denn seine Festpredigt an Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, daß menschliche Natur nun geadelt und zu Ehren gebracht sei, daß die Menschheit in ihm den Tod besiegt habe, und zum Weltregiment, zur Allmacht des Vaters erhoben sei. [37])

---

[37]) VII, 1502. 1546—1555. Der Gottmensch ist der fleischgewordene Gott VI, 1074. Die Gestalt oder Form der Menschheit ist die Form des Sohnes, wodurch die Person des Sohnes

Mit Anbetung verweilt er bei der Krippe und umfängt mit den Armen kindlichen Glaubens dieses Kind, die reine Gottesgabe und betet es an, weil alle die Heilskräfte schon in ihm ruhen, die es einst entfalten wird. [38]) Maria ist ihm die Gottesgebärerin, nicht als hätte sie Jesum nach der Gottheit geboren (XVI, 2721) sondern nach der Menschheit, aber schon in dem Kinde ist die Vereinigung, die es zum Kinde edelster Abkunft, zum gottmenschlichen Kinde macht. Besonders aber der Erhöhete, gen Himmel gefahrene Herr in Einheit der Gottheit und der verklärten Menschheit ist ihm das Herz und die Sonne der Welt, das seelenvolle Auge, das mit allen Punkten der Peripherie in dem Lebenszusammenhang der Liebe und Macht steht. Für die Kirche ist er der treue liebende Bräutigam, das Haupt welches für Alles was seine Gläubigen angeht, gleichsam das sensorium commune ist und ihre Leiden als seine eigenen weiß und fühlt, aber auch allmächtig ihnen zur Seite steht. In solcher Festfreude fragt er dann nicht, was dem Jesuskinde noch fehle zu seiner Vollendung, in dem Anfang hat und schaut er das Ganze, die Gottesgabe in der der Sieg und die Vollendung göttlicher Weise schon beschlossen sind, wenn sie auch geschichtlicher Weise erst erworben und errungen werden müssen. [39])

---

als eine vom Vater und heil. Geist verschiedene ist offenbaret worden III, 2844 f., V, 338 ff. Eine Zusammenstellung hieher gehöriger Abschnitte s. bei Walch X, 1432 ff.

[38]) Es ist nicht treu referirt, wenn Schenkel Luthern sagen läßt, daß Maria Gott säuge, wiege, Brei und Suppen mache. Denn der Zusammenhang sagt deutlich genug XVI, 2724 daß Maria das Jesu nach seiner Menschheit thut. Vgl. VIII, 166 ff. besonders §. 269.

[39]) Ueber den Anfangspunkt des Standes der Erhöhung war Luther lange unentschieden. In der Auslegung der 22 ersten Psalmen vom Jahr 1519 (IV, 1251 f. zu Ps. XVI) hatte er, jedoch mit einiger Unsicherheit mit Beziehung auf Act. 2, 24. erklärt: Christus sei nicht blos in der Hölle gewesen im Sinne der Wirkungen seiner Seele, sondern es sei real zu nehmen. Aber die Frage bleibe, was die Hölle hier sei? Sie sei Ort der Seelen nach dem Tod, wie das Grab der Ort des Leibes. Weil aber Petrus von Auflösung der Schmerzen der Hölle rede, so scheine es, daß er sagen wolle: Christus habe vor allen andern Menschen nicht blos

III. Bleibt man nur bei dem Allgemeinen stehen, so kann es — jene innere Zusammengehörigkeit beider Naturen zugegeben — nur natürlich erscheinen, daß der Sohn Gottes das Menschliche als sein Eigenes habe, wisse und behalte. Ebenso, denken wir die „neue Menschheit“ vollendet, im erhöhten Zustande, so kann es wenig Schwierigkeit machen, die Gottessohnschaft als ihr Eigenes anzusehen, als das zu dem vollen Begriffe dieses Menschen Gehörige; wie es von Anfang an der göttlichen Natur,

---

den Tod, sondern auch die Schmerzen des Todes oder der Höllen, auch nach dem Tode höllische Schmerzen und Pein erduldet, uns zu erlösen, unerachtet viele Heiligen ohne Schmerz und Pein in der Hölle gewesen seien. Für Christus also wäre sie Strafort; deßhalb aber nicht für die Frommen nach dem Tode. Später (i. J. 1530. IV, 2006) bleibt er noch dabei stehen, die Höllenfahrt nicht zum Stande der Erhöhung zu ziehen, aber auch nicht mehr zu seinem Leiden, nicht sowohl um des τετέλεσται bei Johannes willen, als, weil die rechte Hölle des Feuers, die dem Teufel bereitet ist, noch nicht vorhanden sei. So nimmt er „Hölle“ im Zusammenhang mit „dem Begraben“ als den Ort der Ruhe für die Seele, wie das Grab der Ruheplatz des Leibes ist. Doch „läßt er sich daneben gefallen die Bilder, welche die Höllenfahrt verstehen von der Erlösung der Väter u. s. w. als wäre er leiblicher Weise in die Hölle gefahren.“ Dagegen in der Hauspostille (XIII, 1078 ff. v. Jahr 1532), und das Jahr darauf in seiner Auslegung des 2. Hauptartikels zu Torgau (X, 1354 ff.) sieht er darin entschieden den Triumphzug des erhöheten Christus in die Hölle zur Ueberwindung des Teufels. Wiefern dieses freilich, wenn nicht Christi sieghaftem Tod etwas soll entzogen werden, mehr als epideiktischen Charakter haben könne, wiefern überhaupt eine physische Machtbeweisung hier eine Stelle habe, ist nicht zu sehen. Doch hat er für eine andere Auffassung dadurch Raum gemacht, daß er die Ueberwindung des Teufels besonders in dem Zerbrechen des Gefängnisses und in der Erlösung derer, so vom Teufel gefangen waren, sieht (T. XIII. 1084). Uebrigens legt er nun auffallender Weise ein Gewicht darauf, daß Christus in der vollen Einheit seiner Person, also auch mit seinem Leibe, nicht blos mit seiner Seele, in dem Hades gewesen sei, obwohl er keine Auskunft geben zu können bekennt, wie sich das mit dem Liegen im Grabe reime. Würde eine Allenthalbenheit des Leibes zu Hülfe gezogen, so würde damit zu viel bewiesen.

„deren Ehre die Liebe ist," nicht widerstrebt, daß das Menschliche ihr eigen sei. Aber anders verhält es sich, wenn ins Concrete eingegangen, und was vom Begriffe des vollkommenen Gottmenschen gilt, unmittelbar auf ihn in allen den Lebensstadien angewendet wird, durch welche hindurch dieser Begriff sich erst zu realisiren hatte.

Wie reimt sich besonders das Werden, ohne das Christi Menschheit nicht wirkliche Wahrheit hätte, sowie die Erniedrigung zur Knechtsgestalt mit der gottmenschlichen Unio, die doch nur da sein kann oder nicht, durch allmählige Zusammensetzung aber nicht kann zu Stande kommen?

Wird mit der alten Kirche seit dem fünften Jahrhundert die göttliche Seite überwiegend betont, ohne eine Selbstbeschränkung dieser sei es in sich oder doch in ihrer Beziehung auf die Menschheit, so muß die letztere als von Anfang an vergottet und aller Wirkungen, die im Begriff der Unio liegen, theilhaft gedacht werden. Sind aber die göttlichen Eigenschaften von Anfang an der Menschheit angeeignet, wie kann sie daneben noch alle ihre menschlichen Beschaffenheiten zu eigen haben, ja wie könnte der Logos noch das thun, worauf Luther ein so großes Gewicht legt, nämlich die Menschheit in ihrer Niedrigkeit sich aneignen? Was absorbirt ist kann nicht mehr angeeignet werden. Gleichwohl war die Ausschließung eines Werdens der Menschheit, ihre Vergottung schon durch die Menschwerdung selbst — auch in Beziehung auf Christi Seele, ihr Wissen und ihre Tugend — ziemlich constante Lehre geworden und nur in Beziehung auf Christi Leib gab man ein wirkliches Wachsthum zu. Aber das war in Beziehung auf das Wichtigste eine Form des Läugnens der wahren Menschheit.

Bei Luther dagegen ist die Kraft und Entschiedenheit bemerkenswerth, mit der er auf der wahren Menschheit Christi auch in Hinsicht auf das Werden besteht. Es wäre das weniger zu bewundern, wenn er nicht als Aufgabe setzte, daß dieser Mensch Gott sei. Denn gienge es über die menschliche Natur schlechthin hinaus, das Gottsein als Eigenes zu haben, so wäre

es nicht zu verwundern, daß auch im Werden sich nicht deckt, was sich nie mit der göttlichen Natur decken kann. So aber verdient es unsere größeste Aufmerksamkeit und Anerkennung. Daß die hergebrachten Vorstellungen von Christi irdischer Menschheit, die einer wahren menschlichen Entwicklung nicht Raum lassen, auch bei ihm in unbewachten Augenblicken wiederkehren, soll nicht geläugnet werden. Es ließe sich Manches der Art anführen, was beweist, daß das Neue auch bei ihm noch nicht in begrifflicher Klarheit durchgearbeitet war. Aber es ist richtiger sein Eigenstes in Demjenigen zu sehen, worin er von dem Hergebrachten abweicht und selbst producirt. [40])

[40]) Man darf hiegegen nicht sagen: zu seinem Eigensten gehöre doch wohl seine Ubiquitätslehre, diese aber hebe die Wahrheit seiner Menschheit auf. Hier nur soviel. Die Ubiquität hat für Luther ihre eigentliche Stelle nicht in dem Gebiet an dem wir hier stehen, dem des Werdens, sondern in dem Gebiet der Vollendung der Person Christi zur Raumfreiheit. Sie ist ihm ein Hülfssatz für seine Abendmahlslehre, wenigstens eine Zeitlang: ihr christologischer schon vor dem Streit ihm feststehender Kern ist ihm die Vollendung des Menschen in Christus durch den Antheil an Gottes allesdurchdringender Kraft. Der Hülfssatz „der Allenthalbenheit der Menschheit" Christi, der für seine Abendmahlslehre hieraus formirt ward, zog ihm aber wieder einen andern Hülfssatz nach sich, nemlich: es liege im Wesen der Unio, daß seit ihrem Eintritt nirgends der Logos sei, wo nicht auch die Menschheit sich befinde, folglich, da der Logos seine Allgegenwart nicht ablegt — was Luther als blasphemisch verabscheute — die Menschheit mit und in ihm allgegenwärtig sei. Auch die Gleichstellung des ersten Abendmahls mit den folgenden that dabei das Ihrige, um in diesem Streite Luthern seiner sonstigen christologischen Sätze über die Zeit des gottmenschlichen Werdens vergessen zu lassen. Aber das war ein falscher Tritt im Beweisgang, auf dem er selbst später nicht beharrte, nach welchem daher am wenigsten, wie später geschehen, seine ganze Christologie darf formirt oder beurtheilt werden. Denn da gienge gerade das Neue, Beste verloren, während der Ubiquitätsgedanke, angewandt auf Christi irdische Zeit, ein Rückfall auf die vorreformatorische Stufe der Christologie ist nur mit dem Unterschied, daß durch voreiliges Hereintragen der Vollendung früher das Werden der Seele negirt ward, hier aber auch die Wahrheit des menschlichen Leibes. Die

Da lehnt er nun einmal ernst und bestimmt alles Mythische ab, was die kirchliche Legende um das Jesuskind wand (XI, 388), und will es lieber unmündig an seiner Mutter Brust liegen oder unschuldig wie andere Kinder spielen sehen, als es sich als Säugling redend oder als Knaben Wunder thuend denken. [41]) Sodann spricht er es unzähligemal als obersten Grundsatz aus, daß seiner wahren und vollen Menschheit gar nichts dürfe entzogen werden. Was aber das Wichtigste ist, er hat an den Hauptpunkten diesen Grundsatz auch thatsächlich bewährt.

Nicht blos nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite will er eine wirkliche Entwicklung der Menschheit Christi, nur daß sie bei Jesu von reinem Anfang ausgieng. Er hat sterbliches Fleisch an sich genommen, befreit von Unreinigkeit aber nicht von der Strafe der Sünde (Sterblichkeit). Er ist in Allem gewesen wie ein anderes Kind, nur ohne Sünde.

Läugnung der Ubiquität des Leibes Christi vor Christi Vollendung ist möglich, auch wenn sie für den verklärten Herrn angenommen wird; und wo umgekehrt eine physische Allenthalbenheitslehre für das heil. Abendmahl nicht angenommen ward, konnte doch eine reale Gegenwart des ganzen Christus in demselben behauptet werden.

[41]) Die Maria hat Luther stets hoch gehalten; die Meinung verworfen, daß sie nach ihrem ersten Sohn wieder geboren habe (XX, 2245. 2617,) auch angenommen, daß sie von der Erbsünde erlöset und gereiniget sei durch den heil. Geist ib. 2617, endlich, daß sie ohne Schmerzen und unversehrten Leibes Jesum geboren, Jungfrau vor, in und nach der Geburt gewesen sei (IX, 1632. XI, 169. X, 1343), obwohl sie sich freiwillig dem Gesetz der Reinigung unterwarf. Jedoch wiederholt er auch mehrfach, daß es nur auf die reine Geburt Jesu ankomme, alles Andere was die Maria betrifft, keine dogmatische Bedeutung habe z. B. XX, 2239 ff. Auch verwirft er die Meinung, Christus habe einen von Adam her aufbewahrten reinen Stoff zu seiner Menschheit empfangen. Vielmehr sagt er II, 1717 ff. er habe die gefallene, sterbliche das ist sterbenmüssende Natur angenommen, die aber durch die Menschwerdung gereinigt ward. Dadurch ist der Boden für eine Reinigung der Maria von Erbsünde schon entzogen, im Gegentheil diese Reinigung auf das von Maria zu Empfangende beschränkt.

Daß ein großer Mann aus ihm werden würde, das hat er im zwölften Jahre lassen merken, wo auch sonst bei Knaben sich zu zeigen beginnt, was sie sein werden (VII, 1498 f. 1556—1560. XIII, 361. §. 15). So bestimmt er Jesu Leben von Anfang an als gottmenschlich denkt, so macht er doch mit dem Worte Ernst, daß er zunahm wie an Alter, so an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen. Seine Menschheit war nicht allwissend, sondern er mußte lernen wenn auch nicht von Menschen (XI, 387 ff.). „Wir sollen die Worte Lucä aufs Allereinfältigste verstehen von der Menschheit Christi. — Und ob er wohl voll Geistes und Gnaden ist allezeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit beweget, sondern jetzt hiezu erwecket, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch, ob er wohl ist in ihm gewesen von Anfang seiner Empfängniß: doch, gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise wie in andern Menschen, also senkete sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegete ihn je länger je mehr; daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lucas saget: er sei stark worden im Geist; sondern wie die Worte lauten klärlich, also ists auch aufs Allereinfältigste zugangen, daß er wahrhaftig, je älter, je größer und je größer, je vernünftiger und je vernünftiger, je stärker im Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten; darf keiner Glossen hie nicht. Und dieser Verstand ist ohn alle Gefahr und christlich, lieget nicht Macht daran, ob er stoße an ihren erträumten Artikel des Glaubens.“ [42])

[42]) XI, 389. 390. (Aus der Kirchenpost.) Besonders gehört hieher noch aus der Hauspostille T. XIII sein Wort: Die Menschheit Christi hat eben wie ein anderer heiliger natürlicher Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwei Naturen und ihr Werk in einander unweislich. Wie er nicht allezeit alle Dinge gesehen, gehöret und gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Dinge mit dem Herzen allezeit angesehen, sondern wie ihn Gott geführet hat, und ihm vorgebracht. Voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß Alles was ihm vorgekommen ist, hat er können urtheilen und lehren, darum daß die Gottheit, die allein

Obwohl ferner Jesus stets im Gehorsam blieb, so hat er doch den Gehorsam lernen müssen. Die Versuchung Christi ist ihm Geschichte, und zwar nicht blos ein Scheinkampf, sondern eine wirkliche Anfechtung, die er persönlich durchzukämpfen hatte, was — im Zusammenhang mit Luthers Lehre von der Freiheit des Willens doppelt beweist, wie viel ihm auf die volle Wahrheit der Menschheit Christi ankam. Den hergebrachten Ausweg, Christus habe nur unsre Rolle gespielt, einen epideiktischen Akt vollbracht u. dgl. kurz Alles was auf einen Scheinkampf hinausliefe, will er sich nicht zu Nutz machen.

Die Versuchung Christi in der Wüste habe darin bestanden, daß der Teufel Jesum zuerst anfocht durch Hunger, dann ihn zu Vermessenheit und Hoffahrt abziehen wollte. „Hie muß man Christum verstehen als einen Menschen, der die Gottheit in seiner Menschheit verborgen hat. Wie er am Kreuz auch stehet als ein pur lauterer Mensch, klaget und schreiet um Hülfe und Erlösung, also stehet er hier auch in Schwachheit als ein pur lauterer Mensch“ (XIII, 547. XII, 1677—1685). Und zu Hebr. II, 7: der hebr. Text sage: du hast ihn eine kleine Zeit Gottes mangeln lassen, das ist, du hast ihn verlassen drei Tage seines Leidens, als wäre kein Gott bei ihm, und kein Engel. Er hat allerdings nicht für seine sondern für unsere Person diese Noth, Anfechtung, Trübsal über sich ge-

---

alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig war.“ Es ist kaum begreiflich, wie Weisse (die Christologie Luthers 1852 S. 182) selbst dieser Stelle gegenüber seine Auffassung behaupten will, wornach Luther in Jesu Menschheit nur die Erscheinung der Person des Logos soll gesehen und die Selbstlosigkeit oder Anypostasie der Menschheit aufs Strengste soll gelehrt haben. Während gerade Luther vornemlich die Menschwerdung als eine Unio der Naturen, deren Resultat die Person sei, betrachtete, die hergebrachte Lehre aber die der Unpersönlichkeit menschlicher Natur war, soll nach Weisse Luthers entschiedene Lehre die Anypostasie der Menschheit gewesen sein, wofür er aber keine Stelle angeführt hat. Denn die einzige die er anführt II, 581 ff. (so ist doch wohl zu lesen statt S. 571 ff.) beweiset das Gegentheil; s. u. S. 563.

nommen; aber damit er sie könnte auf sich nehmen, mußte er von Gott verlassen sein und in seiner Seele nicht anders geängstet werden, denn wir oder die Verdammten, nur ohne Sünde und Schuld. Daß dabei seine Menschheit nicht sei abgesondert gewesen von der Gottheit, sondern nur von der Hülfe Gottes, sei wahr, aber erkläre nichts, auch das sei wahr — Gott entferne sich von Keinem insofern er allgegenwärtig ist. Aber es war in ihm ein wahrer Kampf, wahre Anfechtung, nicht ein Spiel, sintemal in Christo ein wahrhaftiges rechtschaffenes Wesen ist. Christus da ihn Gott verließ, ward dadurch sehr ferne von seinem Heil und Leben. Und weil diese Schmerzen (die ihm seine Stellvertretung brachte) über die Kräfte der menschlichen Natur waren, zwangen sie die unschuldige schwache Natur, daß sie mußte erseufzen, schreien, erschrecken und fliehen. Er fühlte unsre Sünde, Gotteslästerung, Verfluchung und als Haupt aller Heiligen mehr Gottverlassenheit als sie (IV, 1635—1649). Besonders aber gehört hieher eine Passionspredigt über den Kampf Jesu in Gethsemane (XIII, 782 f.): Da stellet sich unser lieber Herr Christus um unsertwillen als ein armer sündiger Mensch und die göttliche Natur enthält sich hier, und fleußt Christus allhier nicht voll Trost und Sicherheit, wie zuvor. Da wird dem Versucher, dem Teufel, Raum gegeben, daß er näher zu ihm tritt und ihn härter angreift denn zuvor je. Darum redet er allhie als ein Mensch der im Kampfe stehet [43]) und mit dem Tode ringet,

---

[43]) IV, 785: „da ist er erniedriget (Matth. 26, 37) und ein elender, verlassener Mensch worden vor Gott und ihm selbst, auch vor den Leuten und ist allda menschliche Natur ihr selbst gelassen. V, 331. §. 74. Er fühlete in seinem Herzen nicht anders, denn als wäre er von Gott verlassen. Und zwar er ist auch in der Wahrheit von Gott verlassen gewesen; nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, denn sie sind in dieser Person, Gottes und Mariens Sohn also vereiniget, daß sie in Ewigkeit nicht mögen getrennet werden. Sondern daß die Gottheit sich eingezogen und verborgen hat. Die Menschheit ist allein gelassen und der Teufel hat einen freien Zutritt zu Christo gehabt, und die Gottheit hat ihre Kraft eingezogen und die Menschheit alleine

suchet Trost bei seinen Jüngern, welchen er zuvor tröstlich gewesen ist. Er hat gezittert und gebebet und sein Herz ist Traurigkeit voll gewesen. — Dazu ist seine Natur fein rein und lauter, so hat er die Todesangst besser und mehr gefühlet, denn wir Alle. Das ist um unsertwillen geschehen, daß der Mann so hoch betrübt worden ist. Gleichwohl vergißt Luther nicht, auch wieder darauf aufmerksam zu machen, daß Christus, wäre er je bloßer Mensch gewesen, diesem Leiden nicht hätte können gewachsen sein; wie er auch nicht minder nach dem Früheren Christi Gottheit an diesem Leiden läßt betheiligt sein: weil die Menschheit dem Sohne Gottes eigen war und blieb. [44])

Luther will also aufs Entschiedenste einen realen, ethischen Proceß in Christi Menschheit und ohne diesen wäre ihm das Verdienstliche seines Thuns und Leidens mit Recht verkürzt. Käme die allmächtige Kraft des Sohnes Gottes von Anfang an überströmend in die Menschheit und gliche er deren Weisheit und Tugend und Kraft sofort aus mit seiner eigenen, wo bliebe da der Kampf, die Heilserwerbung? Der Proceß der Versöhnung würde zum bloßen Schein. Erst durch diese Anerkennung der wahren Menschheit und ihres Werdens kann es nun zu einer bestimmteren und fruchtbaren Unterscheidung eines Standes der Niedrigkeit von einem Stande der Hoheit kommen. Die Ausbildung der Lehre vom doppelten Stande Christi eignet ganz besonders der am meisten Luthern treuer bleibenden Wissenschaft. [45])

Da nun aber Luther doch andererseits auch an der Wahrheit des Seins Gottes in Jesu von Anfang an festhält, wie vereinigt er hiemit jenes Werden und diese Anfechtungen, von welchen die in Gethsemane nur die höchste war? Wie gewinnt er eine wahrhaft werdende gottmenschliche Lebenseinheit?

---

kämpfen lassen." Das wird dann mit Phil. 2, 6. 7. verbunden. §. 75: der Mensch und Menschenkind stehet da, trägt die Sünde der Welt und fleußt nichts ein von göttlichem Trost und Stärke.

[44]) VI, 1101—1108. XXII, 414 ff.

[45]) Freilich ward sie hier ganz überwiegend so ausgebildet, daß sie einseitig auf die Knechtsgestalt, weniger auf das Werden Christi bezogen ward.

Etwa so, daß er in der Art Späterer eine Entäußerung des Gottmenschen statuirt, wornach er zwar auch nach seiner Menschheit von Anfang an alles Wissen, alle Macht alle sittliche Vollkommenheit gehabt, nur aber sich des Gebrauches, — wenigstens des offenen — dieser Vorzüge ganz oder theilweise entschlagen hätte? Steht er also auf Seiten der späteren Dogmatiker, welche Jesu Werden als Resultat einer gottmenschlichen Selbstentäußerung betrachten? Oder auf Seiten Neuerer, welche darin eine Selbsterniedrigung und Entleerung des Logos sehen wollen? Keines von beidem. 1) Er besteht aufs Entschiedenste darauf, daß der Sohn Gottes nicht aufhörte zu sein was er war, indem er ward was er nicht war. Solche Verwandlungslehre Gottes hätte ihm heidnischen Geschmack. [46]) Auf die Gottheit bezieht er die Erniedrigung nicht in dem Sinne als hätte sie einen Verlust erlitten, weder durch das Menschsein an sich, — denn auch der Erhöhete bleibt ewig Mensch und die Menschheit ist nach Luther fähig mit dem Gottessohne zur vollkommenen Einheit zusammenzugehen, — noch durch die Art seines Menschseins in Knechtsgestalt. Sondern nur so bezieht er mittelbar die Entäußerung auf den Sohn Gottes, als er freiwillig die äußere Ehre sich versagen ließ, dagegen die Menschheit in Knechtsgestalt sich aneignete, in welcher das Leiden und die Niedrigkeit stattfand. 2) Eher könnte man an das Andere denken, es sei seinem Sinne gemäß, das Werden von der Empfängniß an bis zum Kreuz als eine Folge des Aktes gottmenschlicher Selbstentäußerung anzusehen. Denn es ist bekanntlich die Stelle Phil. II, 6 ff. von Luther nicht auf die Gottheit sondern auf die Menschheit bezogen worden [47]) — worin ihm die lutherische Dogmatik gefolgt ist — und darin ligt allerdings,

[46]) XII, 631 f. Auslegung der letzten Worte Davids passim. Stellen wie XXII, 414. III, 1115—1118. VII, 1843 haben neben dieser unendlich oft wiederholten Versicherung, daß der Sohn Gottes blieb was er war, keine Bedeutung, sondern erklären sich durch das im Text sofort zu Bemerkende.

[47]) So schon in s. Verhandlung mit Hier. von Dungersheim im Jahre 1519. XVIII, 605 ff., X, 1526 ff. Die Gestalt oder Form

daß die Menschheit Christi, ausgestattet wie sie war mit einer Fülle von göttlichen Kräften, die Knechtsgestalt nicht zu tragen gebraucht hätte, sondern daß sie willig auf die Erscheinung ihrer Hoheit verzichtend, sich selbst entäußernd, nicht Gebrauch für sich machte von den Ansprüchen, zu denen ihre inneren Vorzüge sie berechtigten.

Aber einmal sagt Luther nirgends in den betreffenden

Gottes sei nicht das Wesen Gottes; denn einmal habe sich Christus des göttlichen Wesens nie entledigt und entäußert, sodann aber habe er nicht das Wesen des Knechtes, sondern nur die Erscheinung und Form des Knechtes angenommen, im Innern sei er freier Sohn geblieben. Form aber müsse beidemal in der Stelle das Gleiche bedeuten. Es sei also unter der „Form Gottes" die Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Freiheit des Gottmenschen zu verstehen. So ergebe sich der Sinn: daß Christus Mensch ist gewesen, frei, mächtig, weise, Niemand unterworfen, vortrefflich in den Formen, die Gott am meisten fügen. Dennoch ist er in derselben Form nicht hoffärtig gewesen, hat nicht gegen Andere gebärdet, die Knechte waren, noch wie einen Raub das, was er war, angesehen, sich selbst es zugeschrieben und angemaßet sondern hat diese Form Gott dem Vater zugeschrieben und überreichet (geopfert) und sich derselben entlediget und geäußert, hat uns nicht unähnlich sein wollen — sondern ist worden gleich als einer von uns. Des Apostels Meinung sei (wofür er auf St. Bernhard und Erasmus sich beruft): wenn Einer Weisheit, Gerechtigkeit, Gewalt hat, Formen Gottes vor andern, so soll er das nicht behalten (für sich) sondern Gott wieder darreichen (opfern) und zuschreiben, werden als hätte er sie gar nicht, also daß ein Jeder sein selbst vergesse und von den Gaben Gottes lediget mit seinem Nächsten dergestalt handele, als wäre die Schwachheit, Sünde und Thorheit des Nächsten sein eigen X, 1528. Dungersheim berief sich darauf, die Stelle sei stets als eine Beweisstelle für des Sohnes Gottheit gebraucht worden XVIII, 602—620; worauf Luther antwortet XVIII, 622 ff., 656: die Väter haben oft genug geirret; es sei genug daß man sie nicht zu Ketzern machen lasse; die Schrift sei nicht durch sie sondern sie durch die Schrift zu verstehen und zu richten. Gebe er auch zu, daß die Stelle mittelbar auf die Gottheit könne bezogen werden, so sei es doch füglicher sie auf die Menschheit zu deuten: nur auf die Menschheit bezogen komme eine reale Erniedrigung heraus, da die Gottheit nicht eigentlich kann erniedrigt werden.

Stellen, die sich ja auf Christi Amtsleben beziehen, daß Christus in seiner Menschheit schon von Anfang den absoluten Besitz der göttlichen Majestät und Kräfte gehabt habe, was auch mit den so eben besprochenen Stellen von einem allmähligen Werden des Menschen Jesus, ja einem allmähligen Sichherabsenken des Göttlichen in ihn in grellem Widerspruch stünde: noch viel weniger konnte er also einen geheimen Gebrauch von diesen Eigenschaften Seitens seiner Menschheit annehmen. Sodann unterscheidet Luther die Annahme der Knechtsgestalt sehr bestimmt von der Menschwerdung selbst, und will nicht diese (zu der das Werden gehört) durch jene erklären, denn jene ist vorübergehend, diese bleibt. Die Knechtsgestalt schließt sich erst als ein Accidens an die Menschwerdung an — allerdings vermöge desjenigen Liebeswillens, der auch den Logos zur Menschwerdung zog; aber erst auf Grund der Menschwerdung, innerhalb der geschehenen Incarnation, ist des innerlich göttlich freien Gottmenschen That die Selbstentäußerung zum Leiden, zur Knechtsgestalt.[48]) Dagegen würde die Ableitung eines gottmenschlichen Werdens aus einem gottmenschlichen Akt der Selbstentäußerung insofern

[48]) Christus als Gottmensch war und blieb, auch während seiner Knechtsgestalt, innerlich in der Gottesgestalt, in Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht, obwohl er, soweit er in der Knechtsgestalt war und sein wollte, Andern gegenüber seine Majestät und Gottheit nicht brauchte. Daß aber seine Menschheit auch nur innerlich diese vor ihrer Vollendung ganz gehabt, sagt er nicht, sondern nur daß er unsrer Knechtsgestalt gleich ward, uns zu dienen, nicht als wäre es selbstverständlich für ihn gewesen. Denn aus der Fülle der Gewißheit seiner Gottgleichheit heraus, nicht aus Noth diente er uns aus Liebe, und statt als Gott in Majestät zu gebärden entäußerte er sich so, wie etwa ein weiser Mann mitten in der Weisheit und der Weisheit Gestalt die Weisheit ableget damit er den Narren diene; XII. 623—633. Er hatte das göttliche Wesen samt der göttlichen μορφὴ in seiner Menschheit; er war darinnen als in seinem Eigenen nicht als in einem Raub. Es war ihm das Gewisseste und er nahm an die Knechtsgestalt. Wir sind nicht in der Gottesgestalt, sondern in der Knechtsgestalt ja in dem Wesen des Knechts, aber wir wollen die Gottesgestalt als einen Raub.

das innere Werden zum Scheine machen, als dabei die Voraussetzung wäre, der Mensch Jesus habe von Anfang an die absolute Fülle des Göttlichen in sich auch als Mensch.

Wenn nun aber Luther solches Scheinwerden nicht durch gottmenschliche Selbstentäußerung wollen kann; [49]) wenn er andrerseits auch eine wahrhaft werdende gottmenschliche Lebenseinheit nicht um den Preis einer Depotenzirung oder Selbstentäußerung des Logos erkaufen will, was blieb ihm übrig als diese werdende Lebenseinheit dadurch zu gewinnen, daß er, wie wir sahen, das Göttliche in die Menschheit Jesu nicht auf einmal in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern nach dem Maaß ihrer Empfänglichkeit „mehr und mehr sich senken" ließ? [50]) Er setzt also trotz der von Anfang an unauflöslichen Unio der Naturen im gottmenschlichen Wesensgrunde doch für das actuale Werden der Menschheit eine demselben Raum und Wahrheit lassende Selbstbeschränkung des Logos in Beziehung auf das Einströmen des actuellen Göttlichen in die sich entwickelnde Menschheit, also ein solches Ruhen des Logos für Jesus, wodurch selbst für Kampf und Anfechtung der Menschheit Raum bleibt. Ist also auch die gottmenschliche Potenz, die das Wesen Christi ausmacht und seine stetige Lebenseinheit bildet, von Anfang da, so hat doch die Gottmenschheit noch nicht sofort ihre volle Wirklichkeit. Zur Verwirklichung oder Entwicklung dieser Potenz war aber ein relatives Auseinandertreten ihrer Momente erforderlich, ein relativ selbständiges Hervortreten des Menschlichen, [51]) das jedoch immer in einem fortschreitenden Proceß actueller Einigung des Menschlichen und des Göttlichen sein Ziel fand. So ist trotz der ursprünglichen Einigung der Factoren die actuelle Gottmenschheit noch im Proceß und Werden; die Ineinanderbildung des Göttlichen und Menschlichen ist im Gebiet des Actuellen erst noch Aufgabe, mithin, bevor diese Auf-

[49]) Vgl. auffer XII, 622 ff., 2268. IV, 784 v. Jahr 1521. V, 331. 1314. VII, 1558. X, 1345. 2153. XI, 278.

[50]) XI, 389 ff. s. o. Anm. 42.

[51]) Das meint Luther, wenn er an entscheidenden Lebensstadien Christi vor Allem ihn als „reinen Menschen" dastehen läßt, ohne deßhalb das wesentliche Band der Unio zerrissen zu denken.

gabe gelöst, bevor die Empfänglichkeit der Menschheit gereift ist, findet noch ein relatives Aussereinander zwischen dem Logos der sein actuelles Sein nie aufgibt und zwischen dem Menschen statt, dessen Actualität der des Logos noch nicht nachrücken, sich mit ihr noch nicht decken kann. Solche relative Löslichkeit der Factoren vor ihrer absoluten Durchdringung, gewollt von dem seinen Einfluß beschränkenden Logos, der alles Magische, physisch Ueberwältigende in zarter Schonung der wahren Menschheit und ihrer freien Entwicklung meidet, läßt nun für das freie Spiel der reinen menschlichen Kräfte, für einen realen Proceß einer in Jesu zeitliches Leben fallenden, ethischen Ineinanderbildung der Factoren vollen Raum: gestattet aber allerdings nicht, daß man schon für die Zeit dieses Processes ein relatives Aussereinandersein des Logos als actualen, (des allwissenden, allmächtigen, allgegenwärtigen) einerseits, der werdenden Menschheit andererseits in Abrede stelle.[52]) Wenn das von Luther doch wieder geschah, wenigstens eine Zeitlang,[53]) so ist das ein Zurücksinken auf den Standpunkt der früheren, dem Werden keinen wirklichen Raum lassenden Christologie, auf welches schon deßhalb kein besonderes Gewicht gelegt werden darf, weil er in den Stellen, wo er aus seiner christologischen Intuition herausredet, dieses zeitliche anfängliche Aussereinander des Logos und des Menschen im Gebiete des Actualen so stark hervorhebt.[54])

---

[52]) Vgl. XIII, 544. 547. §. 15. 782—787. IV, 1637—1647. besonders §. 26. wo er von der höchsten und größesten Beweglichkeit der unschuldigen Natur Jesu, und §. 15. wo er davon redet, Jesus könne nicht zugleich am höchsten selig und am höchsten verdammet in der Passion gewesen sein. V. 327. 331: die Gottheit, obwohl unauflöslich mit ihm vereint, habe sich eingezogen, die Menschheit alleine gelassen im Kampf. Sofern auch seine Menschheit darein willigte, fällt dieses Leiden auch unter den Gesichtspunkt der Selbstentäußerung zur Knechtsgestalt Phil. 2.

[53]) Im Sacramentsstreit. Vgl. oben S. 552 und S. 565.

[54]) s. o. S. 553 ff. Damit soll nicht behauptet sein, daß seine Ubiquitätslehre nicht mit seiner christologischen Anschauung innig zusammenhänge, für welche die lebendige und vollkommene Einigung des Göttlichen und Menschlichen so wichtig ist. Aber was der Kern der Ubi-

Nehmen wir mit diesem Resultate nun noch zusammen die oben bemerkte Eigenthümlichkeit, daß Luther es liebt, die Incarnation als Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Person (als dem Resultate) zu bezeichnen: [55]) so stimmt das trefflich mit dem Gefundenen zusammen, nemlich daß die Unio der Naturen zwar von Anfang da ist, aber so, daß nicht trotz derselben sondern durch sie auch noch das Werden und Wachsen dieses gottmenschlichen Lebens Raum hat bis zum vollen Dasein der gottmenschlichen Person, — obwohl Luther selbst dieses nicht ausgeführt und ausgebeutet hat. Die Persönlichkeit des Menschen kann nicht angeboren sein, wenn strenge geredet wird, sondern ihre Wirklichkeit fällt dem Gebiete des Aktuellen zu, ist also Resultat eines Processes. Das Kind Jesus, wenn es wirkliches Kind ist, ist anfangs unmündig ohne persönliches Selbstbewußtsein, folglich kann es wohl gottmenschliches Individuum, weiterhin Subjekt, aber noch nicht gottmenschliche Person heissen. Die gottmenschliche Person im Gleichgewicht des

---

quität ist, war, wenn die Sätze über das Werden Christi nicht wieder fallen gelassen werden sollten, für die Verklärung vorzubehalten, und aus dem Begriff der vollkommen verwirklichten Unio ihre Ableitung zu unternehmen. Statt dessen wurde — und daran ist der Mangel an logischer, zusammenhängender Darlegung seiner christologischen Ideen Schuld — von Luther zum Beweise für die Ubiquität nicht zum Begriffe, sondern zum ersten Moment und Akte der Unio zurückgegriffen und dieser Anfang eine Zeit lang so behandelt als wäre er mit dem verwirklichten Begriff der Sache identisch. So kam denn freilich ein Logos non extra carnem, nonnisi in carne schon für den Anfang heraus und damit eine Reihe der monströsesten Vorstellungen, wie wir sie kennen lernen werden. Kein Wunder, daß Luther selbst diesem Wege später kein rechtes Vertrauen mehr schenkte.

[55]) Vgl. auser den obigen Stellen II, 581 ff. VI, 276. §. 202. 1074 f. (wo „Vereinigung der Naturen" unbefangen wechselt mit persönlicher Vereinigung). VII, 1839 f., XIII, 152. 1138. VIII, 2130. §. 271. Andere verwandte Formeln sind: die zwei Naturen sind also zusammengefüget, daß Eine Person wird, oder: der einige Christus besteht aus zwei Naturen; oder Jesus ist der Mensch, der mit Gott Ein Ding oder Person ist XVI, 2729.

Göttlichen und des Menschlichen kann nur Resultat jenes Processes actueller Durchdringung sein. Allerdings der Logos ist persönlich, und nicht blos seine Natur sondern auch sein persönlicher Wille hat die Einigung der Naturen von Anfang an gesetzt; aber so lange die Menschheit noch unmündig ist, kann auch des Logos Person noch nicht das diesem Menschen eigene Ich sein, weil sie überhaupt noch nicht die Actualität des Ich hat oder ist. So bleibt also die Hineinbildung der göttlichen Persönlichkeit in die menschliche Natur, deren Erfolg ist, daß dieser Mensch sich zugleich als Sohn Gottes weiß, für den Anfang noch Aufgabe. Bleibt es umgekehrt nur bei der Formel: die Hypostase des Sohnes hat die menschliche Natur angenommen, so ist das Uebergewicht der göttlichen Seite und die Unpersönlichkeit der Menschheit schon entschieden, während es in Luthers Gedankengange ligt, wie die göttliche Natur so auch die göttliche Persönlichkeit, ihre Actualität der Menschheit zu eigen werden zu lassen, wie umgekehrt jede menschliche Actualität und Selbstbethätigung der Gottheit. [56])

Endlich was die alte Zweinaturenlehre für die Christologie Störendes und Zertrennendes gebracht hatte, das wird für Luther durch seinen höheren Begriff vom Menschlichen und vom Göttlichen, kurz durch alles Das beseitigt, was wir oben von dem Unterschied der „alten und der neuen Sprache" vernahmen. Ihre Einigung will er nicht herstellen durch eine bloße Gemeinschaft der Eigenschaften, während das Wesen, die Substanz beider

---

[56]) Daß er auch die menschliche Natur nicht unpersönlich denkt, sieht man am schlagendsten an den Punkten, wo er sagt: Christus stehe hie als ein pur lauterer Mensch, — in der Passion, Versuchung ꝛc. Da ist ihm die Menschheit Christi nicht blos ein „Handgezeug der Gottheit." — Des Eutyches Christologie sieht er als zertrennend an, weil er der Menschheit nicht die Fähigkeit zuschreibt, das Göttliche als ihr Eigenes zu haben. Nestorius aber habe nicht darin gefehlt, wie die Päpste klügeln, daß er zwei Personen mache, denn immer bekenne er Eine, sondern darin, daß er keine wirkliche Vereinigung der Naturen habe. XVI, 2719 ff. Das Concil verdamme an Nestorius viel zu wenig; im Papstthum seien wohl viele Nestorianer X, 2730. 2736.

Naturen auffereinander stehen bliebe. Im Gegentheil sieht er in den Eigenschaften das Wesen beider Naturen, und es ist ihm überhaupt um Einigung auch der Naturen zu thun. [57]) Diese vereinerleiet er nicht; was wäre sonst eine erst zu vollbringende Einigung? Aber ihre Begriffe in ihrer Wahrheit gefaßt (nach der „neuen Sprache") schließen sich ihm auch nicht aus, sondern suchen sich nach ihrem Wesen, so daß in diesem Sinn ihre Einigung eine wesentliche oder Wesenseinigung werden kann (VIII, 166. §. 266.) Die relative Löslichkeit der Factoren in Christus erreicht ihr Ende; und weicht der vollständigen Durchdringung seit der Auferstehung und Verklärung, welche von Luther abermals unter den Gesichtspunkt der Vollendung der Menschheit in sich, nicht blos der vollkommenen Offenbarung für Andere gestellt wird, [58]) wiewohl nicht zu bestreiten ist, daß das Bild des ganzen, einigen Christus für Luthers Glaubensleben die centrale und ursprüngliche Intuition ausmacht, die Seite des Werdens aber noch zu wenig dialektisch durchgebildet und durchdacht ist. Davon ist dann die Folge, daß diejenige gottmenschliche Lebenseinheit, welche dem gottmenschlichen Werden vorangeht, von derjenigen, die des Processes Resultat und um die es Luthern besonders zu thun ist, noch nicht gebührend unterschieden wird; und daraus fließt wieder unwillkürlich daß das Bild der absoluten Vollendung des Gottmenschen oft wieder schon in die Anfänge seines Zeitlebens zurück datirt wird, was dann Verwirrungen, Widersprüche, Unklarheiten mit sich führen, und

---

[57]) s. o. Ferner XVI, 2729: „Wer die Idiomata oder Eigenschaften einer Natur verleugnet, verleugnet die Natur." Er redet XVII, 519 gegen die scholastische Unterscheidung von Substanz und Accidens; vgl. Weisse l. c. S. 181.

[58]) V, 338 ff. Von Ewigkeit ist Christus Herr über alle Creaturen, ehe er ist Mensch worden; aber, da er ist Mensch worden und eine kleine Zeit von Gott verlassen, und doch mit Ehren und Schmuck gekrönt, ist er zeitlich zum Herrn gemacht, nach der Menschheit, durch die Offenbarung und Verklärung nach seiner Auferstehung und Auffahrt. VI, 1078.

hoffnungsvolle christologische Bildungstriebe der Grundanschauung Luthers hemmen mußte.[59])

Wenn wir aber gleich gestehen müssen, daß Luther nicht alle Seiten seiner eigenthümlichen Christologie gleichmäßig bearbeitet, daß er namentlich später die Schriftstellen die das Werden betreffen weniger behandelt hat: wie viele Keime einer lebensvolleren und schriftmäßigeren Christologie sind in dem Betrachteten enthalten! Freilich ohne festes begriffliches Gepräge, ohne die Unterlage einer festen aus dem reformatorischen Princip wiedergebornen Lehre von Gott und dem Menschen, ohne eindringendere Erkenntniß der allgemeinen Gesetze menschlichen Daseins und menschlicher Entwicklung. Aber diese immer nur gelegentlichen Ausführungen jetzt dieses jetzt jenes Punktes sind doch wie wir gesehen haben von einer fruchtbaren und tiefen Grundanschauung getragen, welche von der späteren Christologie der lutherischen Kirche noch bei weitem nicht erschöpft ist. Wir werden nicht irren, wenn wir als das doppelte Herzblatt der Christologie, wie sie vor seinem Auge stand, die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche durch Gottes gnadenreiche Liebe ansehen, welche ihrerseits so sehr die Macht über Gottes ganze Natur ist, daß auch diese und ihr Wesen einer Naturenvereinigung in dieser Person kein Hinderniß sein kann, sondern alles rein menschliche auch als ihr Eigenes zu haben und zu wissen vermag.[60])

---

[59]) Von den vielen Beweisstellen hiefür genüge vorerst die Stelle XX, 1013. §. 122.

[60]) Es verdient auch noch der treffende, eindringende Blick Luthers in die Geschichte der Christologie Erwähnung. Er hat sich damit erst gegen Ende der dreißiger Jahre, wie es scheint, beschäftigt; aber der kritische Blick in die Geschichte der Concilien des fünften Jahrhunderts — besonders des Chalcedon. — ist großartig. Ueber Eutyches und Nestorius fällt er ein durch Umsicht ausgezeichnetes Urtheil, ebenso über die Unfruchtbarkeit des chalcedonensischen Concils. Er sieht daß Nestorius und Eutyches wohl zwei Naturen und Eine Person anerkennen, daß sie aber die reale Vereinigung beider Naturen zu Einer Lebenseinheit in Abrede stellen in entgegengesetzter Weise, indem Nestorius die göttliche Natur

Die dialektische Ausbildung der Christologie, die sich etwa in seinen letzten acht Jahren findet, zeigt zwar genauere historische Kenntniß, aber thut durch einen nicht von Aengstlichkeit freien Anschluß an hergebrachte scholastische Formeln seinen originellen Erkenntnissen wehe.[61]) Er wendet nemlich die scholastische Formel von der Communic. idiomatum jetzt nicht selten auf die Christologie an, in einem andern Sinne zwar als die scholastische Theologie es meinte, aber sein eigener Gedanke in diesem Gewande untergebracht, das für einen andern Körper geformt war, mußte dadurch verdunkelt werden. Es ist diese Formel nicht ohne Schuld daran, daß von der eigentlichen Aufgabe, der Einigung der Naturen, auf die bloße Mittheilung von Eigenschaften abgelenkt und so zu einer oberflächlicheren Behandlung zurückgelenkt werden konnte. Noch leichter war von hier aus der Rückfall zur Unpersönlichkeit der Menschheit, weil die Person nicht als Eigenschaft angesehen zu werden pflegt. Ja selbst das Streitobjekt mit der reformirten Christologie drohte jetzt aus dem Gesicht zu rücken, indem in einer Menge der unten citirten Stellen es Luthern, insofern er sich unter diese Formel stellte nur darauf anzukommen scheinen konnte, daß in der Person als dem Ich beide im übrigen ausser einanderstehende Naturen ihre Eigenschaften niederlegen so daß nun diesem einen Ich beiderlei Eigenschaften zukommen und eine Anzahl eigenthümlicher Redefiguren anwendbar sei.[62]) Jedoch muß sofort auch hin-

---

für zu hoch erachte dazu und sie daher von der menschlichen ferne halte, Eutyches dagegen die menschliche Natur für unfähig halte, das Göttliche zu eigen zu erhalten, vielmehr sie von diesem Antheil als unempfänglich ausschließe und so zurückstelle (durch absorbirende Scheinerhöhung) XVI, 2715—2746. Damit ist zugleich der gemeinsame Grundfehler dieser beiden Extreme bezeichnet.

61) Vgl. die Auslegung des 14.—16. Cap. Joh. v. J. 1538 T. VIII, 166; die ausführliche Erklärung des Galater Briefs v. J. 1539 (die von ihm selbst besorgte Ausgabe) VIII, 2130 ff. Von den Concil. und Kirchen v. J. 1539, T. XVI, 2715 ff. 2724 ff; VI, 1075 v. J. 1544.

62) Die Formel Communicatio idiomatum ward daher auch als eine Art Unionsformel besonders von Melanchthon und seiner Schule ge-

zugefügt werden, daß Luther selbst das Wort Idioma nicht blos auf unser „Eigenschaft" reducirte. Er rechnet dazu alles was einer Natur anhanget, zu ihrem Wesen so gehört, daß ohne dasselbe die Natur nicht kann gedacht werden. [63]) Ebensowenig lehrt er ebendeßhalb eine Unpersönlichkeit der menschlichen Natur (VI, 1077). Endlich ist er sehr weit entfernt davon, in die Person als drittes die Idiome beider Naturen niedergelegt, diese selbst aber noch ausser einander zu denken. Sondern er muthet der Formel in seinem Gebrauch den Sinn zu, den sie freilich in der Scholastik nicht hatte, die Naturen selbst in ihrer Actualität so zu vereinigen, daß die Gottheit die Menschheit als ihre eigene Bestimmtheit an sich habe, die Menschheit aber allmächtig sei. Er will mit Einem Wort damit eine gegenseitige reale Mittheilung, nicht blos von Eigenschaften, sondern in ihnen des Wesens der Naturen. [64]) Z. B. daß von der Menschheit Solches ausgesagt wird, was eigentlich ursprünglich nur von der Gottheit gilt, ist nach ihm nicht dadurch berechtigt, daß beide Naturen in dem Einen Ich, sondern dadurch daß beide Naturen durch die Unio zusammengefaßt sind, das Wort Mensch selbst aber die Gottheit nun mit begreift, weil es nun „zum andern und neuen Wort" mit neuer Deutung worden ist. [65])

Es steht also fest, in seiner christologischen Grundanschauung, die er schon lange vor dem Abendmahlsstreit hatte, ist Luther sich stets gleich geblieben, und selbst sein Anschluß an die traditionelle Formel der Communicatio idiomatum, die einem ganz andern theologischen und religiösen Boden entstammt war, hat

---

hegt, bis die Württemberger den Versuch machten, den eigentlichen lutherischen Gedanken, freilich nur in einem andern Zuschnitt derselben Formel, zu retten.

[63]) XVI, 2724. VIII, 166. s. Anmerk. 57.

[64]) XVI, 2728. In der Stelle VI, 1076. 1077 ist ihm offenbar Mittheilung der Eigenschaften, die ihm stets eine gegenseitige ist, s. v. a. Vereinigung der Naturen: unter Person aber versteht er nicht ein für die Naturen bereit stehendes drittes, sondern das Resultat dieser Einigung des Marienssohns und Gottessohns; ebendas. XIII, 152.

[65]) VIII, 2131.

nicht ihn selbst zum Rückfall in das Vorreformatorische gebracht, sondern erst seine Nachfolger aus der Weite der neuen Anschauungen, die eine neue Sprache forderten, in die Enge einer Auffassung zurückgeführt, die nur ein Fragment dessen, was er gewollt, rettete, das Problem in seiner Ganzheit, Tiefe und Einfachheit aber aus dem Gesicht verlor.

Luthers christologische Gedanken sind ganz und gar von religiösem Hauche durchweht und nicht blos müssige, scholastische Erörterungen. Das sieht man daran daß, ähnlich wie seine Lehre vom Glauben eine innere Verwandtschaft mit der Christologie hat, ebenso auch auf das Natürlichste ihm diese auf jene zurückweist. Alles ist in Christus uns zu gut geschehen. Christus hat ihm zwar nicht blos die Stellung des Mittels, er ist ihm die „herrliche Person" schlechthin. Aber es hat weder der Sohn Gottes noch Christus das Seinige gesucht, es ist die Macht der freien Liebe, die in dieser Herablassung zu uns, ja Stellvertretung für uns ihre Herrlichkeit hat. Daher ist ihm diese Person nichts so Isolirtes, daß nicht, durch den Glauben an Ihn, diese Geburt Gottes im Menschen und diese Geburt des Menschen aus Gott sich in uns fortsetzen könnte. Gleichwie in ihm die göttliche Natur durch ihr Theilhaben an der menschlichen die Wirkung hat, daß auch seine Menschheit auf Gottes Thron erhöhet ward, so kann und soll seine Menschwerdung bewirken, daß unser Menschliches theilhaft wird der göttlichen Natur im Glauben. „Siehe, sagt er, also nimmt Christus zu sich unsre Geburt von uns und versenket sie in seiner Geburt und schenket uns die seine, daß wir darinnen rein und neu werden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch gleichwie Christus, leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubet oder zweifelt, der ist kein Christ. Das meinet Jesaj. c. IX, 6: ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns gegeben. Uns uns uns geboren und uns gegeben. Darum siehe zu, daß du aus dem Evangelio nicht allein nehmest Lust von der Historie an ihr selbst: denn die bestehet nicht lange, sondern daß du die Geburt dir zu eigen machest und mit ihm

wechselst, daß du deiner Geburt los werdest und seine überkommest. Welches geschiehet, so du also gläubest. So sitzest du gewißlich der Jungfrauen Marien im Schooß und bist ihr liebes Kind.“ [66]) Der Akt der Menschwerdung Gottes in Christus entspricht unserem Glaubensakt, sofern es bei Christi Liebe, wie bei unserm Glauben darauf ankömmt, zu haften an dem Andern, um Ein Ding mit ihm zu werden, zu vergessen das Eigene um das des Andern zum Eigenen zu machen, in der Liebe um zu geben, in dem Glauben um zu nehmen. Damit führen sich ihm Liebe und Glaube auf Eine Grundfunction zurück, das Seinwollen im Andern als in dem Eigenen, damit auch das Andere sei in ihm als dem Eigenen (XII, 623—633. V, 1314.) Wie der Selbstvergessenheit des nehmenden Glaubens auch in uns die Selbstvergessenheit der sich entleerenden, gebenden Liebe, ähnlich der Liebe Christi folge, ist früher gezeigt. (S. 526 f.)

Zum Schlusse ist noch zu bemerken, daß mit seiner christologischen Grundanschauung von Anfang an aufs Innigste seine Lehre vom Worte zusammenhängt. Ihm ist gewiß, daß Gott als die Liebe sich offenbaren kann und will als das, was er ist, und es auch wahrhaft thut in dem Worte, während die Mystik auch in der Offenbarung ihn immer noch im Mysterium hielt, ebendamit aber die Offenbarung zum bloßen Zeichen herabsetzte. So ist zunächst das Wort Gottes, der Sohn, nicht minder auch Christus zu nehmen. In Christus sehen wir dem Vater ins Herz, sagt er unzähligemal; Christus bedeutet nicht blos Gott oder einen Gottesgedanken, sondern er ist Gott selbst aber in der Weltwirklichkeit, oder als Mensch. [67]) Aber auch Christi

---

[66]) XI, 175 f. 228—233. Mit Beziehung auf die platonische Ideenwelt, wornach alle Dinge in Gott leben, fügt er bei: „das haben auch die Heiden gewußt, daß wir leben in ihm und schweben in ihm, und weben in ihm und sind seiner Art;“ und es sei das auch nicht zu läugnen. Aber daß alle Kreaturen in Gott leben, machet wohl subtile Schwätzer, ist auch finster und schwer, lehret aber nichts von der Gnade, machet auch keine gnadenreichen Menschen, darum die Schrift sich sein als eines Fürwitzigen äußert.

[67]) XI, 220 v. Jahr 1521 f. o. zum J. 1515. S. 535 f.

Wort bringt ihn uns selbst. Schon unsre Rede ist ein Ebenbild oder Conterfait des Herzens; durch das Wort wird des Herzens Meinung erkannt, als wäre das Herz im Wort. Aber bei unserem Worte bleibt immer etwas von blos bedeutendem Zeichen, denn das menschliche Wort bringet nicht wesentlich die Natur des Herzens mit sich. Aber in Gott ist sein ewiges Wort ihm so gleich, daß die Gottheit ganz darinnen ist und wer das Wort hat, der hat die ganze Gottheit; es bringt nicht blos ein Zeichen und Bild mit sich, sondern auch das ganze Wesen und ist ebenso voller Gott als der deß Bild oder Wort es ist. Dieses Wort nun, das Gott ist, ward Fleisch und wohnte unter uns. Die Menschheit wäre kein nütze, wenn die Gottheit nicht darinnen wäre, sich in ihr faßlich, gegenwärtig für den Menschen gemacht hätte; wiederum aber will und mag Gott nicht gefunden werden, denn durch und in dieser Menschheit, welche er hat zu einem gewissen Zeichen aufgeworfen und damit zu sich versammlet alle Kinder aus der Welt. Das ewige Wort, in dem alles Leben war, ist in Christo, Gottes Sohn in der Menschheit. Wer nun das gläubet, der wird von diesem Lichte erleuchtet, ja auch lebendig. [68]) Dieser Gesichtspunkt, wornach in göttlichen Dingen das Aeußere die offenbarte Sache selbst in ihrer Weltwirklichkeit für den Menschen sei, bildet den Grundtypus, von welchem Luther nie abläßt von den ältesten bis zu den spätesten Werken, und welcher in seiner Lehre von der heil. Schrift und von den Sacramenten [69]) sich immer wieder spiegelt.

---

[68]) XI, 241 f.

[69]) Bei dieser Grundanschauung, wonach in der Offenbarung in Gottes Herz d. h. in seine Liebe geschaut wird, ist von selbst gegeben, daß Gottes Gnade sich ernstlich Allen darbietet im Wort, Sacrament ꝛc., denn in der Liebe Gottes ist kein Schatten, sondern nur der Unglaube ist die Finsterniß, die Gott nicht ergreifen will. Erst später, von anderem dogmatischem Orte, nemlich der Prädestination her bringt wieder das Mysterium ein, zwar nicht die im objektiven Heil offenbare Liebe, aber die in der Heilsaneignung sich kundgebende verdunkelnd. So bedeutend nun aber auch in speculativer Hinsicht die lutherische Auffassung des Verhältnisses vom Aeußeren und Inneren, von Gedanken und Wort, von Leib

Die große Ueberlegenheit Luthers auch in christologischer Hinsicht selbst über die edelsten Repräsentanten der vorreforma-

und Geist ꝛc. ist, so ist doch eine und dieselbe Formel organischer Ineinssetzung beider Glieder dieser Gegensätze nicht zureichend für Alles, was unter sie gebracht wurde. Sie muß sich anders gestalten für das Wort in Gott, anders für Christi Person, anders für die Sacramente, anders für die heil. Schrift. Es wäre fruchtbarer an diesem Punkt die lutherische Lehre fortzubilden, als in ewiger Selbstüberhebung über die reformirte Lehre sich selbst in träge Sicherheit zu wiegen, Andere aber zu ermüden.

Weisses Darstellung der Christologie Luthers versucht ein einheitliches Bild von ihr zu entwerfen und ihren bedeutenden religiösen und speculativen Gehalt herauszustellen l. c. S. 40—71. 169—206. und es fehlt dieser Darstellung nicht an richtigen Blicken. Aber das Bild ist getrübt durch manche willkürliche Deutung, welche Luthern ein Lob zugedacht hat, das er ohne Zweifel würde haben ablehnen müssen. Richtig hat Weisse darin gesehen, daß, wie oben begründet ist, Luthers christologische Grundanschauung schon vor dem Streite mit den Reformirten feststand, und das was in diesem von ihm hinzugefügt ward, zum Theil gegen das Frühere ungünstig absticht. Aber er bezeichnet den Unterschied der beiden evangelischen Confessionen so, daß die lutherische den idealen, die reformirte den historischen Christus habe, wofür er sich auf Baur beruft, wenn auch in etwas anderem Sinne. Den Ausgangspunkt der Weisseschen Auffassung bildet das Verhältniß, in welchem er bei Luther Christi Auferstehung zu seinem Tode stehen zu sehen glaubt (s. o. Anm. 36). Das Erlösungswerk enthalte nach Luther nicht eine Genugthuung für das göttliche Gesetz, oder für den heiligen und gerechten Gott, sondern Christi Tod sei ein Kampf mit dem Teufel und dem Gesetz als einem feindlichen; es sauge nach Luther Christus die Sünde der ganzen Menschheit in sich auf, und in der Auferstehung stelle sich ihm die Besiegung des Teufels, die Vernichtung der Sünde, die Endschaft des Gesetzes dar. Das Gesetz bezeichne ihm nicht die nothwendig zu befriedigende Forderung einer Versühnung oder Genugthuung, sondern eine bestimmte Bewußtseinsstufe, die gegensätzliche, sündige, unselige, die wir als in Christo von der Menschheit überschritten anschauen sollen, nicht durch seinen Tod als sühnenden, sondern durch die Auferstehung, in welcher sich darstelle, wie in Christus die Gottmenschheit vollendet, die Menschheit in Gott aufgehoben und zu einem Momente der göttlichen Substanz oder zur Natur in Gott geworden sei. Den

torischen Mystik muß durch das Bisherige anschaulich geworden sein. Noch um Vieles höher steht er in Vergleich mit katholi-

Zusammenhang zwischen Christi Auferstehung und unserer Erlösung denkt er sich näher so: In der Auferstehung Christi sei die Menschheit auferstanden, nicht Christus als Einzelner; vielmehr als Einzelner höre Christus seit der Auferstehung gänzlich auf, Christi menschliche Seele, Willenskraft u. s. w. sei im Tode zurückgegangen in die Allgemeinheit der Menschennatur, die aber in der Auferstehung als vergottete, als Moment in Gott selbst erkannt werde (was mit der alten Lehre von einer Natur in Gott zusammentreffe.) Und dieser gottmenschlichen Potenz, dieser göttlichen Natur („Fleisch Christi") können wir theilhaft werden, wovon das kirchliche Symbol Taufe und Abendmahl sei, wie selbst klarer als Luther Schwenckfeld erkannt. Eignen wir uns dieses an, so werden wir Leib Christi; und der Logos der die menschliche Natur als universales Princip in sich selbst habe, wirke diesen Leib Christi, die Gemeinde, fort und fort aus, während der Leib Christi als eines einzelnen Individuums nicht weiter in Betracht kommt. Die Auferstehung Christi sei die „umgekehrte Menschwerdung," d. h. die Zurücknahme der individuellen Menschheit Christi, die Universalisirung derselben, aber um nun eine allgemeine Menschwerdung zu eröffnen, in welcher Gott durch Antheilgeben an der göttlichen Natur (oder Bewußtmachen derselben?) die Menschheit in „Christi Leib" umwandelt. Es ist nach dem Obigen nicht nöthig, zu zeigen, daß das Luthers Meinung nicht sein kann. Es ist dabei die Erhebung Christi zu universaler Bedeutung durch die Auferstehung und die Abstreifung der endlichen Schranken verwechselt mit Verflüchtigung der Individualität. Nur auf Eines werde aufmerksam gemacht, was der Herr Verf. nicht beachtet zu haben scheint. Diese Ansicht würde wesentlich (wie aus der ganzen bisherigen Geschichte erhellt) der römischen Christologie sich nähern, indem sie Christi Menschheit in Gott resorbirt oder, wie die Reformatoren es ausdrücken, Christum begräbt um an dessen Stelle die Gemeinde, den Leib Christi treten zu lassen. Ist es nicht möglich, die Individualität Christi so zu fassen, daß ihr zugleich universale Bedeutung zukömmt, sondern muß jene sterben, d. h. für den Glauben aufhören, damit der ideale Christus auferstehe in der Gemeinde, die wahre gottmenschliche Bewußtseinsstufe: so ist eine lutherische Christologie nicht möglich, so ist aber auch der Gegensatz zwischen Gott und dem concreten Menschen als unüberwindlich und wesentlich zu bezeichnen, wie es seit dem Chalcedon. bis zur Reforma-

schen Zeitgenossen, wie Bischof Berthold und Theophrastus Paracelsus. [70])

tion meist die Annahme war, mochte nun dieser Dualismus sich mehr in deistische oder mehr in pantheistische, in nestorianisirende und ebjonitische oder monophysitische und doketische Formen kleiden.

[70]) Was aus der germanischen Mystik, sofern sie nicht in die Reformation ausmündete, werden mußte, dafür kann Bischof Bertholds (Pirstinger) von Chiemsee sog. Tewtsche Theologey 1528, (neuerlich wieder mit unverdienter, tendenziöser Lobpreisung herausgegeben von Reithmaier, mit einem Vorwort von Generalvicar Windischmann) ein Beweis sein. Das Buch schmückt sich mit Compilationen aus Raymund v. Sabunde, Tauler, der eigentlichen deutschen Theologie (s. o.) Nic. v. Cus, Thomas Aq., Augustinus, sehr oft ohne seine Quellen zu nennen, zieht aber die Ideen der Mystik geflissentlich wieder in das Gebiet der kirchlichen Werke und Sacramentenlehre zurück, ohne eine Ahnung von der in Gott gefreiten, gläubigen Persönlichkeit zu haben, im Gegentheil ist sie polemischen Charakters gegen die Reformation, verwickelt sich aber in zahlreiche Widersprüche. Man vergleiche z. B. c. 2: Wie zu glauben sei? Der Glaube habe sieben Eigenschaften: 1) er erwäge nicht nach thierischer Sinnlichkeit, sondern nach Sinnen der Vernunft, was glaublich sei; er bete und lerne durch heimliche Unterweisung in seiner Vernunft verstehen, daß christl. Glaub gut und glaublich sei; 2) er bitte mit Hoffnung um Mehrung des schwachen Glaubens; 3) sei der Glaub mit Lieb geziert und wohl formirt; 4) seine vierte Eigenschaft sei, daß er erscheine und bewährt sei mit Werken; 5) soll der Mensch auch Gehorsam leisten und die Gebote mit Werken vollziehen; 6) muß der Glaub beständig sein; 7) muß der Glaube „vergleicht sein der Warheit," d. h. übereinstimmen mit der Wahrheit (!); diese wird sicher kund durch die Kirche. Diese intellectualistische Fassung zeigt zum voraus, daß die Mystik in ihm versiegt ist. Einiges Theosophische ist an die Stelle getreten. Dahin gehört seine Lehre vom Wort, vom Macrocosmus und Microcosmus, vom Nichtding und von der kosmischen Bedeutung der Menschwerdung Gottes.

Gott ist fruchtbar in sich, er hat einen Sohn (vgl. D. Scotus) gebiert sein Bildniß, wie auch jede Creatur ohne Unterlaß. Der heil. Geist entsprießt aus ihrer gemeinschaftlichen Liebe (c. 7). Diese Dreiheit, die inwendig in Gott ist, fleußt auswendig in alle Geschöpfe (c. 5, 1.) Gott will sich offenbaren, das geschieht in fünferlei Wort (5, 3.): 1) dem inwendigen göttlichen Wort oder

Unter den namhafteren reformatorischen Männern hat mit Luthers christologischer Grundanschauung ohne Zweifel

---

Sohn Gottes; 2) nennt er das in Maria eingeleibte Wort; 3) das Schriftwort; 4) das eingegeistete Wort in den Profeten, Sacramenten und Gemeinschaft der Kirche; 5) das Wort in der Natur. Durch die 4 letzten wird das inwendige Gotteswort auswendig offenbart. Gott will (c. 8) nicht allein in ihm selbst inwendig wohnen und nur bei ihme göttliche Kräfte wirken, sondern auch solche Wohnung und Wirkung haben auswendig in seinem Geschöpf, sonderlich der vernünftigen Creatur. Neben der „natürlichen Ausführung" in dem Sohne will Gott auch haben eine künstliche, die er als kunstreicher Werkmeister nicht aus seiner Natur, aus keiner andern Materie als aus Nichtding durch seine göttliche Idea in der Zeit ausführt (c. 7, 3.) Es sind dreierlei „Nichding und Unwesen," die dreien Nattern verglichen werden. Die erste hat Gott gebannt, daß ihr Gift nimmer schadet, sondern daraus kommen mancherlei Früchte nützlicher Creaturen, die Gott daraus schafft. Das andere Nichtding ist unmäßiglich bös und vergleichbar einer übergiftigen Natter, die Niemand bannen mag; aber Gott hat dieselbe Natter vermaledeit unter allem Ungeziefer und Vieh der Erden, auch dermaßen gezähmet, daß sie ohne Willen der Creatur, der Gott helfen will, Niemand tödten kann. In diese Schlang hat sich „Luciper" gewendet, da er Adam und Eva betrog. Nachher ward dieser Drache gebunden, ist aber jetzt wieder los (in der Ketzerei Luthers). 3) Diese vermaledeite Natter gebiert viele kleine Nattern, die Sünden, das dritte Nichtding. Das erste Nichtding ist nicht soviel als gar nichts oder als „ewigs Unwesen"; aber es ist nur mäßig bös, stets unter Gottes Gewalt, auch gehorsam und läßt etwas aus ihm machen. Aber in ihm selbst ist es unvollkommen, ungeordnet, unwesentlich, unbeständig. Die Creatur ist wohl daraus geschaffen, aber der Creatur Wesenheit ist nicht auf Nichtding, sondern auf sein göttlich Wesen gesetzt und gebaut, so daß Gott der Grund und Anfang der Creatur ist, und diese ewiglich in ihrem Wesen bleiben kann und nicht zu Nichtding gedeihen muß. Aber vor allem Geschöpf ist solch Nichtding ein Unwesen gewesen und also (?) älter und stärker denn die Creatur. Darum möchte es die Creatur als seinen Feind überwinden, wieder zu Nichtding machen. Aber Gott ist eher gewesen als alles Nichtding und daher dessen gewaltig und erhält sein Geschöpf bei seinem Wesen, lässet es nie in das erste Nichtding fallen, aber wohl in das dritte, die Sünden. Das andere Nichtding stehet Gott gerad gegenüber als ewig Unwesen gegen

keiner mehr Aehnlichkeit, als Andreas Osiander und unter Denen, die sich ausserhalb der kirchlichen Bewegung hielten, der

---

ewig Wesen, unermeßlich, bös über alle andern bösen Dinge. Daraus macht Gott nichts, sonst würde daraus eine unermeßliche Creatur, ein Gott wider Gott. Aber daraus etwas zu machen unterfieht sich verkehrte Creatur und braucht solch bös Nichtding zu eigenem Willen. So Lucifer, da er sich wollte Gott gleich machen. An demselben böseften Nichtding hängt verkehrter Mensch von Natur (vermöge) des ersten Nichtdings, daraus er geschaffen ist. Daher kommt, daß wir tödtliche Menschen geneigt sind nicht zu Gutem, das ferne von uns ist, sondern zu Bösem; denn obwohl menschlicher Geist sich und den Leib zu Gutem emporziehen sollte, so ist doch der Leib in seiner Bosheit veraltet und dermaßen zerrüttet, daß der Geist durch ihn merklich beschweret und unter sich gezogen wird (c. 20, 3. 4. vgl. 68, 3. 78, 5). Die Gemeinschaft der Seele mit diesem unreinen Leib bringt dem Menschen leiblichen Tod, gibt auch Ursach daß sein Seel geistlich stirbt und ewiglich verdirbt. Die Seele saugt all ihr bös Gift in sich aus der Natter, aus dem natürlichen Leib; aber sie kann auch ebenso Heil saugen aus dem „Leib" Christi (im Sacrament), in welchem die göttliche Hülfe steht. Dazu hat sie die Freiheit erhalten, diese Hülfe zu suchen. — Also ein physischer Begriff von Sünde dualistisch geartet, als Voraussetzung für einen magischen Begriff von Gnade: die Freiheit ist dazu da, sich solcher Gnade zuzuwenden.

Die Welt, — Makrokosmus c. 19 — ist in lebendigem Gott ewiglich gewesen. Ewiger Gott ist sein selbst und aller Creatur Archetyp, Idea, Anfang und Ende. Das denkt er nach platonischer Art schon als reales Sein. Alsviel die Creatur verkehrt wird und Irrung macht in göttlicher Ordnung, dasselbe kommt nit von Gott, sondern von ihrer eigenen Nichtigkeit, die sie annimmt aus bösem Nichtding. Also sind verkehrte Leute in ihnen selbst, nicht in Gott, ewiglich bös gewesen u. s. w. Die Welt als Ganzes ist Gottes Bild, nemlich der Idea nach, die aus Gott in sie eingeflossen: aber nicht der Materie nach, die das Nichtding ist daraus sie ward (c. 19, 1—4). Aber sonderlich hat Gott den Menschen geschaffen, ein Bildniß zu sein der großen Welt, daher er auch Microcosmus genannt ist. Die große Welt ist getheilt in Himmel und Erde, geistliche und leibliche Natur, deren letztre Gott nicht erkennt. Um nun auch durch leibliche Natur erkannt zu werden, hat Gott den Menschen geschaffen, der in Leib und Seele geistliche und leibliche Natur zusammenfaßt. Und so ist im Menschen, als der kleinen Welt, die ganze erschaffene Welt

vielverkannte C. Schwenckfeld. Die Grundzüge von Osianders Ansicht waren schon frühe ausgebildet, und seine mystische

beschlossen. Aber noch war Gott und seine Creatur noch nicht bei einander. Darum hat Gott das Universum, das ist Gottheit und Geschöpf zuletzt beschlossen in der einigen Person Christi. Ferner c. 27, 4: Alle leiblichen Creaturen sind zu einander geordnet, und eine in die andere geschrauft bis an den Menschen, im welchem begriffen ist geistliche und all leibliche Natur mit ihren Staffeln. Wie aber alle leiblichen Creaturen geordnet sind auf den Menschen, (der in besonderem Sinne Bild Gottes zu sein bestimmt ist) so nachfolgend alle Menschen auf Christus, in ihm auf Gott. Also sind alle Creaturen durch Christum geordnet auf Gott. Menschlich Geschlecht ist Mittler zwischen der Natur und Christus; Christus durch seine Menschheit das Mittel zwischen Gott und Menschen. Daraus leitet er sofort die Ausdehnung der Erlösung Christi auch auf die Natur ab. — (Siehe oben Nic. v. Cus.)

Die Nothwendigkeit der Menschwerdung ist noch bestimmter durch seine Lehre vom Nichtding gefordert. c. 10, 1: Glaublich ist, dieweil Gott außerhalb seiner und aus Nichtding das Geschöpf gemacht hat, daß desselben Geschöpfes Wesen natürlich wiederum gedeihen würde zu Nichtding aus dem es gemacht, nur allein (es sei denn daß) es werde an Gott als ein ewig Wesen und an sein sicher Ende gebunden. Das aber kann nicht geschehen natürlich, nachdem (da) das Geschöpf in Gott keine Handhabe noch Gleichniß hat, an die es sich halten möcht ewiglich. Deßhalb erfordert des Geschöpfes Natur, daß Gott an sich nehme eine Creatur, in der alle andern Creaturen beschlossen sind, nemlich die Menschheit Christi. In ihm hanget alle Creatur (c. 19, 6), in ihm als einem Menschen ist aller Creatur Gleichniß, und in ihme als wahrem Gott mögen alle Creaturen geewigt werden. „Die unwandelbar Person hat an sich genommen die wandelbar Menschheit, damit dieselbe auch unwandelbar würde mit sammt aller andern Creatur, so in der Menschheit beschlossen ist.“ — Auch deßhalb ist, sagt er weiter (nach der deutschen Theologie), Mensch geworden, weil Gott etliche Tugenden, Gehorsam, Demuth, Geduld, die göttlicher Hoheit eigentlich nicht zustehen, sich auch hat verleihen wollen in seiner angenommenen Menschheit. Ferner hat Gott durch seine Menschwerdung alle Geschöpfe ganz gemacht und erfüllet. Er wäre daher auch ohne Adams Fall als Mensch erschienen, aber nicht gestorben. Nun der Mensch aber fiel, so hat der natürliche Sohn Gottes durch Menschwerdung auch bewirkt, daß wir können

Auffassung des Glaubens sowie der in ihm stattfindenden Lebensgemeinschaft mit Christus, sowie vom Worte Gottes und seinem

angewünschte (adoptirte) Söhne Gottes werden (c. 10, 10.) Aber Bertholds Heilsordnung ist voll von pelagianischen und magischen Elementen, deren Verein bei der römischen Kirche festhalten soll. Das Kreuz Christi nennt er zwar die Lebenswurzel des Heils die in uns zu pflanzen sei; er versteht aber darunter Christi Beispiel im Leiden, dem wir nachfolgen sollen. Doch sagt er auch dieses Leiden habe ewige lebendige Kraft; wir sollen es im Gemüth innerlich Gott darbringen, wie die Kirche es äußerlich darbringe im Meßopfer.

Seine Lehre vom Nichtding muß bewirken, daß die Gottheit der Menschheit stets fremd gegenüber bleibt, wenn jenes nicht aufgehoben werden will in Doketismus (c. 10, 2): „Der Mensch mag zu Gott, als zu fremder Natur, nicht kommen." Aber einen Anknüpfungspunkt findet er zwischen Gott und der Menschheit darin, daß die Form der Welt Gottes Bild sei. Namentlich Christi Seele (nach der Scholastik zum Theil Formprincip des Leibes) sei durch ihre Heiligkeit und Reinheit für die Vereinigung mit dem Gottessohn tauglich gewesen, und durch ihn personirt worden. In Christus sind drei Geburten (nach Tauler): die ewige des Sohns, die von der Jungfrau, die von den Gläubigen, die ihn fort und fort gebären (c. 10, 6. 7); drei Vereinigungen: 1) der Gottheit mit der Seele Christi; 2) mit seinem Leib, und 3) der Seele mit dem Leib, welche im Tod aufgelöst ward, da Christi Leib im Grab, seine Seele in der Vorhölle war (10, 8); drei Willen endlich, der ewige des Sohnes, der vernünftige Wille im oberen Theil der Seele Christi, der stets dem göttlichen gehorsam war; und der syndlich zeitlich Will im untern Theil der Seele, so sich zum Fleisch geneigt und deßhalb blöd gewesen ist. Fleischliche Reitzung (Fomes) ist an ihr selbst keine Sünde (c. 35, 3. 4) obwohl eine Krankheit, Verfehrung, Flecken oder Gebrechen, damit der Geist streiten, Tugend erkriegen, Untugend austreiben möge u. s. w. Mit solcher Lehre von Christus stimmt wenig zusammen seine Lehre von Adam im Paradies „das vielleicht ettwo im Firmament ob den Elementen war." Adam soll (trotz seiner Entstehung aus dem Nichtding) rein ohne Tödtlichkeit gewesen sein (c. 31). Und obwohl er sagt, daß erst durch Christus die geschaffene, wandelbare Natur geewigt und befestigt werden konnte, soll doch schon von Natur Adam ein angewünschter Sohn Gottes gewesen sein, und er hätte ohne seinen Fall mit seinen Nachkommen gehabt, was wir in Christus (vgl. 68, 9. 10, 11).

Verhältniß zur menschlichen Natur hat viel mehr Aehnlichkeit mit der Auffassung Luthers als Melanchthons und seiner an-

---

Christi Leib wie seine Seele ist von der Gottheit in sich gewandelt und ganz göttlich, so daß er Quantität abgelegt hat und ganz geistlich ist, daher solch göttlicher Leib überall sein mag sacramentlich (68, 8). Er braucht dabei mehrere Bilder, die Luther angewandt hatte.

Bedeutender als Theosoph ist Theophrastus Paracelsus (vgl. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie Bd I, S. 1500 ff. de coena domini; S. 1511—1521. Secretum Magicum de lapide Philosophorum). Er will Eine Wissenschaft, Ein Principium, nicht fünfzig und ausgehen vom Centro. Des Menschen Weisheit muß ganz sein, er selbst muß die Weisheit sein, denn er weiß sie nur wenn er sie ist. Wie das Leben nicht zerstückelt ist, sondern vollständig und ungebrochen Eins, so ist auch die Weisheit untheilbar, und gliedisch ist sie nur geworden dadurch, daß sie ins Tödtliche (Sterbliche) gefallen ist, da gibt es nun viele Künste und Weisheiten, da wird die Weisheit jetzt an diesem Ort im Menschen zuerst aufgeweckt, jetzt an jenem.

Der Mensch kann aber diese Weisheit erlangen, denn er ist Mikrocosmus. Aller Verstand der Thiere auf Erden und in der Luft ist im Menschen, dazu auch in der Seele der Verstand der Engel. So liegt der Leib in beiden Sphären, Himmel und Erde sind sein Vater. Im Menschen ist kein Lernen, sondern es ist Alles vorhin im Menschen, nur nicht aufgeweckt und offenbar. Alle Menschen sind Glieder Gottes, keines hat einen Vorzug vor dem andern, keines ist der Weisheit beraubt. Das ists aber, daß wirs vergessen, und uns nicht ermahnen an das, so in uns ist, wir sind träg und schlafen in unserem Erbe. Wir gelangen zu dieser Weisheit durch das Zwiegespräch des heil. Geistes mit seinem Schüler, indem er ein Licht anzündet, das nicht ablöscht, denn es ist von ihm wohl angezündet. Nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, dem Vater der Weisheit aus, will er begreifen, was Gott ist und was der Mensch. Denn was Gott der Vater ist, das ist der Sohn, der Mensch; dem Menschen fehlt Nichts. Er ist nach Gott das edelste Wesen, nach Leib und Seele; namentlich letztere ist nicht erschaffen von Gott, sondern aus Gottes Athem, aus dem reinsten Geiste geschaffen. Und diß unsichtbare göttliche Feuer hat Gott dem Menschen aus ungründlicher Liebe eingegossen und über alle Engel erschaffen.

Aber wenn der Mensch so hoch gestellt, wenn er Gottes Sohn ist, und wenn Keiner mehr und Keiner weniger hat als der

dern Gegner. Die Lehren A. Osianders und Schwenckfelds, so viele Berührungspunkte sie haben, unterscheiden sich

---

Andere, weil Alle Alles haben: welche Stelle bleibt ihm für Christus?

Er will seine Philosophie gründen auf Christus, den Eckstein. Das Licht der Natur, so viel es offenbart, reicht nicht aus, sondern Christus ist das wahrhaftige Licht, so einen Jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. Darum ist uns Christenmenschen wohl möglich, alle Heimlichkeiten zu verstehen, denn diß Verstehen gereicht zu Gottes Glorie in Christo und er gibt seinen Geist den Suchenden. Durch ihn hofft er Aufschluß über das ganze Gebiet der Natur und des Geistes. Von Trithemius, Cornelius Agrippa, Petrus de Albano wolle er sich dadurch unterscheiden, daß er auf die Schrift baue. Aber das thut er nicht.

Durch das Gemüth, sagt er, kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Christo, durch die Imagination empfahen wir den heil. Geist. Eins kommt aus dem Andern, daher auch diesen Dreien nichts unmöglich ist. Aber immer wieder kommt er, wenn er darstellt, wie wir die wahre Erkenntniß erreichen, auf Sätze, nach welchen Christus und heiliger Geist ihm nur das allgemeine, wahrhaftige Licht sind, das jeden Menschen erleuchtet. Die Natur, sagt er, lernt alle Dinge: was sie nicht kann, erwirbt sie vom heil. Geist, der sie lehret. Der heil. Geist und die Natur sind Eins, nämlich täglich ist die Natur ein Licht aus dem heil. Geist. Diß erinnert an seinen Zeitgenossen Franc. Puccius, dem Christus die allgemeine ratio, λόγος in dem Menschen ist.

Um daher von Christus etwas Näheres auszusagen, schließt er sich wieder an die Kirchenlehre an, ohne sich wahrhaft mit ihr zu vermitteln. Jedoch hat er auch hier einiges Eigenthümliche. Durch des Teufels Neid ist der Mensch verführt: jetzt sind wir unrein und blind, und sterblich: und so blieb es, bis Gott half. Daß Leib und Seele wieder gereinigt und der sterblich gewordene Leib mit der Seele wieder vereinigt würde, wurde die zweite Person in der Gottheit Mensch. Wäre aber die Maria nicht ganz rein gewesen, so hätte sie den Sohn Gottes nicht empfangen können. Durch ihre reine Seele erkennt sie Gott und glaubet Gott; und so ward sie durch den Geist Gottes überschattet, magisch, aus Verwilligung der Seelen im keuschen Leib; und Gott und Mensch waren vereint. Die Magie, die er dem Glauben zuschreibt, ist ihm innig verbunden mit der imaginatio, die, wenn sie wahrer Art ist, wirkt, was sie denkt, in Kraft des heil. Geistes, wie der Glaube eine Allmacht ist. — Durch Christus nun werden wir wiedergeboren; mit ihm sind auch

aber von einander besonders dadurch, daß der Christologie des Ersteren sichtlich auf die göttliche, der des Letztern auf die menschliche Natur Christi das Hauptgewicht fällt, während in Luthers Grundanschauung beide Seiten am vollkommensten ihre gleich integrirende Bedeutung behaupten. [71])

---

wir erhöhet. Da aber nach Theophrast die Seele als aus Gott nicht krank werden kann, so kommt es auf des Leibes Erlösung und Wiederbringung an. So findet er wieder eine Stelle für seine naturphilosophischen Gedanken. Er schließt sich hiebei besonders an das heil. Abendmahl an. Christi Leib ist nicht aus menschlichem Samen; sondern wie bei Adam die Erde der Stoff war, so war für seinen Leib dasselbe der heil. Geist. Ob er nun einen himmlischen, geistigen Leib Christi hieraus ableitet, ist nicht deutlich. Da er von Christi Genugthuung und Leiden spricht, ist wahrscheinlich, daß er diese göttliche Substanz des Leibes Christi sich zuerst in Knechtsgestalt denkt. Jedenfalls aber legt er auf diesen göttlichen Leib Christi das größte Gewicht bei der Erlösung oder Wiedergeburt. Aus Christi Blute nämlich, das in den Elementen uns zu Theil wird, kommt die göttliche Kraft, die den neuen geistlichen Leib dem Menschen schafft. Er nennt diese göttliche Kraft den heil. Geist — wie er ja aus des heil. Geistes Natur oder Substanz den Ursprung seines Leibes ableitete. Durch den heil. Geist, sagt er, macht Christus in allen seinen Gläubigen Incarnationes. — Wir essen im heil. Abendmahl weder blos ein Zeichen, noch Christi Leib, wie er am Abendmahle saß: sondern gleichsam den Keim seines Leibes (surculum), seinen Geist. Dieser lebenschaffende Geist geht hervor aus Christi Leib im Abendmahl; so wird Christus aus seinem persönlichen Leib unser Leib, und doch ist nicht seine Person unsre Person: sondern Christus wirkt nur durch sein Abendmahl als einen Samen auf die Nachbilder seines Leibs, damit die Gläubigen, wesentlich Glieder seines Leibs, in den Himmel kommen mit ihm. Er berührt sich hier mit Schwenckfeld und Val. Weigel.

[71]) Osianders Aehnlichkeit mit Luthers Typus sieht man besonders aus seiner Lehre vom Worte Gottes, die an die frühesten Zeiten Luthers erinnert, sodann aus seiner christologisch gefärbten Mystik, und aus seiner Ineinsschauung des ewigen göttlichen Ebenbildes und der vollkommenen Menschheit. In dem Allem hat er zugleich am meisten Aehnlichkeit mit Brentz und der württembergischen Kirche, daher ihn auch diese am besten verstand und sehr viel günstiger als die Norddeutschen beurtheilte. Es ist daher

Den Mittelpunkt der Lehre des A. Osiander bildet seine Lehre von der Rechtfertigung; aber da er diese nicht blos als Erlaß der Strafe, sondern auch der Schuld sowie als Herstellung und volle Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, also der ursprünglichen Idee, die Gott vom Menschen hatte, ansehen will, so mußte eine so ausgedehnte Bedeutung der Justificatio auch auf die Christologie zurückwirken.

Osiander wurde als geistvoller und muthiger Bekenner des Evangeliums bei den wichtigsten Verhandlungen, zu Marburg, Augsburg, Schmalkalden zugezogen; und stand namentlich in der Sacramentsfrage ganz auf Luthers Seiten, von dessen mystischem Standpunkt er sich namentlich durch einen kühneren und weiter vorgehenden speculativen Geist unterschied. [72]) Während Melanchthon Luthers Lehre vom Glauben mehr populär und empirisch praktisch behandelte, zeigte A. Osiander frühe die Neigung, auf die letzten Gründe zurückzugehen und den evang. Standpunkt speculativ zu reconstruiren, zu welchem Behuf er natürlich auch eine eigene Terminologie schuf, welche ihm viele Mißverständnisse eintrug. Es ist nicht blos Eifersucht auf Melanchthons

---

nicht genau, wenn Thomasius in seiner sonst fleißigen und dankenswerthen Historia et progressio dogmatis de obedientia Christi activa 1846. P. I, S. 22 f., die württembergische Kirche ohne Weiteres den anderen im Gegensatz gegen Osiander gleichstellt.

[72]) Vgl. Baur Disq. in A. Osiandri de justif. doct. 1831; dessen Lehre von der Versöhnung S. 316—344. Trin. u. Menschwerd. III, 247—252. Wilken, A. Osianders Leben, Lehre und Schriften 1844. Von älteren Schriften vgl. Hartknoch preuß. Kirchenhist. S. 309 ff. J. G. Walch, Religionsstreitigk. der evang. luth. Kirche Thl. 4. S. 137 ff., wo auch die ältere Literatur angegeben ist. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs Bd. III. — Von Osiander selbst sind besonders folgende Schriften zu nennen: Confessio A. Osiandri de unico Mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Regiom. 1551. Epistola A. Osiandri, in qua confutantur etc. 1549. Sodann seine Schrift: An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidentibus S. S. testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monteregio Pruss. 1550. Vgl. Schlüsselb. Catal. haeret. L. VI, 48 ff.

Ansehen, was ihn in Gegensatz zu dessen Lehrweise trieb, sondern die richtige Erkenntniß, daß die Formeln Melanchthons jenen mystischen Lebenspunkt gar zu wenig enthalten, vielmehr durch den fein begrenzenden und rechnenden Verstand der göttliche Vernunftgehalt des Christenthums verflüchtigt werde.

Melanchthon hat in der Lehre vom Glauben immer besonders die Ergreifung des Verdienstes Christi betont, worunter er sein satisfactorisches Leiden für uns verstand, daher nicht blos den thuenden Gehorsam neben dem leidenden wenig in Betracht gezogen, sondern bei Christus den Blick überhaupt mehr auf das Werk als auf die innere Quelle und die lebendige Einheit seiner Werke in der Person gerichtet: dieses Werk das Christus für sich nicht zu leisten schuldig war, soll der Glaube anschauen und ergreifen. Das erscheint dem A. Osiander frostiger als Eis; und sich selbst weiß er mit Recht mehr in Luthers Geist, wenn er den Glauben auch auf die Totalität der Person Christi verweist, welche mit dem Vater und dem Sohn im Herzen Wohnung mache. Den lebendig gegenwärtigen Christus schien ihm Melanchthon und seine Schule wie seine andern Gegner, die buchstäbischen Lutheraner, gegen den empirisch-historischen, oder seine Werke vor 1500 Jahren zurückzustellen. Dieser Fehler selbst aber sei nur da möglich, wo man die Rechtfertigung durch den Glauben nur zu einem äußerlichen Werke mache. Denn freilich, wenn die Rechtfertigung nur in der Loskaufung (redemtio), das heißt in der Freilassung von der Strafe bestehe, dann könne man sagen, durch den Glauben an das historische Verdienst Christi werden wir wahrhaft gerechtfertigt, indem er für uns das Lösegeld bezahlte; ähnlich wie ein von den Türken um Geld losgekaufter Sklave nicht blos für sich der Sklaverei ledig wird, sondern auch alle von ihm zu erzeugenden Kinder die sonst als Sklaven geboren wären freimacht. Allein nach der Schrift sei unter Rechtfertigung weit mehr zu verstehen, nemlich auch das Gut- und Gerechtgemachtwerden, und das sei der höhere Zweck der Erscheinung Christi; Christi Sühne sei dazu nur die Einleitung oder Dasjenige gewesen, wodurch er unsre Gerechtmachung verdient habe.

Um nun die Nothwendigkeit eines innigeren Zusammenhanges mit Christus als durch den bloßen Glauben an sein historisches Verdienst zu begründen, geht er auf die Idee des Menschen zurück und sucht die Lehre vom göttlichen Ebenbilde dem Glaubensprincip gemäß umzugestalten. Der Mensch war nach Osiander von Gott nicht blos zum Gehorsam und guten Werken geschaffen, als könnte er dadurch schon gerecht vor Gott sein, (das wäre vielmehr wieder eine zu starke Betonung der Werke, wie sie in der römischen Kirche üblich ist), sondern dazu, gerecht und gut zu sein in seinem Wesen. Nicht gute Werke machen einen Menschen gut, sondern ein Gerechter thut gute Werke. Auf das Sein, das Prinzip des Guten in uns selbst kömmt es an, wenn wir Gott sollen wohlgefällig sein. Nun gibt es aber ferner nur Ein Gutes das vor Gott bestehen kann, das ist die Güte, die wesentlich in ihm ist. Es gibt nicht zweierlei Arten der Gerechtigkeit oder des Guten, sondern nur eine einzige, das ist seine wesentliche Gerechtigkeit. Wäre diese nicht sichselbstmittheilend, so bliebe nur er gerecht. Aber die Offenbarung des Gesetzes beweist, daß er auch Gerechtigkeit außer sich will. Das Gesetz sagt nicht, daß es einen Weg zur Seligkeit gebe oder je gegeben habe durch eigene gute Werke, sondern die göttliche Grundforderung ist, daß wir uns erfüllen lassen sollen von göttlichem Leben und Wesen, von der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, die da ist in Christus. Daher konnte auch in Adam das göttliche Ebenbild noch nicht vollkommen verwirklicht sein. Wie nun aber der Mensch von Anfang an in diesem prägnanten Sinn als Gottes bedürftig geschaffen ward, so lag es von Anfang an schon bei des Menschen Schöpfung im Rathschluß Gottes, sich der Menschheit auf dem einzigen möglichen Wege mitzutheilen, nemlich durch die Vermittelung des menschgewordenen Sohnes Gottes. Denn endlich, wie wir sind, konnten wir Gott und seine wesentliche Gerechtigkeit nicht erfassen, wenn er uns nicht gleich und nahe ward. Mithin ist die Idee des Gottmenschen ewig in Gott. Er muß in faßbarer Weise die wesentliche Gerechtigkeit darstellen, er muß das verwirklichte Ebenbild Gottes sein, damit auch wir durch ihn vollendet werden und

seiner theilhaft der göttlichen Natur theilhaft seien. Hienach wäre Christus als das unentbehrliche Organ unserer Vollendung und der göttlichen Gnade auch erschienen, wenn Niemand gesündigt hätte, obwohl allerdings die Sünde auch noch die weitere Nothwendigkeit einer Genugthuung zu unserer Loskaufung mit sich geführt hat, durch leidenden und thuenden Gehorsam, welcher aber wieder in sich nicht schlechthin gottgefällig sein könnte, wenn er nicht die Frucht einer essentiellen Gerechtigkeit in ihm wäre. Denn selbst Christi menschliche Natur für sich wäre leer, ohne Gott wäre sie wie eine dürre Rebe und nützte uns nichts.

Jedoch konnte Osiander nicht bei dieser Nothwendigkeit des Gottmenschen als bloßen Mittels für uns stehen bleiben. Da die wesentliche Gerechtigkeit und ihre Wirklichkeit in der Welt ein Gut in sich selbst sein muß, der Gottmensch aber das geeignete Organ nur ist durch die wesentliche Gerechtigkeit deren Verwirklichung in der Welt er zuerst persönlich darzustellen hat, so ergibt sich unmittelbar, daß ihm Christi Erscheinung auch Selbstzweck und ein Gut in sich sein muß. Ja er betrachtet Christus als den Mittelpunkt des Weltgutes, und als seine Spitze: die Idee des Gottmenschen ist ihm auch das organisirende Centrum, in welchem wie durch welchen das All seine Vollendung erreicht. Daher sagt er: Gott hätte gar nicht geschaffen, wenn er nicht hätte Mensch werden wollen, und er würde mit der Kirche, seiner Braut, Ein Fleisch geworden sein auch ohne die Sünde. Das Urbild nach welchem und auf welches hin Adam geschaffen ward, ist nicht die nackte Gottheit, auch nicht des Sohnes Gottes an sich, sondern der Sohn als zu inkarnirender, als Gottmensch. So wenig war aber dieses Urbild, auf das Alles geschaffen ist, eine bloße Idee, daß das ewige Wort vielmehr schon den Patriarchen im Bilde (simulacrum) nach allen Dimensionen seiner künftigen Gestalt erschien. Ja wenn er von dem ewigen Rathschluß der Menschwerdung redend sagt: es ist nichts in Gott, was nicht Gott selbst wäre, so scheint er das was ihm an der Menschheit das Wesentliche ist, dergestalt in Gott zu verlegen, daß nicht blos ihr Gedanke sondern sie selbst ewig, wenn auch nur potentiell, in Gott gegenwärtig ist, indem

sie nach ihrem wahren Wesen Gott ist, in der Wirklichkeit aber Gott zu sein bestimmt. [73])

Diese äußere Wirklichkeit durch die er uns zugänglich wird, setzt sich aber für uns fort in der Predigt des äußeren Wortes. Dieses ist nicht leerer Schall, sondern Erscheinung des Verbum internum, bringt dieses mit sich und zündet in den Empfänglichen die Leuchte gleichfalls an. Freilich der im äußeren Wort eingehüllte Christus ist als inneres Wort nur erkennbar für das geistige Auge: fassen, glauben wir das Innere, so bleibt das Wort das wahrer Gott und Mensch ist in uns. Aber daß wir ihn fassen können im äußeren Wort das verdanken wir eben seiner menschlichen Natur, die ein Tempel ist der ganzen göttlichen Fülle. Wir sind Glieder Christi nach seiner Menschheit; durch seine Menschheit empfahen wir das Licht und Leben des Wortes wodurch es alle Glieder seines mystischen Leibes der Kirche erleuchtet; wie auch das heil. Abendmahl beweist, daß wir mit seiner menschlichen Natur geeinigt, auch seiner göttlichen sollen theilhaft werden. So diene die ganze menschliche Natur Christi dazu, daß die Gottheit mit der sie Eine Person ward, auch in uns herniedersteige, gleich wie der ganze Weinstock dazu dient daß die Zweige an ihm einer Natur mit ihm seiend Frucht

---

[73]) Osiander führt u. A. noch folgende Gründe für sich an: Unter dem Ebenbilde Gottes ist, wie Alle zugeben, die Gerechtigkeit und Heiligkeit zu verstehen. Diese ist aber wesentlich Gott der Sohn. Dieser heißt sensu emin. Gottes Ebenbild als Menschgewordener: sonach ist Adam, indem er nach Gottes Ebenbild formirt ward, nach der imago Christi futuri formirt, (wie auch schon Tertullian und Irenäus lehrten) und folglich ist Christi Kommen nicht erst von dem Sündenfall abhängig. Auch hätten die Menschen ohne Sünde doch noch eine vollendende Verwandlung erleben müssen, die ihnen nur durch Christus werden konnte, zu dessen Bild sie verklärt werden sollen. Bei der gegnerischen Ansicht wäre Christus nach Adams Bild geworden, während Adam nach Christi Bild muß geschaffen sein. Auch würde sonst, wenn nicht Sünde wäre, den Menschen und Engeln ihr König ewig fehlen, und jenes Mysterium Eph. V, 32. zwischen Christus und der Gemeinde käme nicht zur Wirklichkeit. Er berief sich besonders auf Gen. I, 26. Luc. XIX, 12. Ausserdem wie Frühere auf Kol. I, 18. Hebr. II, 10.

bringen. Denn auch am Weinstock sind zwei Naturen, deren eine das Holz ist, welches bleibt, auch wenn die Rebe dürre wird, die andere ist die ganz verborgene, fruchtbare, weintragende. So wenig nun die Reben die weintragende Art erhalten könnten, wenn sie nicht Holz wären vom Holz des Weinstocks, so wenig könnten wir der göttlichen Natur theilhaft werden, wenn wir nicht, durch Glauben und Taufe ihm also einverleibt, Fleisch, Blut und Bein von seinem Fleisch, Blut und Bein geworden wären.

Diese Lehre von der Rechtfertigung durch das Einwohnen der wesentlichen Gerechtigkeit oder durch das Empfahen der göttlichen Natur im Glauben stellte er der äußerlichen nur gerichtlichen Imputation des Verdienstes Christi entgegen; suchte Christi Werk für uns in der Innerlichkeit und Einheit seiner Person festzuhalten, zugleich aber auch, ohne in den römischen Irrthum zu fallen, in dem Glauben die Sündenvergebung und die Heiligung fest und principiell zusammenzuschließen. Man kann nicht sagen, daß ihm für die Imputation keine Stelle blieb. Von der Genugthuung Christi für unsre Strafen abgesehen bedurfte er ihrer auch in so fern, als er in den Gläubigen die fortdauernde Sünde nicht in Abrede stellte und doch die Versöhnung derselben vollkommen dachte. [74]) Ferner blieb er auch insofern bei einer Imputation stehen, als ihm nicht der Glaube als Tugend oder als subjektive verdienstliche Beschaffenheit rechtfertigt, — wie dem Augustin — sondern das Objekt des Glaubens Christus, der nach seiner Gnade sich zum Menschen will rechnen lassen, von dem Gläubigen wie von Gott. Aber allerdings bleibt er nicht dabei stehen, daß Christus sich blos zum Menschen rechnen lasse; er geht dazu fort, daß er sich, seine göttliche Natur dem Glauben zu eigen gebe, so daß Gott nicht etwas was nicht ist, sieht, wenn er den Menschen als wirklich gerecht in Christo sieht. [75])

---

[74]) Wenn er nicht einer antinomistischen Auffassung von der Bedeutungslosigkeit der nachwirkenden Sünden in Vergleich mit der essentiellen Glaubensgerechtigkeit Raum ließ, was man seinen positiven Erklärungen gegenüber nicht annehmen darf.

[75]) Es wäre ungerecht, sagt er, den für gerecht anzusehen, der nichts Gerechtes in sich hat. Der Gläubige aber hat Gerechtigkeit an

Es ist Osiandern darin zuzustimmen, daß das eigentliche vom Glauben zu ergreifende Heilsobjekt die Person Christi in ihrer Einheit und Totalität sein müsse, nicht aber blos seine Leistungen oder Verdienste, nicht blos gleichsam die Gesammtsumme seines Gehorsams, mag dieser immerhin auch als activer wie als passiver angesehen werden. Aber Osiander selbst bleibt gerade nicht sowohl zu Christi Person als zu seiner divina natura oder essentia hingewandt. Was Christus gethan und gewirkt hat, ist ihm Nebensache; sein Werth, durch den er eigentlich auch ohne Thun Heilsobjekt ist, ist ihm sein Sein, bestimmter seine wesentliche justitia, das heißt Gottheit. [76]) Christi Gerechtigkeit ist immer sich selbst gleich, weil sie in seinem Sein besteht. So energisch er also die religiöse Wurzel des Ethischen erkannt hat, so geht ihm doch die Einsicht ab, daß es der justitia essentialis wenn sie ethisch gedacht wird und nicht blos als ein Adel der Natur, selbst wieder wesentlich ist, sich actuell zu bethätigen, wie sie auch nur in diesen Bethätigungen die concrete Existenz hat in der sie erkannt und ergriffen werden kann. [77]) Hätte er das erkannt, so hätte es ihm nicht schwer sein können, für Christi Menschheit eine noch weitere wesentliche Bedeutung zu gewinnen, nemlich: daß durch sie das Heil erworben ward, nicht blos die Loskaufung von Uebeln (Strafe) sondern auch von Schuld. Christologisch noch wichtiger ist, daß ihm bei dieser Gleichgültigkeit gegen das actuelle Leben der Gerechtigkeit in Vergleich mit dem zuständlichen und stets sich gleich bleibenden, ein wahrhaft menschliches Wachsen Christi an ethischer Kraft und Gerechtigkeit völlig verloren gieng, was die lutherischen Gegner richtig

---

und in sich als Rebe an Christus, oder indem er Christum in sich hat.

[76]) Das schien ihm daraus zu folgen, daß ja Christus nicht gerecht sei, weil er das Gesetz erfüllte, sondern weil er schon zuvor gerecht war. Ausdrücklich sagt er auch, auf actio komme es nicht an, noch auf passio, sondern auf die essentialis justitia, die Gott sei.

[77]) Die Gegner betrachten überwiegend Christi obed. activa et passiva als das eigentliche Heilsobjekt, ihm ist es nur die justitia essentialis. Beide reissen das Zusammengehörige auseinander.

erkannt und getadelt haben. Der wesentliche Werth der Menschheit ligt ihm also nicht darin, daß sie selbst immer mehr an ethischer Kraft gewinnt, oder daß sie, wie Luther will, die göttlichen Qualitäten auch zu eigen erhielt, sondern ihr Werth ligt ihm eigentlich einzig in der divina natura, und die Menschheit selbst ist so nur die Erscheinung oder Form jener stets identischen Größe, des Verbum Dei. Es hat ihm also die divina natura noch ein falsches Uebergewicht, die menschliche ist ihm etwas Selbstloses, und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auf welche er allerdings mit Luther hingerichtet ist, hat er nur dadurch zu vollziehen gewußt, daß er der germanischen Mystik ähnlich das Menschliche durch das Göttliche ersetzt oder vertreten werden läßt, statt das Göttliche wirklich menschlich werden zu lassen, wie Luther will. Derselbe Mangel mußte dann auch in Beschreibung des Glaubens und der Justificatio hervortreten. Osiander läßt nicht sowohl den concreten Gottmenschen als vielmehr nur seine divina essentia, für welche seine Menschheit das Vehikel ist, unsre Gerechtigkeit sein. [78]) Ferner

---

[78]) Franc. Stancaro stellt dem osiandristischen Satz, daß nur die göttliche Natur unsere Gerechtigkeit sei (in welcher Formel der trinitarische Unterschied des Sohnes nicht beachtet war), unter Berufung auf den Lombarden, dem sehr viele katholische Lehrer zustimmen – z. B. auch Scotus und Bellarmin – entgegen: daß vielmehr nur die Menschheit Christi das Mittleramt habe. Vgl. Heberle aus dem Leben von G. Blandrata Tüb. Ztschr. 1840. 4. Sofern hienach Christi Gottheit eine fast müßige Rolle zu spielen hätte (denn nur autoritative könne sie mediatrix heißen, und verleihe der Menschheit die Kraft zu dem Leiden das Gott (acceptilatione) für satisfactorisch gelten lasse) so ligt darin schon eine Anbahnung der Ansicht, welcher er selbst auch später sich näherte, wornach die Incarnation des Sohnes Gottes für entbehrlich gilt. Jedoch will er die kirchliche Trinitätslehre nicht läugnen, sondern nur durchführen im Gegensatz gegen arianische und tritheistische Lehre. Wäre Christus Mittler auch nach seiner göttlichen Natur, sagt er, so könnte er nicht zugleich zu der Gottheit gehören, mit welcher eine Vermittlung nöthig ist, sondern er müßte subordinirt sein. Die völlige Gleichheit mit dem Vater fehlte dem Sohn, wenn der Sohn allein in-

so heftig er gegen eine blos imputativa justitia zu Felde zieht, so bringt doch auch er es nicht dazu, daß je der Mensch selbst und in sich durch Christi Mittheilung heilig und gerecht sei: sondern bei Christi stellvertretendem Leben in uns bleibt er dergestalt stehen, daß eine neue und freie von Christo unterschiedene Persönlichkeit ebensosehr wie bei seinen Gegnern, welche die imputatio forensis zum All des Heiles machen, ausgeschlossen bleibt. Mag er es ferner immerhin mit Recht frostig nennen, wenn man nur von Kräften rede, die der heil. Geist ausgieße, oder gar statt wesentlicher Gegenwart Christi und des heil. Geistes nur von Wirkungen des heil. Geistes zu sprechen wisse: er selbst macht das stellvertretende Leben Christi in uns, welches als fruchtbares schöpferisches Princip aufzufassen wäre, selbst wieder arm, indem er, um nur immer im Besitz und Genuß der Totalität zu stehen, dem Princip nicht gestatten will, Princip zu sein für eine neue Persönlichkeit im heil. Geist. Es ist daher nicht unrichtig, wenn Calvin, der sonst die ethische Richtung wohl zu würdigen weiß, welche Osianders Vordersätze ankündigten,

---

carnirt wäre; das wäre auch gegen den kirchlichen Kanon: opera ad extra sunt indivisa. Der Sohn könne also zu Christi Menschheit kein anderes Verhältniß haben als Vater und Geist: der dreieinige Gott also stehe zum Menschen Christus in eigenthümlichem Verhältniß. Die Annahme eines besondern Verhältnisses des Sohnes zu Jesu oder gar der Mittlerschaft seiner göttlichen Natur — wäre bei dem Versöhnungswerk sogar hinderlich, indem es ein leeres Spiel wäre, wenn der Sohn Gottes, dem als zweiter Person in Gott die Satisfaction mit darzubringen wäre, diese zugleich sich selbst brächte. So meinte er den Sohn Gottes nicht als Mittler ansehen, und ihm keine andere Stellung zu dem Menschen Jesu belassen zu müssen, als die auch dem ganzen Gott zukomme, damit nicht der Sohn zugleich Richter über sich und Gerichteter sei. Stancaro zeigt daher eher als zu Arianismus und Tritheismus eine Tendenz zum Sabellianismus: wenigstens ist ihm der trinitarische Gott nur so in Christus thätig als ob er nicht trinitarisch wäre. Ja in seiner Lehre vom menschlichen Mittleramt, wo er die Menschheit ohne Gott persönlich muß gedacht haben, kündigt sich schon leise etwas Ebionitisches an. So sehr nun hiemit der Werth der Person Christi

ihm in immer anderen Wendungen Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, Pantheismus vorwirft. [79]) Osiander läßt endlich zwar mit Recht die Loskaufung (redemtio) und das Straflossein der Menschen nicht als den letzten Zweck der Menschwerdung gelten: aber statt die Versöhnung objektiv und subjektiv den Uebergang zur Heiligung und vollen Verwirklichung des Ebenbildes Gottes in uns werden zu lassen, reißt er das äußere und das innerlich Geistige des Werkes Christi auseinander. Die Genugthuung für unsere verdiente Strafe soll Christus ein für allemal für Alle dargebracht haben und, nachdem das geschehen war, wirkt diese vergangene Geschichte rein objektiv und von selbst unser Aller Loskaufung. Hier also läßt gerade er den abstrakt juridischen (gleichsam privatrechtlichen) Gesichtspunkt walten, um dann für das was ihm die Hauptsache ist, die justitia essentialis ebenso rein abrupt die mystische Unio im Glauben einstehen zu lassen.

---

und ihres Werkes bedroht war, so nahe ferner da die Gefahr des Nestorianismus, ja Ebjonitismus lag, so hat damit Stancaro doch einen Punkt berührt, welcher auch später im Streit über die κρύψις wichtig wird. Es gibt eine Steigerung der irdischen Gottmenschheit Christi, die gerade das Versöhnungswerk selbst in Schein auflöst.

[79]) Bei Calvin und annähernd auch bei Melanchthon kommt es übrigens gleichfalls nicht zu einem Menschlichwerden des Göttlichen in Christus, nur aus entgegengesetztem Grunde. Das Wesen des finitum und infinitum ist ihnen von der Art, daß eine reale Selbstmittheilung des Göttlichen an die menschliche Natur keine Stelle hat, sondern daß zur Ueberbrückung der Kluft zwischen der göttlichen Natur des Sohnes und der Menschheit der heil. Geist eingeschoben wird. (s. u.)

Zweiter Abschnitt.

U. Zwingli und Luther.

Die anfängliche Einheit der deutschen und der schweizerischen Reformation trotz der gegenseitigen Unabhängigkeit ihrer Ausgangspunkte bestand nicht blos in dem gemeinsamen Gegensatz gegen Paganisches und Judaistisches im römischen Katholicismus, nicht blos in der Lehre von der Nichtverdienstlichkeit der Werke, die beiderseits bis zum absoluten Prädestinatianismus fortgeführt wurde, sondern auch in der Betonung der Sündenvergebung aus Gnaden, mit Einem Wort, in der gemeinsamen Lehre, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden. [1])

Aber gerade die treue Festhaltung dieses Satzes schien dem Zwingli in Betreff des heil. Abendmahles zu fordern, daß man den Glauben nicht wieder verdunkle und als ungenügend zum Heil herabsetze, sei es durch die Behauptung, daß der Glaube das Heil noch unvollkommen habe, sofern in dem heil. Abendmahl noch etwas anderes zum Heil Gehöriges empfangen werde, als der Glaube schon hat indem er Christum und sein Verdienst ergreift; sei es durch die Meinung, daß nicht der Glaubensakt das einzige und völlig zureichende subjektive Aneignungsmittel des Heiles sei, sondern dazu noch ein leibliches Essen sei es auch des Leibes Christi in den Elementen des heil. Abendmahles gehöre. [2]) Das Vertrauen auf die Ge-

[1]) Vgl. Zwinglis Brief an Alber Nov. 1524, bei Pfaff, Acta et scripta publ. Eccl. Würt. 1719. S. 15: Sola enim fide justificamur.

[2]) Im genannten Brief hebt er mehrfach dieses hervor z. B. S. 14. Fides ergo opus (Dei) est quod beat, non corpus corporaliter edere.

genwart des Leibes Christi im heil. Abendmahl schien ihm vom einzigen Heilsweg abzuziehen, zugleich aber auch römischer Superstition und Idololatrie die Thore zu öffnen, weil die Gegenwart des Leibes Christi im Sacrament dahin führe, daß derselbe wie durch eine Zauberformel an die Elemente gefesselt werde, und der Christ in den Elementen den gegenwärtigen Christus anzubeten hätte. [3]) Auf das Innere, den Glauben an Christi Werk müsse es ankommen: dieser ist Werk der Gnade; aber wir halten das Abendmahl nur recht, wenn wir den Glauben schon haben und in ihm Christum. Folglich könne es sich im heil. Abendmahl nicht erst um ein Empfangen der Gnade, sondern nur um eine Bethätigung des Glaubens handeln, in lobender und preisender Gedächtnißfeier, und das gemeinsame Nehmen des Brods und Weins dieser Sinnbilder des Todes Christi sei einem gemeinsamen Bekenntniß und Eidschwur, einem gemeinsamen sich Christo Angeloben gleich, wodurch die Feiernden sich zu Einem Ganzen zu Einem Leib zusammenwachsen fühlen. [4]) Daher rede Christus Joh. VI nicht blos davon, daß wir Christi Leib und Blut das heißt seinen lebengebenden Tod im Glauben genießen sollen, sondern er fordere uns auch auf, daß wir die Speise wirken sollen, die ewig bleibet, das heißt daß wir den Glauben gewinnen sollen, in welchem wir das ewige Leben haben. So lange aber die Meinung sei, daß wir Christi Leib und Blut im heil. Nachtmahl empfangen, werde von dem Allem der Blick auf das Aeußere abgelenkt und der Glaube zerstreut; da hafte er an dem was nichts nütze, dem Fleisch, und lasse dahinten die Hauptsache, Christi Verdienst und die Gemeinschaft mit Christi Gottheit. Diese denkt Zwingli natürlich allgegenwärtig, auch bei dem heil. Abendmahl anwesend. Durch sie allein ist uns aber Christus heilsam; denn wiewohl er nach der menschlichen Natur

---

Nam si corpus comesum bearet, duae rationes aut viae essent, quibus bearemur. S. 15. Ob nach der Schrift ea fides beet, qua credas Christum hic corporaliter edi, oder das Wort vom Kreuz in viscera pectoris nostri aufgenommen?

[3]) S. 16.

[4]) S. 20. 21.

hat leiden müssen und sterben, so hätte nichts desto weniger, wäre der nicht auch Gottes Sohn gewesen, so da starb, Christus der ganzen Welt nicht heilsam sein mögen. [5]) Haben wir ihn nach seiner Gottheit, so haben wir auch die Frucht seiner Menschheit nach der er litt; aber nicht umgekehrt. Seine Gottheit also und nicht seine Menschheit ist ihm das schöpferische Princip des Heiles; die Menschheit ist dem Zwingli nicht ein Theil des Heilsgutes, sondern ist das historische Mittel der Erlösung gewesen; für die Gegenwart aber hat sie keine weitere Bedeutung, auch nicht als Vehikel des Innern. Da nun „das Fleisch nichts nützet," sondern den Glauben ablenkt vom Geistlichen aufs Aeußere, warum sollte es da sein? Es nützet sehr viel caesa aber nicht esa; denn jenes ist für den Glauben. Ziehet man das heil. Abendmahl auf den Glauben, dann können Alle an den entlegensten Orten es zugleich essen. [6]) Noch unmittelbarer christologisch wandte sich der Streit, als er nicht blos dabei stehen blieb, Christi Leib abwesend zu setzen, weil seine Gegenwart nicht nütze, sondern als auch die eine Seite diese Gegenwart als eine Unmöglichkeit, die andere als möglich oder nothwendig bezeichnete. [7]) Diß geschah in den Verhandlungen zwi-

---

[5]) Commentar. de vera et fals. relig. 1525. Epistola ad Alberum S. 13 f. Christus ist nicht leiblich in uns. S. 14: Quatenus Christus mundum vivificat, hinc est quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. S. 22: der Glaube bedürfe nicht eines leiblichen Essens des Leibes Christi; und Keiner habe wohl je wirklich an ein solches geglaubt. Es wäre Kreophagie S. 23. Er bekennt sich zu Carlstadts Ansicht, wenn auch nicht zu seiner Begründung.

[6]) Zwinglis Antwort auf Johan. Bugenhagens Schreiben Oktob. 1525.

[7]) Oecolampad in s. Liber de genuina verborum Dom. expositione 1525 (Acta et scr. publ. Eccl. Wirt. S. 51) hob hervor, die gegnerische Ansicht würde zu einem Wunder führen, größer als das der Schöpfung und Menschwerdung. Es kämen nemlich (vgl. Walch XX, 784) dabei heraus zween Leiber an Einem Ort, Ein Leib an zween und mehreren Orten zugleich; oder auch mehre Leiber Christi. Daher sei zu sagen: (Acta et scr. S. 146): Non alibi quam in coelo corpore fatemur Christum. Wäre er auch auf Erden, so hieße das veritatem corporis Christi auferre. Das schwäb.

schen Oecolampad und den Schwaben. Unmöglich ist es nach Oecolampad nicht deßhalb, weil es Gott an sich nicht möglich wäre, das Sein an verschiedenen Orten oder das Allenthalbensein der Kreatur mitzutheilen, oder als litte dabei seine Ehre. Sondern es würde der Wahrheit der Körper, wie sie Gott geschaffen hat, zu nahe treten, indem alle Körper umschrieben sind. [8]) Die Männer des Syngramma warfen dem Oecolampad Wunderscheu vor, was sie ihm nicht beweisen konnten. Ihre eigene Ansicht aber ließ viele Dunkelheiten übrig. Nicht einmal darüber erklärten sie sich bestimmt, ob Christi Leib in glorificirter oder erniedrigter Gestalt geschenkt werde (Walch XX, 784. §. 81). Ihr Gedanke ist dieser: Gott ist in seinem Wort, und gibt sich uns selbst im Wort; Ewiges, Raumfreies tritt darin real in die sinnliche, sichtbare Welt. Auch unsere Worte sind nicht blos Zeichen der Dinge in der Seele, sondern bringen diese selbst an und vor uns (Pfaff l. c. S. 182). Christi Worte schließen Christum ein und bringen ihn mit seinen Gütern, also auch die Einsetzungsworte; nur daß diese nach ihrem Wortlaut Christum in die (unverwandelt bleibenden) Elemente bringen und gleichsam sie mit zu dem Christum tragenden Worte machen (Verbum visibile nach der Apol. C. A.). So brachte das Wort in die eherne Schlange die Heilkraft. Ist nun Christus überhaupt in seinem Wort und wird er dadurch ausgetheilt, so ist auch sein Leib in seinem Wort, dieses bringt auch ihn in die Elemente, so daß er im Wort vom Glauben geistlich empfangen wird, wie die Elemente leiblich. [9]) Die Art der Vereinigung Christi

---

Syngramma dagegen (Walch XX, 35. 36.) sagt: Christus, sein Leib und Blut ist gegenwärtig durch Gottes Macht und Wort und bleibt dennoch zur Rechten des Vaters; es folge daraus weder neues Leiden noch Niedersteigen und Erniedrigtwerden Christi §. 38. 39, auch keine impanatio noch laceratio mit den Zähnen §. 41. 54. Das Alles verwerfen auch die Schwaben (Brentz an der Spitze).

[8]) ib. S. 146. Anders verhält es sich mit den Geistern (also auch mit Christi Seele?) sie seien an keinen Ort gebunden. Er redet nur von dem Leibe Christi und da ruft er: Sursum Corda!

[9]) Brentz unterscheidet daher auch 1527 (bei Pfaff S. 38) das

mit dem Brod (und Wort) ist Geheimniß, aber analog wie die Vereinigung der Naturen in Christo selbst. Wer jene auflöst, bedroht auch diese (l. c. 158—160. 173 f.) Es sei wahr, daß Fleisch ohne Geist und Glaube nichts nütze, ja schade, aber dem Glauben nütze es sehr viel: denn durch das Brod rühren wir auch im Glauben den rechten Leib Christi an, „gleichwie Magdalena die Füße des Sohnes Gottes der nicht greifbar ist, anrührete, da sie die Füße Christi anrührete." Damit neigen sie sich der Ansicht zu, daß Christus im heil. Abendmahl ähnlich die Elemente assumire wie er in Maria die Menschheit annahm. Von Ubiquität des Leibes lehrt das Syngramma noch nichts, eher das Gegentheil (vgl. S. 173). [10])

Man kann nicht sagen, daß es in diesem Vorspiel des Streites schon zu einer klaren Feststellung des Gegensatzes gekommen wäre, wie denn auch die schweizerische Ansicht sich noch nicht consolidirt hatte, weder exegetisch noch dogmatisch. Oecolampad war noch geneigt, in dem heil. Abendmahl auch ein Gnadenmittel und eine Gabe zu sehen (Pfaff Acta etc. S. 146) deren Inhalt auch Christi Leib sei wenn gleich abwesend (Walch XX, 784 §. 81.) während Zwingli mehr nur bei einer Feier der Erinnerung, der Danksagung und des Bekenntnisses des Glaubens und der Liebe der Gemeine als des Leibes Christi stehen blieb. Die Grunddifferenz die auch später noch nicht gleich hervortrat lag darin, daß es den Schweizern vor Calvin, auch wenn sie an eine Gabe dachten, nicht um die mystische Gemeinschaft mit dem erhöheten ganzen lebendigen Herrn durch seine sich stets erneuernde Gemeinschaftsthat, sondern nur um ein excitare, admonere, consolari, um die Vergegenwärtigung seines

---

offerre und das accipere, sowie ein äußeres Aufnehmen z. B. des Worts, mit welchem ein inneres repellere verbunden sein könne und das geistliche Aufnehmen des Glaubens. So auch M. Alber. S. 35 f.

[10]) Die Aufnahme des Syngramma bei Luther beweist, wie ganz anders er über Calvins Lehre als über Zwinglis hätte denken müssen. Denn das Syngramma hat in sehr wichtigen Punkten die größeste Aehnlichkeit mit der calvinischen Lehre. Reformirter-

vergangenen aber ewig gültigen Heilswerkes zu thun war. Es genügte der Frömmigkeit der Schweizer nach ihrer Art der Genuß der unpersönlichen, durch Christus auf Erden erworbenen Gabe der Sündenvergebung, oder auch des heil. Geistes den der allgegenwärtige Sohn Gottes mittheilt, während den Lutheranern das Empfangen des Leibes Christi, — (in ihm seiner Person) das Pfand und Siegel des Empfangens der Sündenvergebung u. s. w. war.

Vom Jahr 1526 an trat Luther selbst auf den Kampfplatz besonders in den Schriften: „Sermon vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwärmer;“ 1526. XX, 915—950 und: „Daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feste stehn“ 1527. S. 950—1118.

Es ligt Luthern in diesem Streite Alles an der lebendigen und intensiven Gegenwart des ganzen Christus, der Person des Gottmenschen. Wenn die römische Lehre (vgl. oben II, 1. S. 338—340) nur das historische Opfer Christi in der Messe real und magisch erneuert denkt; wenn die schweizerische Ansicht zwar das Magische abstreift, aber mit dem Glauben gleichfalls nur an dem vergangenen historischen Christus haftet, dessen Wohlthaten Gegenwart werden sollen: so ist es nach Luther nicht blos ein Vergangenes, Dingliches, was objektiv oder subjektiv wieder gegenwärtig werden soll, sondern der erhöhete verherrlichte Herr selbst, wie er jetzt im Himmel lebet, will auch im heiligen Abendmahl für und in den Seinigen sein. Der Erhöhete aber bringt mit sich alle Güter die er als historischer erwarb: und des Historischen müssen wir andächtig gedenken, um all der Schätze bewußt zu sein, die in dem Erhöheten in ewiger Gegenwart gegeben sind, und mit ihm im hl. Abendmahl gegeben werden. Diß ist der religiöse Kernpunkt in Luthers Lehre. [11])

seits erklärte man sich später bereit, das Syngramma anzunehmen. Vgl. l. c. S. 159—162. 176.

[11]) Es ist wahr, daß auch in der lutherischen Kirche lange der Segen des heil. Abendmahls zu sehr nur auf die Sündenvergebung bezogen ward, wodurch dieses Mahles Segen sich von dem der heil. Taufe und Absolution zu wenig unterscheidet, ja wodurch man

Darin ligt der große Fortschritt den das Abendmahlsdogma in Luthers Lehre ankündigt. Es kommt darin die Frage zu Tage, ob nur Gott, oder ob auch der Gottmensch der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit sei. Ist Letzteres der Fall

---

auch der schweizerischen Auffassung, sofern diese im heil. Abendmahl ein Pfand der Sündenvergebung (noch vor Calvin) anerkannte, noch viel näher zu sein schien, als man es war. Allein es ist dabei zu beachten, daß die Sündenvergebung im heil. Abendmahl lutherischerseits abgeleitet wird von der sacramentlichen Gemeinschaft mit dem Herrn selbst, nicht aber an deren Stelle tritt. So daß der Mangel nur darin besteht, daß diese Unio mit dem Herrn in der Communio zu sehr nur als Mittel für Anderes, nicht auch als Selbstzweck, als Antheil am höchsten Gute, Christo, gedacht ist. Zwar „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Aber es wäre natürlicher gewesen, vor Allem die reale Lebensgemeinschaft zwischen der ganzen Person des Erlösers und uns im Sacramente zu finden. Daß das nicht geschah, davon trug so viel ich sehe, neben der nothwendigen Betonung der Sündenvergebung, die gemeinsamer Ausgangspunkt war, das die Schuld, daß die angefochtene leibliche Gegenwart Christi den Blick vornemlich auf diese lenkte, wodurch die Totalität der Person Christi unwillkührlich, aber nicht ohne Disharmonie in den Hintergrund trat. Der empfangene Leib, da er für sich allein noch nicht die Heilsgabe selbst ist, wurde um so leichter zum Pfand der Sündenvergebung (XX, 926. §. 22, 1019. §. 132), sofern sein Empfangen uns unserer Gemeinschaft mit Christus vergewissert. Wogegen die Schweizer erwiderten, daß da die Elemente zum Pfand eines Pfandes würden, während sie selbst schon ebensogut das Pfand der Sündenvergebung sein können (wie die Elemente der Taufe). Es wird lutherischerseits lange nicht bei der inhabitatio oder unio Christi mit uns im Abendmahl verweilt, sondern das Empfangen des Leibes des Herrn fast auf ein Empfangen des gewissesten Pfandes der (mit dem Pfande mitgetheilten) Sündenvergebung reducirt, während doch Taufe und Absolution dem heil. Abendmahl schon wirksam vorangehen sollen. — Gegen die Versiegelung der Sündenvergebung durch das Empfangen des Leibes und Blutes Christi machte Oecolampad seinerseits auch das Glaubensprincip geltend: da wäre eine neue Bedingung der Heilsgewißheit gelehrt; entweder fehlte diese Gewißheit ohne das heil. Abendmahl oder aber gäbe es zwei Heilswege. (Vgl. oben Zwingli an Alber.)

so darf er von dem Mahle, in welchem die christliche Religion culminirt, nicht abwesend sein, so muß die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, die in ihm absolut aber ebendaher auch als productive Kraft gesetzt ist, sich wenn irgendwo auch hier durch ihn und die lebendige Gegenwart seiner ganzen Person bethätigen und fortsetzen, nicht durch Verwandelung seiner, noch der Elemente in ihn, aber durch Umwandelung unser in immer lebensvollere Glieder seines Leibes. [12])

In dem genannten Sermon sucht Luther zuerst zu zeigen: es sei nicht ungereimt, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig sei. Die Seele obwohl nur eine einige Creatur sei doch im ganzen Leibe, so daß wenn auch nur ein kleines

---

[12]) Daß hierin das treibende religiöse Princip für Luther in diesem Streite lag, ist unbestreitbar. Es soll aber damit keineswegs gesagt sein, daß er in jeder Beziehung das was er meinte schon adäquat dargestellt habe. Das Gegentheil ligt schon in der vorigen Anm. Die Sündenvergebung ist auch ihm wie den Schweizern das eigentliche Gut im heil. Abendmahl. (Walch XX, 936 f. §. 47—50.) — Dafür sollen nach den Schweizern die Gäste, die ja schon Gläubige sein sollen, danken; nach Luther sollen sie sie empfangen, auch wenn sie schon glauben, wie denn in ihr ihm aller Segen enthalten ist, wenn er auch Anderes zuweilen damit verbindet. Die römische und die reformirte Lehre, jede auf ihre Weise zogen auch so mächtig hin zu Christus wie er im Stande der Erniedrigung war, aber gegenwärtig nicht mehr ist, daß auch Luther nicht sofort ganz entschieden von dem Boden Besitz ergriff auf dem er seine Stärke hatte. Auch das erste Abendmahl, wo ja Christus noch nicht verklärt war, hinderte hieran, so lange man es von den späteren nicht unterschied. Es war endlich doch auch wieder bis auf einen gewissen Grad die Identität des verklärten und des irdischen Leibes Christi zu behaupten; und die sacramentliche Verbindung des Leibes Christi mit den Elementen veranlaßte leicht die Voraussetzung einer gewissen Homogeneität zwischen beiden. Die Schweizer trugen aber zur Klärung bei. Denn indem sie an die Himmelfahrt Christi (zum Beweise, daß er jetzt nicht wieder im heil. Abendmahl sein könne ohne neue Erniedrigung) erinnerten, so konnte Luther gerade den jetzigen erhöheten Zustand Christi für den Beweis seiner Gegenwart im heil. Abendmahl benützen. Vgl. XX, 1010.

Glied verwundet werde, die ganze Seele berührt werde. Sollte nicht auch Christus, wie die Seele zugleich in allen Gliedern ist, aller Orten sein können im Sacrament? Das Wort ist eine Kreatur, schwach und vergänglich, und doch kann damit ein ganz Land regieret werden. Und die kleine Stimme dringet zugleich in tausend Ohren und jedes Ohr hat nicht ein Stück der Stimme sondern hat sie ganz. Kann das Wort sich soweit austheilen, sollte es Christus nicht viel mehr können mit seinem Leibe? Wie viel ein durchleuchteter Ding ists um einen verklärten Leib denn um die leibliche Stimme? Item, ich predige das Evangelium von Christo und mit der leiblichen Stimme bringe ich dir Christum ins Herz, daß du ihn in dich bildest. Fasset nun dein Herz das Wort daß es haftet, was hast du im Herzen? Da mußt du sagen, du habest den wahrhaftigen Christum, wie er sitzet zur Rechten des Vaters. Wie das zugehet, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, daß er gewißlich da ist, durch die Erfahrung des Glaubens; und ein Jeglicher fasset ihn durch Glauben ganz im Herzen. Er lässet sich nicht stücklich zertheilen und wird doch gänzlich ausgebreitet in alle Gläubigen, also daß ein Herz nicht weniger, und tausend Herzen nicht mehr kriegen, denn den einigen Christum. Da ist ein täglich Wunder und so groß wie hier im Sacrament. Ein einig Korn treibet viele Frucht und bildet jedes Korn wieder nach seiner Art. Warum sollte er nicht Vieler zugleich wahrnehmen können? Kann doch auch Ein Auge auf tausend Körnlein zielen und wiederum auf Ein Korn können tausend (Augen) zielen. [13]) Später braucht er noch folgende Bilder: Das kleine Auge des Menschen fasset in Einem Blick den halben Himmel mit der Sonne, und wiederum die Sonne erscheinet wieder ganz in jedem ihrer Strahlen (Gr. Bek. §. 288). Scheinet die Sonne in einen Teich und du gehest rund um ihn, so siehest du die Sonne im Wasser, immer ganz und immer wieder das eine und selbige Bild an einem andern Ort. Und stehet vor einem Spiegel Eine Gestalt, so ist das Bild in dem

[13]) Walch XX, 919—922.

Spiegel; wird aber der Spiegel in tausend Stücke zerschlagen, so ist dasselbe einige und ganze Bild doch wieder in jedem der einzelnen Stücke.[14]) So zeige schon die Natur wenn wir nur ihre Wunder recht bedenken mögen, daß Ein und Dasselbe sein könne in Vielem. Daß er real da sein *wolle*, beweise das *Ist*.

Um so mehr kann aber Christus, was er *will*, da er nach seiner Menschheit gesetzt ist über alle Kreaturen, alle Dinge erfüllt, ein Herr aller Dinge und überall gegenwärtig ist (Eph. 1, 20. 4, 7 f.) Sein Sitzen zur Rechten des Vaters trennet uns nicht von ihm, sondern es bedeutet, daß er über alle Kreaturen, in ihnen und außer ihnen ist. Gläubest du, daß er sitzet zur Rechten Gottes und herrschet, so ist *dein Herz im Himmel*, nicht im Schein und Traum sondern wahrhaftig. Er braucht nicht hinauf und herabzufahren vom Himmel durch die Luft, er braucht nicht sich herabziehen zu lassen ins Brod; sondern er ist um uns und in uns an allen Oertern, hat alle Ding vor Augen, ist uns näher denn keine Kreatur der andern.[15]) Hierin könnte ein Allenthalbensein *Müssen* des verklärten Leibes Christi liegen, so daß Christus überall könnte ergriffen werden wollen, ja daß er stets in Jedem schon ganz wäre. Dem sucht nun aber *Luther* doch hier noch dadurch zu steuern, daß er das rechte Haben und Ergreifen vielmehr von dem Worte der Verheißung abhängig macht;[16]) was

---

[14]) Später, im Gr. Bek. vom heil. Abendmahl XX, S. 1265. §. 290. S. 1198 ff. §. 160 ff. XX, 1013.

[15]) XX, 922—925. §. 17—22. Noch stärker XX, 1000—1009 Daß die Worte Christi das ist mein Leib noch feststehen. Hier sagt er: Christi Leib ist zur Rechten Gottes, diese aber kein sonderlicher Ort, sondern an allen Enden wie Gottes Wesen. Ferner S. 1007—1009: Gott sei *ganz* in Christo persönlich, wesentlich, *in Mutter Leib* und am Kreuz, wie an allen andern Enden, denn wo die Gottheit sei, sei sie persönlich. Aber er wohne auch leibhaftig in Christo, also daß Eine Person ist Mensch und Gott. Christus ist Gott „sie haben den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt." Ja S. 1013 zu Joh. 3, 13: Christi Leib sei zugleich im Himmel und auf Erden. Hier wird bereits der Unterschied zwischen Christi verklärtem und irdischem Leibe vergessen.

[16]) S. 926 im Jahr 1526. „Wiewohl er überall ist in allen Kreaturen

den Sinn haben kann, Christus sei zwar überall gleich da, aber nur zu fassen, wenn er sich gebe, was er denn auch für das Sacrament verheißen; oder aber was ziemlich auf dasselbe hinauskäme, Christus selbst sei nicht überall gleich da, sondern überall so, wie er wolle; gnadenreich im Sacrament seiner Verheißung gemäß. Beidemal ist aber nicht aus einer nothwendigen physischen Ubiquität seine Gegenwart abgeleitet sondern aus seinem Stiftungswillen allein: will dieser nicht so empfahen die Ungläubigen nicht; die Allgegenwart des Leibes aber wird müßig. Wie er denn, statt auf Christi Allenthalbenheit als eine physische Nothwendigkeit für ihn zu bauen, fortfährt: es ist ein Unterschied zwischen seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Er ist frei und ungebunden allenthalben wo er ist, wie die Sonnenstrahlen die dich treffen ohne daß du sie fassen kannst, die du aber zu hindern vermagst. So kann auch Christus sich wohl ausschälen, daß du die Schaale kriegest und den Kern nicht ergreifest (s. o. Anm. 9. 10.). Es ist ein Anderes, ob er da ist, oder ob er Dir da ist. Dir ist er da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an dir zu gut und bescheidet dich an einen Ort, an Christi Menschheit. Da findest du Gottes Rechte gewiß. XX, 1015.

Auf dieses antwortete Zwingli: [17]) Luthers Gleich-

---

und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist, will er doch nicht daß ich ihn da suche ohne das Wort. Ueberall ist er, er will aber nicht daß du überall nach ihm tappest, sondern wo das Wort ist, da tappe nach, so ergreifst du ihn recht, sonst versuchest du Gott und richtest Abgötterei an." S. 931: „Durch das Wort will er uns gewiß machen, wo und wie du ihn fassen sollst." — Das Wort das er hier meint, ist das Wort der Verheissung, daß er im heil. Abendmahl seinen Leib und sein Blut zu dem Ende mittheile, damit ich sicher sei, daß mir meine Sünden vergeben sind und daß ich des Todes und Hölle los sein soll und ewig Leben haben, Gottes Kind und ein Erbe des Himmels sein. S. 936, vgl. XX, 1015.

[17]) Pia et amica ad praestantissimi viri M. Lutheri sermonem pro substantialis corporis et sang. Christi in sacram. adsertione contra

nisse treffen ihn nicht; denn er läugne nicht, daß Christi Gottheit und die Fruchtbarkeit seines Leidens überall hinreiche, sondern ob sein Leib allenthalben sei, das sei die Frage. Er sei leiblich aufgefahren gen Himmel, daher könne er nicht mehr auf Erden sein. Denn auch nach der Urstände (Auferstehung) ist sein Leib nicht an mehreren Orten zugleich. Der Engel sage: „Er ist auferstanden und ist nicht hier.“ Er selbst: „ich verlasse die Welt,“ „es ist euch gut, daß ich hingehe.“ Sonst wäre Christus auch nach der menschlichen Natur stets in der Hölle, wie im Himmel (XX, 1490, §. 108) wenn die Menschheit sollte ausgebreitet sein nach seiner Gottheit. [18]) Er wäre in dem Grab und außer dem Grab zugleich, in Maria und außer ihr, in dem Himmel. Da wäre er auch nach der Auferstehung noch im Grabe. Das wäre ein erdichteter Christus. Dahin komme Luther, weil er die zwei Naturen in Christus nicht unterscheide, wie sich gebühre (XX, 1489). Hiemit kommt Zwingli nun auf seine Christologie. [19]) Gott habe die zwei Naturen

---

suermeros, apologia et responsio 1527. Deutsch bei Walch XX, 1386 ff. Ferner gegen Luthers Schrift 1527 „daß diese Worte Christi das ist mein Leib noch feststehn (XX, 950 ff.) schrieb Zwingli 1527: Daß diese Worte das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden; XX, 1407 ff.

[18]) Die Annahme Luthers nütze auch nichts, denn sein Leib leiblich gegessen stärke doch nicht den Glauben, bringe nicht Sündenvergebung. Denn nicht dem Nehmenden werde das Evangelium zugeeignet, sondern dem Glaubenden, und durch die Consecration werde Christi Leib nicht leiblich in das Sacrament gebracht. Uebrigens ersieht sich hier Zwingli den Vortheil, Luthern auf die leichter zu bestreitende Ubiquität des Leibes Christi hinzudrängen, auf welche doch Luther bisher nicht eigentlich seine Lehre gebaut, nach welcher er nicht die Einsetzungsworte erklärt hatte. Sondern bei diesen blieb bisher Luther noch stehen; aus ihnen leitete er die reale Gegenwart ab, aber Zwingli merkte dabei das Mitwirken eines andern Christusbildes, und dieses angreifend hängte er sich besonders an das Wort, das Luther von Christi Ueberallsein hatte fallen lassen. Dafür gebe es keine Verheißung.

[19]) Daß diese Worte u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn u. s. w. l. c. S. 1492 ff. §. 113 ff.

zu einander gefüget, aber so, daß jede Natur bleibe in ihren Eigenschaften, denn wie der Mensch zusammengesetzt sei aus zwei widerwärtigen Substanzen (§. 116) Seele und Leib, so sei auch Christus Einer aus zwei Naturen. Nach der göttlichen Natur hat er aller Dinge Gewalt, nach der menschlichen ist er unter dem Kaiser, weiß nicht Alles, hat keine eigene Lehre, und auch alle seine Wunder stammen nur aus der göttlichen Kraft. Werde aber geredet von dem ganzen Christus, so finde eine Alloiosis oder Rede im Gegenwechsel statt, „da man die eine Natur nennet und die andere verstehet, oder das nennet das sie beide sind und doch nur die eine verstehet. [20]) So sei Joh. 1, 14. zu verstehen; die göttliche Natur sei gesetzt für die menschliche. Das Wort ist Fleisch geworden, könne, da Gott vollkommen ist und nichts mehr werden mag, nur verstanden werden: der Mensch ist Gott worden. Wiederum aber da die menschliche Natur nicht kann in die göttliche verkehret werden, sondern bleibet in ihrem eigenen Wesen, so kann auch dieses nichts Anderes bedeuten als: der Mensch ist zu der Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen. [21]) Sonach bedeute der Spruch: das Wort ward Mensch, nichts anders als Gottes Sohn hat menschliche Natur angenommen. Nehme man solche Redefigur nicht an, so würde Joh. 1, 14. von einer Verwandlung des Wortes in einen Menschen zu verstehen sein.

Es sei aber auch in sich unmöglich daß Christi Menschheit unendlich sei wie die Gottheit. Denn da hätten wir zwei Unendliche und das Eine wäre des Andern Schranke und höbe es auf. Das Unendliche sei wesentlich Eines. Und sei Christus auch während er auf Erden war, nach seiner Menschheit im Himmel gewesen, so habe er auch im Himmel gelitten. Sei aber sein Leib, der nach Luther auch im Himmel war, daselbst unleidentlich und doch Ein und derselbe gewesen, so habe er auf

---

[20]) Ebendas. S. 1495 z. B. Christus leidet, das heißt die menschliche Natur.

[21]) Ebendas. S. 1496 f. Das Wort sei ab adoptionibus transsumta. (Uebrigens hat auch Bugenhagen von einer adoptio Christi gesprochen).

Erden nicht wirklich gelitten.[22]) Die Gottheit nach ihrer Unendlichkeit lasse sich nicht also einzäunen in die Menschheit, daß „außerhalb Christi schlecht kein Gott noch Gottheit sei.“ Aber freilich Luther fasse die Gottheit nur in die Menschheit ein, um dann diese in der die Gottheit ganz sei, auszudehnen, daß sie soweit und unendlich sei als die Gottheit (XX, 1503). Alle Leiber sind aber umzielet und umschrieben; und das behalten sie. Christi Menschheit ist eine endliche umzielte Person, und also bleibet sie auch: unendlich kann sie nicht sein. Gott ist allenthalb und die Auserwählten sind bei ihm; dennoch sind sie nicht allenthalben. Also ist auch die Menschheit Christi nicht allenthalben. Nichts desto weniger ist Christi Menschheit mit Gott in Einigkeit der Person was wir nicht sein werden. „Gleich als die Königin allein dem König ein zugefügter Gemahl und Königin ist und haben die andern Jungfrauen Freude bei ihr, sind aber nicht Königinnen.“ Er ist auch die Königin selbst in der Majestät des Königs, hat aber den Gewalt und Majestät des Königs nicht.[23])

Diese Bestreitung veranlaßte nun Luther in seinem (großen) Bekenntniß vom Abendmahl 1528 bestimmter als zuvor die Gegenwart Christi im heil. Abendmahl, statt nur durch die Worte der Einsetzung, besonders auch durch die Lehre von Christi Person, das heißt durch eine aus der Unio personalis abgeleitete Allenthalbenheit des Leibes Christi, versuchsweise zu begründen. Die zusammenhängendere Darstellung der Christologie, die er hier leider in sehr leidenschaftlichem Tone gibt, ist wohl von der früher betrachteten Grundanschauung getragen, aber doch jetzt zu einem Hülfssatz eines andern Dogma geworden und darauf sichtlich im Einzelnen eingerichtet, was den freien weiten ursprünglichen Gesichtskreis verengte, und den Naturwuchs des Dogma künstlich umbog, auch die Erhöhung ins Diesseits hereintrug.[24])

---

22) l. c. 1498 ff. S. 1507: Wehre Luther, wehre! Marcion will dir in Garten.

23) S. 1520: Der Sohn Gottes ist der König, die Menschheit seine Gemahlin. Mithin soll das Bild der Ehe die Unio bezeichnen.

24) Walch XX, 1118—1386. Nun erst hieß es, so gewiß die Unio, so gewiß die Ubiquität und zwar von Anfang, wie die Unio.

Er tadelt an Zwingli schon dessen Vorstellung von Gottes Unendlichkeit als eine sinnliche, grobe. Zwingli rede, als könnte Gott eingeschränkt (umzäunet) werden durch einen Leib. Er denke Gott als ein ausgereckt Wesen, das die Welt füllet und darüber hinausraget. Nach dieser leiblichen begreiflichen Weise müßte freilich Christi Allenthalbenheit ihn zum Gespenst machen. Aber Gott ist nicht ein solch ausgereckt lang breit Wesen, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in jeglichem Körnlein ganz und gar und dennoch in allen und über allen und ausser allen Kreaturen ist; darum bedarf es keines Einzäunens. [25]) Gottes Allgegenwart will Luther also mehr dynamisch denken. Nicht ein Ding kann Ursache sein, daß Gott davon ausgeschlossen ist, sondern von seinem Willen hängt es ab ob und wie er darin sei. Ebenso denke nun Zwingli auch bei Christi Menschheit nur an eine locale, sinnlich grobe Gegenwart. Aber von dieser rede er nicht, sondern von einer raumlosen Gegenwart. Nicht jeder Mensch müsse eingeschlossen sein in einen begrenzten Raum (was ja von den Geistern auch Oecolampad zugibt); so daß Christi Menschheit durch solchen Raum getrennt wäre von dem Theil der Gottheit der über sie hinausrage. Denn einmal könne Gottes Gegenwart nicht so sinnlich gedacht werden (wie so eben ausgeführt) sodann aber werden nicht einmal die Leiber der Heiligen so eingezäunt sein, wie Zwingli wolle. Er werfe vor, daß Christus von Luther wolle gefesselt und eingezäunt werden in die Menschheit und in das Sacrament, während vielmehr Zwingli Christi Menschheit fessele und abschneide von uns, indem er sie einschließen wolle in den Himmel als einen besondern Ort (§. 302). Aber der Himmel sei kein besonderer Ort, sondern sei da, wo Gott sei; wie denn nicht blos Christus auf Erden schon habe können im Himmel sein, sondern auch wir können und sollen es. Wenn nun wir die wir auf Erden sind auch können im Himmel

[25]) S. 1192. §. 146. 1202. §. 170. Er fährt fort: nichts ist so klein Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer. Ein Leib ist der Gottheit viel zu weit und könnten viel tausend Gottheit drinnen sein. Wiederum auch viel zu eng, so daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann.

sein, warum soll er, der im Himmel ist, nicht auch können auf Erden sein? [26]) Freilich wir sind jetzt im Himmel nur geistig; aber wenn wir einst auch leiblich da sein werden, so wird uns der Himmel nicht fesseln, so nicht Gott es will; wir werden die Kraft haben in Anderem und an andern Orten zu sein ohne Hinderniß, so wie Christus durch die verschlossenen Thüren ging. [27]) Nun aber ist Christus nicht blos wie andere Heilige; sondern er ist Gott und Mensch und seine zwei Naturen können nicht zertrennt werden durch irgend eine Macht ausser ihm, auch nicht durch den Raum. Gesetzt also auch, Gott erfüllete den unendlichen Raum local, so könnte doch dadurch seine Menschheit nirgends von ihm geschieden sein noch er von ihr, denn sonst wären die beiden Naturen an diesem Orte, der die Schranke der Menschheit wäre, von seiner (aussermenschlichen) Gottheit geschieden, während wo irgend Christus ist, er auch als Mensch sein muß, denn er ist eine einige, unzertrennte Person. [28]) Nun ist aber seine Gottheit nicht einmal local allgegenwärtig; [29]) folglich muß man das auch nicht behaupten von seiner Menschheit. Wohl aber muß er die übernatürliche und göttliche Art der Gegenwart (repletiva) auch nach seiner Menschheit haben. [30]) Das folgt ihm

---

[26]) l. c. §. 180. Hier berührt sich Luther mit Calvin. Wir können geistig im Himmel sein schon jetzt, wo Christus ist. §. 301. 304—306. s. o. S. 613.

[27]) Er nennt diese praesentia nach den Scholastikern (bes. Okkam) die definitiva welche bereits hoch über der pr. localis circumscriptiva ist, vgl. S. 1186. §. 135. Ist etwas definitive an einem Ort, so ist es da, ohne nach dem Raum des Ortes darin es ist abgemessen werden zu können; so könne er im Sacrament sein. Das unklare Wort scheint sich auf die Willensbestimmung zu beziehen an einem Orte gegenwärtig zu sein. Luther nennt sie auch die unbegreifliche geistliche Weise §. 155. Er behauptet auch Christus habe zugleich die locale sichtbare Gegenwart und die definitiva haben können; das sei bei dem ersten Abendmahl der Fall gewesen. §. 137.

[28]) l. c. S. 1190. §. 142 ff.

[29]) l. c. §. 180. 288.

[30]) l. c. §. 142 ff. Nach dieser dritten göttlichen, heimlichen Weise sind

daraus weil sonst Christus zertrennt würde. Ja die Einheit seiner Person könne nicht bestehen, wenn nicht der Gottheit alles was der Menschheit widerfähret, gegeben werde und umgekehrt. Nicht zwar die Gottheit leide, aber doch die ganze Person daran die leidentliche Menschheit ein Theil ist, und ebenso sei die ganze Person allgegenwärtig. [31]) Die Allöosis wolle Realitäten in bloße Redefiguren verwandeln, die Uebertragung von Prädikaten von einer Natur auf die andre zu einer blos nominellen machen, aber damit werde die Einheit der Person Christi aufgelöst. Denn stehe diese fest, so müsse, da die Person Alles thue und leide, — obgleich bald durch die eine bald durch die andre Natur — Alles was von der Person gelte auch den beiden Naturen zugeeignet werden. [32]) Man sage mit Recht, des Königs Sohn ist wund, wenn auch nur ein Fuß leidet; oder Salomo ist weise, obschon nur seine Seele weise ist. Der ganzen Person

---

repletive ihm alle Kreaturen gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger, denn nach der andern Weise. Da rühren, messen und begreifen ihn nicht blos die andern Kreaturen nicht sondern vielmehr er hat sie vor sich gegenwärtig, misset und begreifet sie. Denn du mußt diß Wesen Christi, so er mit Gott eine Person ist, gar weit außer den Kreaturen setzen, so weit als Gott draußen ist, wiederum so nahe und tief in alle Kreaturen setzen, als Gott drinnen ist.

[31]) l. c. §. 115—133. S. 1175 ff.

[32]) §. 122 ff. Wenn es heiße: mußte nicht Christus leiden, so gaukle Zwingli: Christus stehe für menschliche Natur. Aber Christus sei die ganze einige Person; Leiden und Leben seien auch dem Sohne Gottes zuzueignen, sonst wäre Christus hinfort uns nicht mehr mit seinem Leiden und Leben als ein anderer schlechter Heiliger. (Das wäre die Consequenz, die aber Zwingli selbst nicht will; s. o.) Ob nun hie die alte Wettermacherin Frau Vernunft der Allöosis Großmutter sagen würde: Ja die Gottheit kann nicht leiden, sollt du antworten: Das ist wahr; aber dennoch weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift um solcher persönlicher Einigkeit willen auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfährt und umgekehrt. Und ist auch also in der Wahrheit. — Denn obwohl die Gottheit das eine Stück (daß ich so rede) nicht leidet, so leidet dennoch die Person, welche Gott ist, am andern Stücke, als an der Menschheit.

gehöre zu was einem Theil widerfahre. Eine Synekdoche will Luther zulassen, wornach z. B. das Ganze für den Theil gesetzt werde („Christus ist gestorben," nach der Menschheit nemlich) wie schon die alten Lehrer annahmen; [33]) aber so, daß er behauptet, durch die Einheit der Person hindurch komme auch jedem Theil real zu was dem Ganzen oder einem Theil zukömmt. Denn in der Person sind ja alle Theile zusammen, sie ists die Alles thut und der alle Werke und alle Leiden zugeeignet werden (vgl. §. 354 und 127.)

Die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus ist inniger als die Einheit zwischen Leib und Seele; keine Kreatur kann sie trennen; nirgend kann der Sohn sein, da er nicht Mensch wäre (§. 172). Wiederum da Christi Menschheit alleine also mit Gott zusammenhängt, daß sie Eine Person mit der Gottheit ist, so muß sie auch höher über und ausser allen andern Kreaturen sein, doch unter Gott alleine. Sie muß sein da Gott ist; obwohl sie nicht wesentlich kann Gott sein, ist sie doch persönlich Gott (§. 174). Unendlichkeit folge nicht aus Allenthalbenheit der Menschheit; denn die Welt sei nicht unendlich. In anderer Hinsicht muß freilich Luther eine Unendlichkeit der Menschheit Christi zugeben, weil die Gottheit unendlich ist. Aber keinenfalls will er unter der Unendlichkeit Gottes oder der Menschheit eine extensive, locale verstehen. [34])

In dieser Hinsicht gehört noch besonders hieher was er von der Praedicatio identica sagt. [35]) Man lehre in den Schulen, daß praedicatio identica de diversis naturis nicht zuläßig sei d. h. von zwei unterschiedlichen Naturen könne nicht

---

[33]) Zwinglis zweite Art der Allöosis ist eigentlich auch eine Synekdoche, nur ausschließlicher zur nominellen Comm. idd. hingewandt.

[34]) Hieher gehört auch §. 288 S. 1264: Zwingli spinnet, daß Christi Leib müßte so groß sein als Himmel und Erden. — Wir sagen nein dazu; ist doch Gott selbst nicht so groß und weit, der doch allenthalben ist. Vgl. auch Pfaffs Acta S. 203 f. wo Brentz erzählt, Luther habe zu Marburg 1529 u. A. gesagt: die Welt selbst sei ja auch an keinem Ort und doch körperlich.

[35]) l. c. §. 336—357. S. 1287 ff.

gesagt werden, daß sie ein Ding seien (z. B. das Brod sei Leib Christi). Daher sei es gekommen, daß Wiclef gesagt habe: Brod sei da, aber nicht Leib, und die Scholastiker: Leib sei da aber nicht Brod; während sie doch selbst diese Anwendung nicht machen auf Christi Person. Allein das Wahre sei, daß man beides behalte, Brod und Leib, Christi Menschheit und Gottheit, und doch die praedicatio identica anwende, z. B. dieser Mensch ist Gott, Gott ist Mensch. Die Logik lehre recht, daß Brod und Leib, Mensch und Gott zwei unterschiedliche Naturen sind; aber auch die Grammatik habe Recht, wenn sie gleichwohl von beiden die praedicatio identica brauche. Unterschiedlicher zwar als Brod und Leib, weiter von einander und wider einander seien Mensch und Gott und dennoch werden sie Ein Wesen und eine werde die andere genannt. Daran sei nicht die wesentliche Einigkeit (Einerleiheit) der Naturen schuld, denn vielmehr nach den Naturen seien sie unterschieden, aber einerlei Wesen werden sie nach der persönlichen Einigkeit (§. 344). Und wo zwei unterschiedliche Wesen in Ein Wesen kommen, da fasset auch die Grammatik beide in Eine Rede, sofern sie die Einigkeit beider Wesen ansiehet. Und es ist auch in der Wahrheit also, daß solche in Eins zusammenkommende unterschiedliche Naturen ein neu einig Wesen kriegen, durch ihre Zusammenfügung ein ganz neu Wesen werden und ihren Unterschied verlieren, soweit es diß neu einig Wesen betrifft (§. 353 f. 357).

Diese Praedicatio identica die sich auf Alles, Thun und Leiden, Eigenschaften und Naturen ausdehnen, den bleibenden Unterschied der Naturen nicht ausschließen, aber doch auch beide als ein Wesen mit Recht bezeichnen soll, ist in diesem Stadium Luthers charakteristischer Terminus technicus, und dessen Gebrauch ist seine eigene That, mit seinem christologischen Grundgedanken innigst zusammenhängend. Das Wort Communicatio idiomatum findet sich hier noch nicht, wohl aber mehr als dieses Wort besagt. Doch hat Luther hier, wo er mehr gelegentlich Christologisches gibt, Manches von den reicheren Ansätzen die wir oben fanden zurückgestellt, wenn nicht fallen gelassen. Er hat namentlich das innere Wesen der Naturen und ihr Verhältniß zu

einander nicht mehr näher zu dem Zwecke betrachtet, jene innige Einigung die er will anschaulich zu machen, sondern er argumentirt aus der persönlichen Einigkeit, die er als zugestandene voraussetzen kann, für Aussagen über die reale Einigung auch der Naturen, so jedoch daß er die Person nicht als den indifferenten Ichpunkt behandelt, sondern als die schon reale Einheit beider Naturen, als das Resultat realer Einigung, woraus sich dann analytisch die Praedicationes identicae ergeben. [36]) Was noch insbesondere die Allenthalbenheit anlangt, so lenkt in gewisser Hinsicht Luther hier zu einer physischen Nothwendigkeit der Ubiquität der Menschheit Christi über, denn weil er die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl in der persönlichen Einigkeit begründet sieht, vermöge deren die Gottheit nirgend mehr sein kann wo nicht auch die Menschheit ist, und da die Gottheit allenthalben ist, so muß es, meint er, auch mit ihr die Menschheit sein. — Allein ausdrücklich redet er hier nur versuchsweise, sodann sucht er den Vorwurf der Verflüchtigung der Menschheit durch die verschiedenen Arten der Gegenwart zu beseitigen, und behält dem Willen des Gottmenschen vor, jetzt auf die eine jetzt auf die andre Weise präsent zu sein. Durch die göttliche Art, welche er als bleibend, mit der Gottmenschheit selbst gegeben denkt, ist ihm Christus, pneumatisch auch nach seiner Menschheit, der Mittelpunkt des Alls, dem Alles gegenwärtig ist, das er unmittelbar vor sich hat, durchgehen und durchwirken kann, wie die im Leib allgegenwärtige Seele. Diese Grundanschauung hat Luther nie aufgegeben, wenn es gleich wahr ist, daß er auf die Begründung der realen Gegenwart durch Ubiquität nachher nicht wieder

---

[36]) Auch das ist zu bedauern, daß er den realen Unterschied zwischen dem Stand der Erniedrigung und dem der Erhöhung in diesem Streite immer mehr abschwächte, und aus der Identität des Leibes Christi in beiden Ständen fast die Einerleiheit erschließt. Doch vgl. auch hier noch XX, S. 1268 §. 297, wo er von der Subtilichkeit des Leibes Christi der durch die verschlossne Thüre ging redet; das sei dieselbe mit der er auch im Sacramente sei. Aber daß die Wahrheit des Werdens Christi den Praedicationes identicae eine Schranke bringe, was er doch sonst zugab, läßt er sich hier ganz aus dem Sinne kommen.

zurückkam, weder bei der Wittenb. Konkordie, noch selbst in seinem „Kurzen Bekenntniß vom heil. Abendmahl 1544“ (Walch XX, 2195 ff.) wie es auch von ächtem kirchlichem Takte zeugt, daß weder in die Katechismen, noch in die Conf. Aug. noch in die schmalk. Artikel etwas hierüber aufgenommen ist.

Endlich noch ein Wort darüber, daß diese ganze Verhandlung vornehmlich bei Christi Leibe stehen bleibt. Wenn es Luthern so ernstlich um die reale Präsenz des Leibes Christi, gar nicht blos seiner Gottheit, bei uns und im heil. Abendmahl zu thun ist; wenn andererseits auch die Schweizer so ernstlich auf die wahre Menschheit Christi dringen, ja deßhalb vornehmlich Luthern widersprechen, weil sie von seiner realen Präsenz die Verflüchtigung der wahren Menschheit Christi fürchten, so sollte durch Beides dem Doketismus, in welchen die mittelalterliche Christologie zurückgegangen war, und dem in der That auch Christi Fleisch nichts nütze schien, ein Correctiv gebracht werden. Es wiederholt sich hier das Schauspiel das wir in der ersten Periode sahen, wo auch vor Allem die Wahrheit des Leibes Christi festzustellen war. Aber es wiederholt sich auf höherer Stufe; nemlich jetzt fragt es sich zunächst, wie Christus für die Gläubigen ist: ob für das persönliche religiöse Interesse seine reale Menschheit, sein Fleisch eine Bedeutung habe. Luther fühlt, daß wir die Einigung die wir in Christus sehen, von Gott und dem Menschen aber auch von Geist und Natur, verloren hätten, wenn in ihm nicht auch die Verklärung der Natur, ihre Vergeistigung unbeschadet ihrer Realität, das Urbild und das Princip der Verklärung auch der Welt gegeben wäre (z. B. XX, 1055). Die Reformirten bleiben, in demselben Interesse für die wahre Menschheit, vornehmlich bei dem empirisch historischen Bilde Christi stehen. Und so ist es nicht verächtlich, daß die Reformationszeit sich so überwiegend mit der Naturseite an Christus in ihren christolog. Erörterungen beschäftigt, sondern es ist darin der gesunde Trieb wirksam, welcher vor Allem wieder festen Fuß fassen will in dem Realismus des Christenthums, wohl fühlend, daß das Christenthum selbst aufgegeben ist, wenn die eine der beiden Seiten der Person Christi geopfert wird.

Bedürfte es hiefür noch irgend eines Beweises, so läge er

in der großen Rolle, welche die Untersuchungen in der Reformationszeit bei fast allen Hauptpartheien über den Leib Christi spielen.

Während Luther selbst jene reichen christologischen Keime seiner Anfänge später nicht weiter ausgebildet, ja vom Ende der dreißiger Jahre an selbst das Neue was er vertrat in das Gewand der hergebrachten Lehre zu kleiden begonnen hat — nur daß er dabei blieb, der wahre Sinn der Kirchenlehre sei eine reale Communic. idiomatum — erwachte in Melanchthon das Bewußtsein immer klarer, daß auch diesem Dogma wie der Trinitätslehre noch große Bewegungen bevorstehen und daß die hergebrachte scholastische Lehre von der Zweiheit der Naturen nicht befriedigen könne. [37])

Melanchthon hat in den späteren Ausgaben seiner Loci besonders v. Jahr 1543 die Trinitätslehre sowie die Christologie behandelt. [38]) Er braucht für die Trinität das Bild des menschlichen Selbstbewußtseins und Denkens. Unser Denken entwirft ein Bild, aber ein vergängliches, Gott ein unvergängliches, hypostatisches; was er besonders gegen Servede ausführt, der den Logos erst in Christus persönlich werden lasse. Weniger Eigenthümliches enthält seine Christologie. Der Logos verbinde die Naturen zu persönlicher Unio, so daß er persönlich wohne

---

[37]) Er schreibt an Brentz 1533 aus Veranlassung von Servet: *Περὶ τοῦ λόγου, εἰ ἔστιν ὑπόστασις* — non dubito quin paulo post magnae de hac re controversiae exoriturae sint. Etsi autem sunt pleraque quae jure reprehendi possunt *ἐν τοῖς σχολαστικοῖς διδασκάλοις καὶ αὐτῶν πατρὶ, περὶ τῆς διχοτομήσεως τῶν δύο φύσεων ἐν Χριστῷ*, oportet enim statuere filium Dei naturalem humiliatum esse, tamen hoc mihi nequaquam placet, quod Servetus non facit Christum vere naturalem filium *καὶ γνήσιον* Dei, h. e. habentem *σωματικῶς* aliquid substantiae Dei. Der Logos könne nicht blos der denkende Vater oder eine vox transiens sein, er sei aliqua in Christo manens natura. Corp. Reformator. II, 661. In diesem Brief kündigt er auch an, daß er diese Lehren (die er bekanntlich in der ersten Ausgabe s. Hypotyposes oder loci communes nicht zu behandeln für nöthig erachtet hatte) in der neuen Ausgabe berühren werde.

[38]) Vgl. s. Loci Comm. Lips. 1550. mit der Vorrede v. 1543. S. 15—40.

in Christus. Das werde Kol. II, 9. mit σωματικῶς bezeichnet; denn σώματα bedeute den Alten Personen. Christi Leiden sei nach Irenäus trefflichem Ausdruck so zu denken, daß der Logos ruhte, d. h. in Gehorsam sich seiner Kraftäußerung enthielt; und ähnlich erklärt er auch die Stelle Phil. 2, 7 f. Der Logos verhielt sich also, wenn nicht behufs der Annahme der menschlichen Natur, doch behufs der Knechtsgestalt ἡσυχάζων. Von den beiden Formeln: das Wort ward Fleisch, und: das Wort hat menschliche Natur angenommen, entspricht die zweite mehr seiner Darstellung. Zwar Christi Anbetung will er festhalten; auch sein Werk nicht blos auf die menschliche Natur bezogen wissen; er will eine Communic. idd., vermöge deren soll gesagt werden können: Gott ist geboren, gekreuzigt, dieser Mensch ist Gott. Aber er will nur eine Uebertragung der Prädikate auf die Person als real gelten lassen, nicht auf die Naturen (in concreto, nicht in abstracto). [39]) Auch schweigt er von den Eigenschaften der Allmacht, Ubiquität [40]) u. s. w. und hebt die wahre Menschheit Christi so hervor, daß er auch einen unschuldigen Gegensatz des Fleisches wider den Geist in Christi Leiden statuirt, übrigens das Hauptgewicht auf Christi stellvertretendes Leiden legt, in welchem er ohne Unwillen in Gehorsam die Schrecken des gerechten Zornes Gottes über uns trug. [41])

Werfen wir zum Schluß unseres Abschnittes noch einen Blick auf den lutherischen und den schweizerischen Typus der Christologie, wie derselbe sich in diesem Stadium herausgestellt hatte, so ist vor allem merkwürdig, daß Zwingli mit den Seinen (Leo Judä, Oecolampad u. s. w.), der sonst eine weit strengere Kritik an dem Ueberlieferten übt, als Luther, in unserem Dogma eine entgegengesetzte Stellung einnimmt. Fragen, wie wir sie Luthers speculativen mit Gemüthstiefe

[39]) S. 35. 36.

[40]) Was er idiomata nennt S. 35. 36. sind opera oder Zustände.

[41]) S. 39. 40. Ob dem Melanchthon Christus eine wesentliche oder nur eine durch die Sünde bedingte Stellung zu uns habe, darüber ist II, 1. S. 438 f. gesprochen.

gepaarten Sinn frühe haben beschäftigen sehen, nehmen Zwinglis praktisch klaren, verständig consequenten Sinn nicht unmittelbar in Anspruch. Die trinitarische und christologische Frage behandelt er nicht mit einem selbständigen Interesse.

Er wirft Luthern Neuerung vor, beruft sich oft für seine Lehre von Christus auf die Väter ja selbst die päpstlichen Doktoren; er läugnet mit Recht, daß die hergebrachte Kirchenlehre die Vereinigung der Naturen so fasse, wie Luther, denn vielmehr lehren die Alten nur einen Gegenwechsel (ἀλλοίωσις) in der Rede, wo man um der Einheit der Person willen uneigentlich die Prädikate der einen Natur auf die andere übertrage: Behauptungen die für die nachchalcedonensische Zeit — wenn gleich nicht für Cyrill, Athanasius u. s. w. ihre Richtigkeit haben. „Wir bleiben steif bei der alten Lehre," sagt er; eine Fortbildung scheint Zwingli nicht nöthig: er hätte ein tieferes Bewußtsein von dem mittelalterlichen Dualismus und von der falschen Exclusivität der Begriffe Gottes und des Menschen haben müssen, um das Berechtigte in der christologischen Tendenz Luthers anzuerkennen. Nach dieser Seite ist Zwingli, der scheinbar in stärkerem Gegensatz gegen den römischen Katholicismus Stehende, doch diesem in Wahrheit näher, und weiß sich in das Neue was sich in Luther regt nicht zu finden.

Gleichwohl wäre es nicht richtig, wenn man in der reformirten Lehre nur die Wiederholung des alten chalcedonensischen Dogma sehen wollte. Ein bloßes Stehenbleiben ist so naturwidrig daß es unmöglich ist auch wo man es will. Schon die Ablehnung einer bis dahin offenen Möglichkeit modificirt den früheren Standpunkt, der diese noch in sich trug: und in dieser Hinsicht ist die reformirte Lehre ein Gegenstück dessen was wir bei Cyrill fanden. Dazu kommt nun aber ferner, daß jene Ablehnung ein sehr bestimmtes immer bewußter hervortretendes Motiv religiös-sittlicher Art hatte. Die Ehrfurcht vor dem heil. Gott und seinem schlechthin unvergleichlichen Wesen wird im reformirten System zur scharfen, antipaganischen Unterscheidung des Göttlichen und des von ihm abhängigen Kreatürlichen, stellt aber auch zugleich das Kreatürliche der Uebermacht des Gött-

lichen gegenüber in gesicherte Existenz nemlich als ein zum Gehorsam gegen Gottes Willen unbedingt Verpflichtetes. [42]) So trifft aber Zwingli, wie später Calvin, mit dem reformatorischen Grundzug zusammen, den auch die lutherische Theologie theilt, die menschliche Natur Christi in keiner Weise der göttlichen zu opfern, sondern sie in ihrer Wahrheit und vollkommenen Wirklichkeit festzuhalten. Aber das Motiv dabei ist ein verschiedenes; der lutherischen Kirche kommt es darauf an in Christus die höchste göttliche Liebesoffenbarung zu sehen, für welche die Menschheit und zwar in ihrer absoluten Wahrheit Zweck, wie Darstellungsmittel der Liebe ist. Denn die Liebe des Gottessohnes ist es, — welche das Menschliche sich zu eigen macht, auch sein Leiden, und das Göttliche zu eigen gibt der Menschheit, damit diese geadelt, und zugleich die wahre das ist vollkommene Menschheit und die Wirklichkeit der Liebe Gottes dargestellt werde. Zwingli dagegen bedarf der wirklichen Menschheit Christi vornemlich behufs seines Todes und erlösenden Gehorsams und als Mittels für seine Ehre. Aber zur Wahrheit, das ist Vollkommenheit, der Menschheit auch Göttliches zu rechnen, oder zur Vollkommenheit göttlicher Liebe auch die Aneignung des Menschlichen, das wäre ihm gleichsam ungerecht, gegen das Grundverhältniß zwischen Kreatur und Schöpfer und gegen Gottes Ehre wie gegen die Gott schuldige Ehrfurcht. Weder der Schöpfer, der Logos, dürfe eingeengt werden in eine begrenzte menschliche Natur, noch die Menschheit Christi ausgeweitet nach dem Maße

---

[42]) Bei Zwingli zwar findet sich noch der Satz: Gottes Wesen und Kraft sei allenthalben, Gottes Wesen sei aller Dinge Wesen (Walch XX, 1489 und ähnlich in s. Schrift „von der ewigen Fürsehung." vgl. Luther XI, 228 ff.) Aber schon er legt auf das metaphysische Prädikat der Unendlichkeit ein solches Gewicht, daß ihm das Wesen aller Kreatur nur in der Endlichkeit besteht, womit, der röm. Kirche ähnlich, für einen unvermittelbaren Dualismus der Grund gelegt ist. Schon er ferner hat die Richtung dazu, gegen die paganischen Elemente der mittelalterlichen Theologie und Kirche eine feste unwandelbare Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen durchzuführen. Aber folgerichtiger ist diese noch von Calvin durchgeführt.

der göttlichen. Der Logos sei stets ausserhalb des Fleisches wie in dem Fleisch, die allmächtige Gottheit könne nie gefesselt sein mit ihrer Natur an einen Punkt der Welt, auch nicht an den mit welchem sie persönlich geeinigt sei. Wiederum, die Menschheit wäre nicht mehr Menschheit, wenn sie die Prädikate der göttlichen Unendlichkeit zu eigen hätte. Denn dadurch würden ihre endlichen Prädikate getilgt, ebendamit ihr kreatürliches Wesen. Mit ihrer Grundbestimmung, der Endlichkeit, die sie von Gott unterscheidet, wäre sie selbst aufgehoben. [43])

Für den Nachweis, wie die zwei so unendlich verschiedenen Naturen dennoch Eine Person werden können, hat Zwingli nichts gethan: [44]) er läßt es bei der Kluft des Chalced. Concils. Auch sieht man nicht, wie ihm die Menschheit Christi noch eine präsente Bedeutung für die christliche Frömmigkeit habe, nicht blos eine historische. Dazu hätte er Christi Menschheit höher ausstatten müssen. [45]) Er hütet nur die Prämissen für ein

---

[43]) In der bezeichneten Nuancirung der schweizerischen Frömmigkeit hat ihre metaphysische Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ihren letzten Grund. Es genügt daher noch keineswegs, zu sagen, die fromme Denkweise gehe bei den Schweizern immer auf die absolute Causalität als letzten Grund zurück, wobei Christus kaum eine real vermittelnde Bedeutung bleibe. Denn die letztere will Zwingli, was man auch dagegen vorbringe, entschieden festhalten und auch Zeller (Th. Jhrb. 1853, 2.) hat mich vom Gegentheil nicht überzeugen können. Sodann aber fragt es sich ja gerade noch, warum geht er zur absol. Causalität nur im Gegensatz gegen das Endliche zurück, und wagt nicht, diese auch in dem Endlichen in Christus, zu ergreifen? Die Antwort ist, weil ihm die Ehrfurcht vor Gott eine wirkliche Selbstmittheilung Gottes an das Endliche zu verbieten scheint. Das zieht dann allerlei Schwankungen in seiner Lehre herbei, aber nicht mehr.

[44]) Das geschah erst von Calvin an. Die schon bei Zwingli sich findende Formel, daß der allmächtige Sohn den Menschen trage, sagt nichts Besonderes für Christus aus, und wenn die Meinung ist, die Menschheit subsistire nur im Logos als der persönlichen Macht über sie, so wird sie zum bloßen Instrument, selbstlos.

[45]) Auch hier hat Calvin ihn verbessert, wie seine Abendmahlslehre zeigt.

irdisch menschliches Leben. Luthern ist es vor Allem um die gottmenschliche Lebenseinheit zu thun; nicht blos um wirkliche Menschheit überhaupt, die nicht mit Gott zu vermischen sei, sondern auch um Wirklichkeit der wahren, das heißt für Gott vollkommen empfänglichen, Menschheit, und um Wirklichkeit der wahren das heißt Mensch werden wollenden Liebe Gottes. So ist ihm die eine Natur der andern Ziel. Sie erreichen sich in ihrer Vereinigung, daher hat statt der alten Begriffe und Worte die „neue Sprache“ zu beginnen. Die Menschheit in Christus ist nicht blos die allgemeine empirische Menschheit, — wiewohl auch diese — sondern sie ist neue Menschheit, weil die Gottheit zu ihr gehört. Er fordert also eine Reformation auch des alten Begriffs der Menschheit. Und ebenso verhält es sich mit dem Begriff der Gottheit; denn der Sohn Gottes bleibt ewiglich Mensch, trägt nicht blos einen Menschen, sondern hat das Menschsein als eine Bestimmtheit seiner selbst an sich, zwar vermittelt durch seine Liebesthat, aber die Liebe gehört zu seinem Wesen. Trotz der bleibenden Verschiedenheit beider Naturen hat so jede von beiden eine Seite an sich selbst, vermöge deren die andere zu ihr selbst — wenn sie in ihrer Wahrheit gedacht wird — zu rechnen ist; und in diesem Sinne muß nach Luther für die neue Theologie die Praedicatio identica das Schibboleth in Betreff der beiden, für sich betrachtet entgegengesetzten Naturen werden.

Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Idee der Gottmenschheit selbst in der Christologie Luthers weit energischer und reiner erfaßt sei als von Zwingli. Aber diese Idee, welche zugleich Aneignung alles Menschlichen durch die Gottheit und alles Göttlichen durch die Menschheit in sich schließt, will Luther, — seit dem Abendmahlsstreit — unmittelbar fertig in die Wirklichkeit sich übersetzen lassen, schon mit dem Akte der Unio identisch setzen, während er doch dem Werden sonst hatte seine Stelle lassen wollen. Aber so muß für den historischen Christus der Stand der Erhöhung gleichsam immer simultan mit dem der Erniedrigung da sein, das heißt: jener läßt diesen nicht zur Wirklichkeit kommen. So groß Luthers Interesse besonders

um der Passion willen bleibt, nicht blos in abrupten, einzelnen Fällen, sondern ständig auf Erden die wirkliche Knechtsgestalt zu behaupten, so war das doch nicht mehr zu befriedigen, wenn das menschliche Werden zum Voraus abgeschnitten, ja absorbirt war durch eine Auffassung des Akts der Unio, wornach dieser schon mit der absoluten Idee der Gottmenschheit identisch wäre, zumal nun dieselbe Unio (also auch diese Identität) unauflöslich, unveränderlich durch den ganzen zeitlichen Lebensverlauf hindurchgehen mußte. Ein zusammenhängendes Bild von diesem ließ sich auf solchen Grund nicht mehr auftragen. Ja wir können schon hier sehen, daß da zum voraus nur noch für einen Schein des historischen Lebens Christi in Niedrigkeit und Werden Raum blieb, daß, wenn hiebei stehen geblieben ward, die Wage unwiderstehlich von der Betrachtung der Passion, in der doch die lutherische Kirche wurzelte, zu derjenigen zog, die alles Christologische unter dem Typus der Majestät des Herrn ansieht, und sich so in bedenklicher Weise wieder dem mittelalterlichen Christusbilde nähert.

In dem Processe des zeitlichen Werdens, wenn solches anerkannt wird, darf sich nur die Dialectik der Momente darlegen, die in der Einheit der ewigen Idee des Gottmenschen beschlossen sind. Aber die innere Gliederung dieser Idee fordert eine noch umfassendere Erkenntniß des göttlichen und des menschlichen Wesens, als sie in der Reformation erreicht war. Es ist ein Großes, was Luther im Gegensatz gegen Zwingli und die römische Kirche in Betreff des specifisch christlichen Begriffs von Menschheit und Gottheit, ihrer Zusammengehörigkeit für die Theologie „neuer Sprache“ und Begriffe geleistet hat. Aber weit minder klar und scharf hat er die allgemein menschlichen Lebens- und Entwicklungsgesetze, wie sie Gegenstand der philosophischen Erkenntniß sind, aufgefaßt. Und ähnlich in Beziehung auf den Gottesbegriff. Daß dieser Mangel auch für die Auffassung des Christlichen nicht gleichgültig sein kann, leuchtet Jedem ein, der das innere Verhältniß zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung erwägt. Die Idee des Menschen schließt nicht nur seine Wesensbestimmung für Gott (noch weniger eine blos unmittelbare Einheit mit Gott), sondern auch seine relative

Selbständigkeit wenigstens als Durchgangspunkt der wahren ethischen Einheit ein, was die Reformationszeit noch nicht erkannte. Daß die Einheit mit Gott auch eine durch den ethischen Willen vermittelte und dadurch ächt menschliche sein muß, das ist in der allgemeinen Idee des Menschen begründet, und das ist der letzte Grund, warum auch die Idee der Gottmenschheit selbst fordert, nicht durch Einen Akt absolut verwirklicht zu sein, sondern nur durch eine Dialektik des Werdens hindurch sich zu verwirklichen vermag. Diese zur Wahrheit der Menschheit unerläßliche relative Selbständigkeit des Menschlichen als Durchgangspunkt entzog sich aber dem Blicke beider evangelischen Confessionen in der Reformationszeit, was mit ihrem anfänglichen gemeinsamen absoluten Prädestinatianismus innig zusammenhängt.

Dritter Abschnitt.

Die ausserkirchlichen Bewegungen auf dem christologischen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit.

Nichts kann deutlicher zeigen, auf was die wesentliche Richtung der Reformbewegung im sechszehnten Jahrhundert in Beziehung auf die Christologie ausging und ausgehen mußte, als der Charakter der außerkirchlichen Partheien. Denn nur aus einem ohne äußeren historischen Zusammenhang allverbreiteten Gemeinurtheil des christlichen Sensus communis jener Zeit über die Fehler der hergebrachten Lehre wird man es befriedigend erklären können, daß alle Reformpartheien wie verschieden auch an reformatorischer Kraft, und mochten sie das Christenthum mehr religiös oder mehr religiös-ethisch, oder mehr intellectuell und moralisch auffassen, einerseits auf die Einigung der Naturen statt der herrschenden διχοτόμησις, andererseits auf Emporhebung der Menschheit Christi zu ihrer wahren Bedeutung gerichtet waren. Die reformirte Kirche allein hat sich nur dem letztern Streben angeschlossen, in Beziehung auf den ersteren Punkt aber von dem man nicht sagen kann daß er in der Reformationszeit schon die zureichenden Prämissen fand um zu einem befriedigenden Ausdruck zu gedeihen, mit der römischen Kirche als ein heilsamer retardirender Faktor gewirkt.

Nicht minder aber wird die Schilderung dieser Partheien geeignet sein es zu erklären ja damit zu versöhnen, daß das reformatorische Princip selbst noch nicht durchgreifender die alte Christologie umgestaltet, vielmehr sich, wie wir finden werden, in der luth. Kirche mehr und mehr möglichst in die Form derselben gekleidet und

so streng die Continuität der Entwicklung bewahrt hat, daß zunächst nur eine Christologie kirchlich ward, welche als die Vollendung und der Abschluß der alten auf der ererbten Grundlage dasteht. Und diß um so mehr als diese abschließende Spitze der alten Zeit, über welche nicht mehr konnte hinausgeschritten werden, in mehr als einer Hinsicht der weissagende Anfangspunkt einer neuen Entwicklung ist.

Von den im Folgenden zu besprechenden Partheien, den Schwenckfeldianern, den Anabaptisten, und den Antitrinitariern sind die Ersteren eine Uebertreibung des lutherischen Gedankens von der göttlichen Majestät des einigen Gottmenschen, von dem sie ausgehen; aber mit dem Erfolg, daß sie dadurch unwillkürlich in die Schroffheit des reformirten Gegensatzes zwischen Geist und Natur überschlagen, ja ihn überbieten. Die Anabaptisten gehen aus von dem reformirten Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, die Ueberspannung desselben läßt sie aber über den reformirten Grundgedanken hinaus dem lutherischen von der vollständigen Einheit der Person Christi sich nähern, ja gleichfalls denselben überbieten. Und so stehen beide in der Mitte zwischen den beiden Confessionen. Ihre Fortdauer mahnt beide an noch nicht gelöste Probleme, nöthigt sie aber auch vorerst, sich gegen dieselben und dadurch noch mehr gegen einander abzuschließen, da beide noch nicht als geglückte Unionsgestalten der evangelischen Kirchen gelten können, obschon sie es meinen. Endlich mehr als diese beiden suchen die Antitrinitarier (die nach vielen Versuchen erst im Socinianismus feste Gestalt gewinnen) in allmähliger Ernüchterung auf dem empirischen Boden der Natur und Geschichte festen Fuß zu fassen und sind dadurch dem Abrupten und der übernatürlichen Leiblichkeit Christi bei Schwenckfeld und den Anabaptisten aufs Herbste entgegengesetzt. Sie vertreten, wie niedrig auch sonst ihre Christologie steht, ein berechtigtes natürliches Moment, von dessen voller Anerkennung, wie wir am Schluß des vorigen Abschnittes sahen, die Möglichkeit einer glücklicheren Ausbildung der Christologie abhängt. Denn sie vertreten die Erkenntniß, daß

die menschliche Natur nicht ohne eine relative Selbständigkeit und Freiheit in ihrer Entwicklung gedacht werden kann, wenn der menschlich-ethische Charakter bewahrt bleiben soll, und daß solche relative Selbständigkeit, weit entfernt etwas Gott Fremdes, ihm Widersprechendes zu sein, vielmehr etwas Gottebenbildliches an sich trägt.

Der Geltendmachung dieser beiden zur richtigen Lehre von Christi Menschheit unerläßlichen obwohl nur natürlichen Züge, und nicht blos dem Unglauben hat die socinianische Lehre es zu danken, daß sie successiv auf beide evangelischen Confessionen eine so mächtige Anziehungskraft geübt hat, wie die sogenannte rationalistische Denkweise beweist, und das Concept der göttlichen Regierung der Kirche bedarf keiner Emendation darin, daß sie diese freilich arme Theorie auf eine Zeitlang hat so mächtig werden lassen. Wenn Schwenckfeld und die Anabaptisten für die beiden Confessionen in christologischer Hinsicht mehr nur als Warnungszeichen dastehen, durch welche sie ermahnt werden, sich nicht das Mangelhafte der andern Confession anzueignen, sondern lieber sich in dem was ihre Mitgift ist zu behaupten, so weisen die Socinianer unbewußt in eine fernere Zukunft, auf die natürlichen Prämissen hin, in welchen beide Confessionen einen fehlenden wichtigen Einigungspunkt und allein die Möglichkeit eines freien christologischen Fortschrittes erreichen.

Erstes Kapitel.

Schwenckfeld.

Dieser merkwürdige Mann, der im Anfang mit den Schweizern, ja den Anabaptisten durch seine Lehre von Wort und Sacrament befreundet, aber ebendeßhalb den sächsischen Reformatoren entfremdet war, theilt dennoch in Beziehung auf die Person Christi und die Vereinigung mit ihr im Glauben bei weitem mehr die lutherische Grundanschauung. Das wurde ihm selbst erst allmählig durch einen Streit mit Vadian und Bullinger deutlich, daher er alte Verbindungen zu lösen hatte, ohne für die neuen die er versuchte Vertrauen zu finden (Epist. I, 726). Obwohl aufrichtig fromm und demüthig sah er sich doch von den beiderseitigen Reformatoren verstoßen. Jedoch war daran auch die Eigenthümlichkeit seines Systems schuld, das in sich das Heterogenste vereinigte; und wenn die Reformationszeit den Zusammenhang seiner Ideen nicht erkannte, sondern darin nur eine eigensinnige Anhäufung wunderlichster Idiosyncrasieen sah, so darf das um so weniger befremden, als erst in neuester Zeit mit Erfolg der Versuch gemacht ist, Zusammenhang in seinen Gedanken zu finden. [1])

[1]) Vgl. das schöne Buch: Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation von Erbkam 1848, S. 357—475. Besonders aber hat G. L. Hahn in seiner Commentatio über Schwenckfeldii sententia de Christi persona et opere. Bresl. 1847 das Verdienst, mehrere schwierige Punkte der Christologie Schw. zuerst aufgehellt zu haben. Die früheren Theologen, die sich mit ihm beschäftigen, wie Wigand de Schwenckfeldismo, 1586, haben wie die Polemiker (in deren Werken er einen stehenden Artikel

Um ihn zu verstehen, muß davon ausgegangen werden, daß ihm nicht eine unpersönliche Gnade, nicht Werk, Amt, Verdienst Christi oder irgend etwas Dingliches genügte, sondern daß in seinem frommen Gemüth vor Allem die Person Christi in der Glorie dastand. [2]) Er in seiner göttlichen Einheit und Ganzheit steht vor ihm als der hochgeborene durchläuchtige Mann, Jesus Nazarenus, der zugleich Gott und der regierende Gnadenkönig ist. Diese ungetheilte Einheit der Person, die über alles Kreatürliche erhaben im Menschlichen göttlich, aber auch im Göttlichen menschlich ist, wie sie ihm in seiner religiösen Erfahrung sich darstellte, bildet ihm selbst unbewußt von Anfang an den innersten Trieb in all seiner Thätigkeit. Es ist also Christus der Erhöhete, seine Glorie und Majestät und die mystische Vereinigung mit ihm, was wie bei Luther und A. Osiander, so auch bei ihm den Mittelpunkt des innern Lebens ausmacht. Jedoch genügt ihm A. Osianders Lehre nicht. Denn die justitia essentialis die auch Schwenckfeld will ist ihm erst in Christi Einheit und Ganzheit, nicht aber in der göttlichen Natur Christi für sich gegeben. Christi Leib oder Menschheit sieht er in Osianders Theorie nicht zur wahren Bedeutung gebracht, sondern diese scheint ihm bei Osiander nur das Werkzeug um zu leiden, nur das Vehikel, um nach seiner göttlichen Natur gefaßt werden zu können, aber nicht ein integrirender Theil des Heilsgutes selbst zu sein. Er lehre zwar, im Glauben und im Abendmahl wohne Christus auch nach Fleisch und Blut in uns, aber da nur seine göttliche Natur rechtfertigen soll, so bleibe seine Menschheit müßig. Er sage zwar, unsre Gerechtigkeit könne nicht sein, was Christus vor 1500 Jahren

---

bildet) sich mehr nur an einzelne Sätze von ihm gehalten, die in ihrer abrupten Art widersinnig genug erscheinen. Doch kann auch nicht behauptet werden, daß er sich selbst stets gleich blieb oder daß nicht unlösbare Widersprüche in seinem System liegen.

[2]) Vgl. der erste Theil der christlichen orthodoxischen Bücher und Schriften des edlen theuern von Gott hochbegnadeten und gottseligen Mannes, Caspar Schwenckfeldts v. Haus Ossing, 1563. Sodann s. Epistolar. I, II.

für uns gethan; aber er bedenke die Natur des Glaubens nicht, der mache Alles gegenwärtig, das Künftige und das Vergangene. [3]) Osiander habe keine Erkenntniß von der Einheit Christi; er zertheile die Naturen; dazu habe ihn die verführerische Schullehre von der Communicatio idiomatum gebracht.

Ebendaher mußte er auch gegen die schweizerische Lehre entschieden sich aussprechen. Sie zertrennen Christum, sagt er, sie verläugnen seine Ganzheit, das schmälere aber seine Herrlichkeit und verwüste sein Reich. Man dürfe die Sache nicht so ansehen, als ob jede der beiden Naturen in der Person für sich selbst allein stünde, mit der andern unvereinigt. Sobald eine Natur von der andern in der Betrachtung seines Leidens oder der Herrlichkeit gesondert und eine ohne die andere seorsim das ist unvereinigt angesehen werde (so daß z. B. nur die menschliche leide bei müßiger, ruhender Gottheit, oder nur die göttliche in der Glorie sei und irgendwie das Wort ohne den Menschen) so bleibe das für sich Genommene nicht mehr blos eine Natur, sondern weil es auch für sich und unvereinigt wirke oder leide, werde es Person; und so erhalte man zwei Personen und zwei Söhne. Vielmehr habe Christus ganz in beiden Naturen vereiniget für uns gelitten und ganz nach beiden Naturen mache er uns gerecht und selig. [4])

---

[3]) Vom Worte Gottes, daß kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. Fol. 124. 129. 130.

[4]) Vgl. bes. Schw. Confess. Thl. II, S. 139 ff. 152. (gegen Vadians Antilogia und das Cirkelbüchle): Vadian lehre, Christus sei totus creatura sicut et totus creator, sei auf Erden creatura servilis, die beiden Naturen bleiben ihm longe diversissimae (vgl. S. 153); auch habe nach ihm Christus noch jetzt zwei ungleiche Willen, werde auch einst dem Vater unterworfen (1. Cor. 15). Er schreibe als ob Christus nach seiner Menschheit jetzt gar habe ausgeamptet, seinen Sabbath halte und nicht regiere, sondern das Wort allein, um dessen willen allein auch Christus anzubeten sei. Schwenckfeld dagegen will, es habe Christi Fleisch göttliche Gloria, Kraft und Wesen erhalten, ja es sei Gott geworden nicht blos durch Mittheilung ex Verbi sodalitio, sed etiam propria et naturali a Deo

So sollte man glauben, daß er Luthern zustimmen müsse, der ja auch eine Einigung der Naturen selbst, nicht blos eine Unio personalis im Zwinglischen Sinne wollte, wie besonders seine Lehre vom Stande der Erhöhung zeigt. Denn so wenig Luther ausserhalb Christus Gottheit und Menschheit der Natur nach in Eines setzen will (das nennt Luther in abstracto) so wenig will er doch auch nur in dem Ichpunkt die Naturen sich berühren oder verknüpfen, im Uebrigen aber ausser einander stehen lassen. Wenn selbst Melanchthon hiemit sich begnügt, so will dagegen Luther, daß nicht blos in concreto personae sondern auch in concreto naturarum eine Einigung vor sich gehe. Diese Menschheit, die in Christo und die Gottheit wie sie in dem Sohne Gottes ist, treten in eine Unio, so zu sagen auch abgesehen von der Unio im Ichpunkt. [5]) Gleichwohl war Schwenckfeld auch mit Luther nicht zufrieden. Die beiden Naturen findet er durch die seit 1538 von Luther adoptirte „Mittheilung der Eigenschaften" noch nicht genug innerlich verbunden, weil das Wesen beider doch auch so noch eine unübersteigliche Scheidewand bilde. Die Communic. idd. sei nur eine feinere Zertrennung Christi, und es sei nicht deutlich wie eine von Gott wesentlich verschiedene Natur göttliche Eigenschaften annehmen könne. [6])

Patre gloria, die Jesus conceptione ex Sp. S. generatione et renovatione, maxime vero per Primogenituram ex mortuis Clarificatione et unctione plenissima accepit.

[5]) Daher der spätere Streit zwischen „Abstrakten" und „Conkreten" wie er besonders in Königsberg entbrannte, so zu verstehen ist, daß die „Abstrakten" Luthers Meinung treu sind; obschon Luther die Unio eine Unio in concreto zu nennen gewohnt war. Die „Abstrakten" wären aber genauer „Conkrete" in Betreff der Naturen, auch abgesehen (abstrahendo) von der Person, zu nennen gewesen. (s. u.)

[6]) Epistolar. II, 644 f. Christliche orthodox. BB. I, 307 ff. (s. Confession) Apologia u. s. w. Bl. 63. Er zeigt, wie anfangs auch Luther eine Gottwerdung der Menschheit gelehrt, ebenso Melanchthon und Brentz; und beschwert sich, daß jetzt die Lutheraner an ihm tadeln was sie selbst Anfangs gelehrt und in

So könnte man denken, daß er jenen von Italien her verbreiteten pantheistischen Ansichten geneigt sei, welche die Einheit der Person Christi dadurch zu gewinnen suchten, daß sie die menschliche Natur überhaupt, daher besonders auch in Christus, als wesensgleich mit Gott, ja als göttlich ansahen. Allein von diesen ist sein frommes christliches Gemüth noch mehr abgewandt. Er bezeichnet das als eine Gotteslästerung, als eine Vermischung von Natur und Gnade, als pelagianisch. Schwenckfeld erkennt wohl die wesentliche Einwohnung Gottes im Menschen als zur Idee desselben gehörig an; aber diese Idee ist nach ihm nicht unmittelbar verwirklicht, auch nicht in Adam vor dem Fall; noch weniger ist sie in den Menschen, wie sie jetzt sind, real. Im Gegentheil hat er einen so strengen Begriff von der Erbsünde, daß er auch die Substanz des Menschen als bös setzt und den Flacius Illyricus einen Pelagianer nennt, weil derselbe den Menschen nur für so verdorben halte, daß ihm noch durch eine Kreatur, Predigt oder heil. Schrift, statt allein durch den Schöpfer geholfen werden könne. [7]) Aus dieser seiner Auffassung der ersten adamitischen Natur, wie positiv aus jener Grundanschauung von Christi Einheit und Ganzheit in einer über alles Endliche und Kreatürliche erhabenen Glorie ergab sich ihm vielmehr folgender Versuch, eine noch innigere Einheit der Naturen in Christus, als Luther, zu gewinnen, ohne doch in die pantheistische Einerleiheit des Göttlichen und Menschlichen zu verfallen. [8])

---

die sophistische Lehre von der Commun. idd. fallen; Christus jetzt nach seiner Menschheit eine Creatur nennen, was nach Badians Antilogia gegen Schwenckfeld der Ulmer Frecht bei den Theologen zu Schmalkalden wider ihn durchgesetzt habe (ohne Luther); daß Bugenhagen und Coccius bereits auf einen Adoptivsohn kommen, weil sie nicht mehr wie Luther Anfangs im ganzen Christus den natürlichen Sohn Gottes bekennen wollen. Vergl. I, 91., ferner Collatio Ph. Melanthonis und C. Schwenckfelds. — Seb. Coccii entdeckte Irrthümer.

[7]) Hypothesis das ist kurzer Begriff und Inhalt von den alten Irrthumben (wider N. Gallus und Flacius).

[8]) Gegen Seb. Franck s. Epistolar. I, 178 ff. 289—295. Gegen

Christus hatte zwar, wiederholt er unermüdet, ein wahrhaft menschliches Fleisch und behält es; vom Eutychianismus weiß er sich frei. Aber willkürlich ja unrichtig sei es, menschlich nur das zu nennen, was ein Leib von Ursprung und Art unseres Leibes ist. Auch der Wiedergeborene sei Mensch, ja erst ein wahrer Mensch, während im ersten Adam die Schöpfung des Menschen nur erst typisch, wie im Schattenriß begonnen war: im Wiedergeborenen aber sei dem Keime nach ein göttlich Wesen, ein verklärter Leib, wie die wesentliche Heiligung. [9]) Beides habe der Wiedergeborene aber nicht dadurch, daß er geschaffen, sondern dadurch, daß er aus Gott gezeuget sei. Es sei zu unterscheiden zwischen Schaffen und Zeugen. Das Schaffen sei nur eine Aeußerung der göttlichen Macht, nicht Mittheilung des göttlichen Wesens; sondern was Kreatur ist, habe Gott ausser sich und sei selbst ausserhalb Gottes daher ihm fremd und widersprechend. [10]) Dagegen das Zeugen, wenn

---

Servet vgl. C. Schwenckfelds Kurtze gründliche Verantwortung Bl. 16. 17. vom Ursprung des Fleisches Christi. Seine eigene Lehre, die Anfangs den Unterschied der beiden Stände noch nicht ausgebildet hatte, ist besonders in seiner Confession III. Theile in den christlichen orthodox. BB. I, 91—319. (Vergl. Ein schöner Sendbrieff S. 510 ff. das Summarium von zweierlei Stand u. s. w.) dargelegt. Jedoch wiederholt er sich in allen Schriften.

[9]) Von der Sünd und Gnad, Adam und Christo. Christliche orthodox. BB. I, 460. Vom Ursprung des Fleisches Christi XI. Die heilige Schrift unterscheide zweierlei Fleisch im Menschen, erstens das Fleisch der Sünden, das wir von Adam her alle haben und in welchem die Sünde nach Schwenckfeld nicht blos als Accidens ist, und ein Fleisch das wohl in Gleichheit mit diesem, aber ein Fleisch der Verheißung, Gnaden, Gerechtigkeit ist. Jenes ist erschaffen und vererbet sich natürlich; dieses hat seinen Ursprung aus Gott und ist doch menschlich.

[10]) Vom ewigen Wesen Gottes, s. Christliche orthodox. BB. I, 551. 560. „Alle Kreaturen haben aus der Schöpfung (ex nihilo) ein Wesen von Gott auswendig Gott und seinem selbs Wesen, welches aber nicht bestehet ohne Gott, sondern von Gotte wird erhalten. Das ist die Gegenwärtigkeit der Macht, Krafft und

gleich in der Zeit geschehend und nicht ewig wie die Zeugung des Sohnes, sei eine Offenbarung seiner Liebe und Gnade, eine Mittheilung des Wesens; der Gezeugte sei aus Gott, und zwar nicht blos nach dem Geiste sondern in der Einheit und dem Mittelpunkt seines Wesens. Christus habe seinen Leib nicht aus dieser kreatürlichen Welt, der adamitischen Natur empfangen können. Da wäre er wenn nicht mit Sünde befleckt, doch als Kreatur nothwendig außerhalb Gottes und seines Wesens; da könnte weder Gott mit ihm jene absolute Einigung eingehen, die zum christlichen Glauben gehöre, noch könnte in ihm die Kraft sein, den Saamen des geistleiblichen Wesens aus Gott, oder den wahren Menschen in uns zu pflanzen. Es ist ihm daher gewiß, daß Christus, der von Natur das sein mußte, was der Wiedergeborene durch Gnade, auch nach seiner Menschheit aus Gott gezeuget, und nach beiden Naturen Gottes Filius naturalis ist. Daher will er nicht dulden, daß man Christus eine Kreatur nenne, nicht einmal nach seiner Menschheit.[11]) Durch die Kreatürlichkeit Christi nach einer Seite seines Wesens würde ihm die Einheit des Bildes Christi gänzlich zerstört.[12])

Durch diese Lösung des Problems, sollte man nun glauben, falle er desto gewisser jener Christologie der Anabaptisten schon vor Menno anheim, welche mit ihrer Lehre vom himmlischen Fleische Christi dessen Zusammenhang mit der adamitischen Menschheit zerreissen, wie denn auch in der That bei beiden ein dualisti-

---

Gewalt Gottes." Die Gegenwärtigkeit der Gnaden ist die Gegenwärtigkeit des hl. Geistes, Lebens, Wesens und Reiches Gottes. Epistol. I, 634.: die Kreaturen sind also geschaffen, daß sie auswendig dem göttlichen Wesen stehen sollen; der Gläubige kömmt darein, in welchem auch Gott wesentlich und natürlich wonet. Creaturae sunt omnes extra deum creatorem, i. e. non participant naturam creatoris.

[11]) Confess. S. 306 ff. und unendlich oft passim.

[12]) Adam vor dem Fall steht ihm in Gnaden und Reinheit da, aber als Creatur, ohne Antheil an Gottes Wesen oder Sohnschaft. Eine Lästerung wie ein Absurdum scheint ihm daher, daß Gottes Sohn mit einer Creatur soll Eine Person sein. Vgl. Collatio Phil. Melanthonis etc.

sches Motiv mitwirkt. [13]) Allein er verwahrt sich aufs Entschiedenste gegen die Lehre des Melchior Hoffmann u. A., weil sie die Maria nicht die würkliche Mutter Christi sein lassen, auch nur ein Scheinleiden solchen himmlischen Körpers übrig behalten können. [14]) Ebenso gegen Corvinus. [15])

Aber wie bringt er Beides zusammen, daß Christi Leib aus Gottes Wesen und doch auch aus Maria, ja aus ihrer Substanz sei? Durch seine Lehre von der geistlich leiblichen Bedeutung des Glaubens. [16]) Durch den Glauben ist Maria aus Gott geboren, und hat sie eine Substanz aus Gott, welche nicht geschaffen, nicht außer Gott, sondern gezeugt und göttlichen Wesens ist. Aus dieser Substanz der Maria nun, nicht aber nur aus ihrem

---

[13]) Epistolar. II, 163.

[14]) Ueber Melch. Hofmann s. z. B. Christliche orthodox. BB. I, 426. Epistolar. II, 163. I, 100. 291 f. 404 f. 606 f.

[15]) Ueber Corvinus vgl. Epistolar. I, S. 580—630, 78ter Sendbrief. Derselbe nahm an, das Wort sei „zu Fleisch geworden," habe sich verwandelt in die Menschheit und so sei in Christus nur Eine Natur, nicht, wie Schwenckfeld beharrlich wollte, zwei. Maria habe das zu Fleisch gewordene Wort geboren, aber nicht in dem Sinne empfangen, daß sie etwas von ihrem Wesen dazu gegeben hätte.

[16]) Christlich. orthodox. BB. I, 427. Der Glaube ist ihm wie Luthern etwas Substantielles, nicht blos eine Beschaffenheit nicht blos motus creatus, sondern Selbstmittheilung Gottes; des Glaubens Substanz nicht etwas Kreatürliches, sondern Göttliches. Gott der Vater habe nicht blos das Amt der Schöpfung sondern auch der generatio; er sei wahrer Vater für die aus ihm Gebornen; durch seinen erstgebornen natürlichen Sohn Christus setze sich die incarnatio fort. Epistol. I, 590 ff. Christlich. orthodox. BB. I, 145: „Der Glaub ist ein Hypostasis, Wesen oder Selbstand, ein himmlischer Glantz der da kömmpt aus dem Wesen Gottes; er ist ein Strön der Sonnen, so in die Ewigkeit leuchtet, darin alles Zukünftige gegenwertig gesehen wirt." Erst N. Gallus stellte gegen Osiander auf: die Gerechtigkeit der Christen sei nicht Substantia sondern Qualitas; vgl. Schwenckfeld Hypothes. im Anfang. Vom Worte Gottes. Ableinung und Verantwortung der 9 Calumnien.

adamitischen Wesen (das nur dem Tode anheimfallen kann) ist Christus empfangen und geboren. Deßhalb heißt es von ihm „empfangen aus dem heil. Geist.“

Mit dieser edlen, göttlichen Substanz aus Maria nun konnte der Sohn Gottes jene vollkommene Einigung eingehen, so daß der erhöhete Herr in seiner Ganzheit vergottet, ja in die Trinität gerückt werden konnte. Gleichwohl ist auch so Christus stets Mensch: „die Menschheit wird nie ausgetilgt.“ Auch der Wiedergeborne ist ja Mensch, obwohl aus Gottes Wesen gezeugt; das Theilhaftwerden der göttlichen Natur ist nicht wider den Begriff der Menschheit; im Gegentheil wäre nach der ewigen Idee Gottes von der Menschheit Das wider ihren Begriff, wenn es bei dem ersten Adam bliebe, wenn nicht die menschliche Natur in Christus zuerst, und durch ihn in uns ihres Zieles theilhaft würde. [17]) Wenn, fährt er fort, auch das zum Wesen des Menschen gehöre, daß, nachdem das Geschlecht da ist, Alles was Mensch heißen darf irgendwie aus dem vorhandenen Geschlecht abstammen muß, so sei auch dieses durch seine Abstammung aus dem Glauben der Maria und dadurch aus dem heil. Geiste gegeben. Auch fehlen Christo nicht die wesentlichen Theile jedes Menschen, Leib und Seele; und endlich gibt er sich besondere Mühe, auch ein wahres Werden in Christus nachzuweisen, obschon von Anfang an die Einigkeit seiner Menschheit und Gottheit so innig gewesen ist, daß ungetheilt Alles beiden gemeinsam war. [18]) Hier könnte nun der Punkt einzutreten scheinen,

---

[17]) Confess. Theil III, S. 225 ff.

[18]) Christl. orthodox. BB. I, 511—523. Es sind im Anfang zwei Naturen (die er auch verschiedene Substanzen nennt) durch welche eine Ungleichheit in Christus gesetzt wird mit dem ewigen Sohn, der von der erniedrigten Menschheit nicht umschlossen, sondern unverändert über Zeit und Raum im Himmel ist. Seit der Auferstehung, die er als eine neue Geburt bezeichnet, ward nach momentaner Lösung der Einheit das Vergängliche überwunden und ausgeschieden, die Ungleichheit ausgeglichen, so daß die Menschheit Christi obwohl nie ausgelöscht doch auch nicht weniger sei, habe, wirke als die Gottheit, über Raum und Zeit wie sie erhoben, ja in die Dreieinigkeit selbst hineingerückt. Eben-

wo er um der Unio personae und naturarum willen die Ubiquität, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. auch in die Menschheit Christi hereinzunehmen und dadurch die Wahrheit menschlicher Entwicklung zu zerstören genöthigt sei. Allein er hilft durch eine tiefere Unterscheidung der zwei Stände Christi. [19]) Er

---

daf. I, 228 ff. Die Gegner achten nicht „auf das Gewächs dieses Menschen in Gott, wodurch doch allein er bereitet ward, den heil. Geist zu geben allem Fleisch." Ferner sein Sendschreiben über Corvin und das Schreiben an Bader. Epistolar. I, 580 ff. and 630 ff. Gr. Confess. l. c. S. 143.

[19]) Confess. S. 181—205. Besonders S. 187. 188. Vgl. Epistol. I, 527 ff. 572. 724. Seine Gegner, sagt er, besonders Badian wollen die Exinanitio unterdrucken und sie wie Christi Leiden nur auf die Menschheit beziehen. Aber es seien alle Aussagen des N. T. auf die ganze Person, nicht blos auf eine Natur zu beziehen. Das Wort „der Vater ist größer als ich" gelte nicht blos von Christi Menschheit, sondern vom ganzen Christus, aber im Stand der Erniedrigung. Confess. S. 180. 181. Denn wiewohl Christus der ewige mitallmächtige Sohn Gottes seinem Vater nach seinem göttlichen Wesen und Natur allewege gleich ist, so hat er sich doch selbst zur Zeit entäußert und ins Leiden begeben. Jedoch sei die Entleerung nicht ein Nimmerhaben, sondern ein Nichtbrauchen, und daher in knechtischer Gestalt erfunden Werden, wie Hilarius lehre auf den er sich gerne beruft. Er ist nie aus der Schooß seines Vaters kommen, obwohl er Mensch ward, seine göttliche Natur ist nicht geschwächt, geringert, verändert, er ist im Fleisch nicht umschrieben noch beschlossen worden, sondern auf Erden im Himmel blieben über Zeit und Statt. S. 189: Christus, sprich ich, das göttliche Liecht und Wort seines Vattern, ist die himmlische ewig bleibende Sonne, welche für Gott auch in der Zeit seines Leidens und Erniedrigung überall geschienen. Aber in Judea war sie mit einer Wolke des Fleisches überzogen, auf daß sie alles Fleisches Finsternuß möcht hinwegnehmen und ihr Licht in uns zu ewiger Erleuchtung möcht scheinen. Und ist eben der, so im Himmel blieben und auch auf Erden Mensch war, derselbige einige Sohn Gottes, Christus. Vgl. I, 511—523. S. 194: Fiele die exinanitio nur auf die menschliche Natur, so hätte ein Mensch den Handel unserer Erlösung können ausrichten. In dem Brief wider Corvinus an die Augsburger sagt er, auch Diejenigen unterdrücken die Exinanitio und machen Christi Leiden wie die zwei Stände unmöglich, die bald

gibt der Exinanitio des Sohnes Gottes eine Wendung, wornach ihm für wirkliches Wachsthum an vollkommener Einheit der Gottheit und Menschheit eine Stelle bleibt. Der Sohn Gottes hat seine göttliche Natur, die zugleich die des Vaters und des heil. Geistes ist, nicht mit sich alsbald in die Menschheit hinein gebracht, sondern er hat sie zwar im Himmel „für Gott" behalten, aber nicht bald gebrauchet, so daß actuell zunächst nur seine Person ist Mensch geworden (Epist. I, 181.) Es war die göttliche Natur die das Wort vom Vater hat, zwar nicht geschieden von der Natur, die er von der Mutter hatte; das Wort hat jene vom Himmel gebracht und das Fleisch war darin. Aber das Fleisch selbst besaß sie noch nicht actuell, und das Wort war Anfangs nicht in all seiner Actualität zusammen mit dem Fleisch; sonst wäre die Menschheit Christi Schein geworden. Es hätte sonst während des irdischen Werdens Christi die göttliche Natur des Sohnes und die erst wachsende Menschheit Christi sich nicht zur Einheit eines gottmenschlichen Lebens decken und ausgleichen können. Aber indem der Eine Christus sich entwickelte, wuchs er immer mehr in jene göttliche Natur des Sohnes hinein; sie ward obwohl nur durch Empfangen sein eigen; und am Ende des Processes war zugleich die Exinanitio für den Sohn aufgehoben, der im Verlauf des heil. Lebens Christi schrittweise mehr und mehr ohne Möglichkeit des Falls — (obwohl Schwenckfeld sonst antiprädestinatianisch die Freiheit betont) — jene Natur wieder an sich nahm, und die Glorifikation der Menschheit durch ihre Erhöhung zur Rechten des Vaters abgeschlossen. Sie bleibt aber ewig Menschheit: denn sie ruht in der Gottheit und die Gottheit ist in sie aufgenommen. [20]) Aber nur die Menschheit wächst, nicht das

---

von Anfang an schon die Menschheit Gott werden lassen. Vgl. besonders auch sein Summarium von zweierlei Stande Ampt und Erkandtnus Christi, und „Ein schöner Sendbrieff vom sälig machenden Erkandtnus Christi und von seinen zweien Naturen" (nach Joh. 1, 14. und Luc. II, 48.) 1558.

[20]) Nicht ganz klar ist, ob Schwenckfeld die Exinanitio auf das ewige Wort selbst bezieht, das seiner Natur, d. i. Fülle sich entkleidet habe, oder ob er den persönlichen Logos an sich schlechthin unverändert, von

Wort (Epist. I, 724.) Das Wort regierte die Welt auch da Jesus am Kreuz verlassen war; jene Entäußerung (Nichtgebrauch seiner Majestät) bezieht sich also blos auf sein Sein in Jesu (Epistol. I, 181).

Das Dargelegte wird zeigen, daß Schwenckfelds Christologie gar nicht die Geringschätzung verdient, die ihr so lange Zeit hindurch zu Theil geworden ist. Ebenso wenig darf sie mit dem Eutychianismus gleichgesetzt werden. Es pulsirt in ihr mächtig das reformatorische Princip nach seiner anthropologischen und soteriologischen Seite hin. Seine Grundtendenz zeigt lutherische Physiognomie, wie denn auch Luther nicht das an ihm tadelt, daß er die Menschheit in Christus nicht will eine bloße Kreatur nennen, oder daß er die Einheit zu stark betone. Sondern Luthers tiefer Blick tadelt an ihm im Gegentheil, daß er den Einen Christus in zwei theilen müsse, indem er

---

der Menschheit aber mehr und mehr angeeignet denkt. Vgl. Anm. 19. Unklar ist ferner, wie er einerseits zwei Naturen bleibend festhalten und doch eine Ausgleichung beider im zweiten Stand annehmen will. (Epistol. I, 580 ff. Confess. 262 f.) Gegen die Unterscheidung von Substanz und Accidens erklärt er sich, sofern göttliche Eigenschaften ohne die göttliche Substanz sollen können mitgetheilt werden (gegen Coccius Bl. 47. 48.), weil die göttlichen Idiomata identisch mit der Substanz seien. Confess. S. 214. Wenn er die Comm. idd. sich aneignet, so meint er damit die substantielle Vergottung, Gleichmachung der göttlichen und menschlichen Natur. Confess. S. 219. 231. Auf Erden war Christi Leib räumlich begrenzt, jetzt ist er über alle Zeit und Statt. Im ersten Stand war weder das Wort beschlossen in Christus, noch das Fleisch überall wo das Wort war. Nun aber ist das Fleisch Gotte durch die Glorification also verähnlicht, eingeleibet und dem Wort vereinbart, daß da keine Ungleichheit beim Esse ubique und sonst allenthalben mehr sein kann; Confess. S. 257. Gottes Rechte sei die ewige Gottheit S. 260. Von Luther unterscheidet er sich durch eine mehr negative und exclusive Stellung der Ubiquität zu Raum und Zeit, und kann daher nicht zugeben, daß Christus in seinem jetzigen zweiten Stand sich z. B. im Wort oder Sacrament alligire an einen sonderlichen Ort: vielmehr ist er schlechtweg erhaben über Statt und Zeit, weil in dieser nur Unvollkommenheit und etwas Abzustoßendes zu sehen sei.

richtig die Consequenzen des Dualismus erschaut, in welchen Schwenckfeld auswich. Bei allem Reden vom Fleisch Christi birgt sein System etwas Naturfeindliches in sich, was ihn bekanntlich auch in seiner Lehre vom Worte Gottes und den Sacramenten geleitet hat. Und wenn er Christus doch auch mit der adamitischen Natur in Verbindung gesetzt hat, so mußte er bei seinen Vordersätzen den Unterschied zwischen den beiden Ständen Christi zu einem so tiefen machen, daß ihm das Irdische an Christus in der Vollendung vernichtet ward und die Identität des Erniedrigten und des Erhöheten nicht bewahrt blieb. Daher wirft ihm auch Luther einen doppelten Christus vor. [21])

[21]) Im kl. Bekenntniß vom hl. Abendmahl und anderwärts.

Zweites Kapitel.

Die Anabaptisten.

Menno Simonis († 1561) geht noch einen Schritt weiter, um die gottmenschliche Einheit Christi zu gewinnen. [1]) Seine strenge Auffassung vom Bösen das durch Adam in unsre Natur kam leitet ihn bei deren Auffindung. Christus könne nicht unsere schuldige, fluchbeladene, sündige Natur angenommen und zu eigen gehabt haben; sonst hätte er uns gar nicht erlösen können. [2]) Er mußte eine reine, göttliche Menschheit, nicht die verderbte adamitische Natur haben, damit er der zweite Adam würde, der für die Sünde Aller sterben und Alle die an ihn glauben in die reine Menschheit wiedergebären könnte. Einer mußte einer andern Wesengattung sein, die zunächst zwar in ihm allein beschlossen war, aber welche die Kraft hatte, die Söhne des ersten Adam

---

[1]) Vgl. Opera Menno Symons, ofte groot Sommarie u. s. w. 1646. Fol. 157 f. 589—602 (gegen Gellius Faber in Emden 1552); Een klare onwederspreeckelycke Bekenntenisse ende Aenwysinghe — dat de geheele (ganze) Christus Jesus, Godt ende Mensche, Mensche ende Godt, Gods eengeboren ende eerstgeboren eynen Sone is niet ghedeylt noch ghestuckt, maer (sondern) een eenig onghedeylt Persoon, Soon ende Christus, Godts Woort in der Tydt (Zeit) Vleesch geworden. Door M. S. (Menno Simonis) ebendas. S. 657—724.

[2]) Willen sy dan seggen, als dat hy van Adams Ongerechticheydt sonde ende vloeck sy vry gheweest, antwoorte ick wederom, so en is hy ook van Adams natürlyck Zaet (Saamen) niet geweest, want Adams Zaet was onreyn sondelyck ende vervloeckt. Daerom en konde niet dan onreyn, sondelyck ende vervloeckt daeraf ghebooren worden. Fol. 686. 704 ff.

zu Söhnen des zweiten zu machen. Diese reine Menschheit des zweiten Adam ist aber nur dadurch möglich und wirklich, daß Gott Mensch ward. Es genügt nicht zu sagen: das ewige Wort habe einen Menschen angenommen. Das würde auf zwei Söhne, zwei Personen führen; da würde das Wort: „der Logos ward Fleisch" verdreht und entleert. Hätte das ewige Wort eine ihm gleichsam gegebene Menschheit angenommen, so wäre das die sündige adamitische gewesen. Da diß nicht darf gesagt werden, so muß die reine Menschheit besseren Ursprungs, nemlich aus dem ewigen Worte selbst und zwar so sein, daß das Wort selbst diese Menschheit ist, die durch das Wort ward. Das könne aber nur so gedacht werden, daß das ewige Wort Gottes selbst, der Schöpfer der Welt, aus Liebe zur Menschheit seine Herrlichkeit und Hoheit aufgab und klein ward um unsertwillen. [3]) Der Sohn Gottes setzte sich um in die Elemente eines Menschen, einen Menschenkeim, der in den durch den heil. Geist zubereiteten Leib der Jungfrau niedergelegt ward (Empfängniß) zu wahrhaft menschlicher Entwicklung, vermöge deren er die abgelegte Hoheit wieder gewann. Diese Annahme widerspreche nicht der göttlichen Unwandelbarkeit; denn unverrücklich

[3]) S. 674. Das ewige Wort habe „hem selven verkleynt ende um onsent wille zyn godlyck behoor, recht en heerlychckheydt eenen tyt lanc te buyten gegaen is. Das „eeuwige glorieuse Woort" sei nicht in seiner ersten Gestalt geblieben „onlydelyck ende onverseert," sondern habe etwas verloren das es von seinem Vater wieder erbat. Es habe seine Klarheit eine Zeit lang uns zu Dienst verlassen und sei „een arm ellendich steiffelyck Mensche gheworden," und den bittern Tod für uns gestorben. Joh. 3, 13. Eph. 4, 9. 10. Phil. 2, 7. Christus sage er sei vom Himmel herniedergekommen; so sei also auch der Mensch Christus ursprünglich nicht von der Erde sondern vom Himmel; er heisse Menschensohn, der auf Erden im Himmel sei, weil seine ewige Gottheit nicht so unversehrt blieb als die Gelehrten sagen. Es wurde Menno oft vorgeworfen, daß er lehre Christus sei aus dem heil. Geist geboren; das lehnt er ab (Fol. 689 f.) aber gibt eine Veränderung zu an der Substanz des Worts, jedoch keine solche wodurch diese Substanz aufgehoben würde. Auch Adam ward aus Erde geschaffen und blieb doch Erde. Fol. 690. 698. 704 f.

bleibe dabei der Vater, sowie Gottes Wille und Rathschluß, wenn auch aus Liebe der ewige Sohn sich leidentlich mache und verwandle in einen wirklichen Menschen. [4]) Ausserdem sei auch die Substanz des Logos in der Knechtsgestalt des Menschen nicht aufgegeben; vielmehr sei nur das erreicht, daß nun dieser Mensch eine wahrhaft heilige ja göttliche Natur habe; denn die Natur des Sohnes Gottes sei seine eigene; und so sei eine vollständige Einheit der Person (und der Naturen) hergestellt. [5])

Die Schrift sage nirgends, das Wort habe einen Menschen angenommen, oder es seien zwei Personen und Söhne von verschiedener Art und Natur Eine Person und Ein Sohn, sondern: das Wort sei Fleisch geworden und Christus sei selbst Gottes Sohn. Das sei nicht gegen Gottes ursprüngliche Ordnung, daß ein Mensch unmittelbar durch Gott werde; das beweise ja der erste Adam. Aber Das wäre gegen die Ordnung Gottes (Genes. 1, 27.), wenn ein Mensch unserer Art anders als von einem Vater und von einer Mutter sollte geboren werden. Der Vater gebe den Saamen: wo das nicht geschehe, da sei auch nicht ein Mensch unserer Art. Die Gelehrten mit ihrer Art die jungfräuliche Geburt zu denken, erreichen also gar nicht, was sie wollen; sie nehmen ein falsches Wunder an, das wider Gottes Ordnung sei. Und was erreichen sie damit? Wenn Christus ein wirkliches Adamskind wäre, so wäre ihm auch die schuld- fluch- und sündenbeladene Natur zuzuschreiben, und er könnte uns nicht erlösen. Und blicke man von hier auf den Sohn Gottes, der ein Adamskind sollte angenommen haben, so wäre ebendamit der Sohn selbst nicht ins Fleisch gekommen; er hätte den Menschen von Maria nur als ein Instrument zum Leiden für uns gebraucht. Sollte aber er selbst leiden und nicht ein Anderer an seiner Statt, so mußte er ins Fleisch kommen, sonst hätte er nicht können leiden; das sei zu klar, als daß man es läugnen könne. [6]) Die gegnerische Ansicht habe einen getheilten Christus,

---

[4]) Fol. 691 ff.
[5]) Fol. 694.
[6]) Fol. 695. 589—600.

die eine Hälfte vom Himmel die andere von der Erde; sie führe auf zwei Personen; denn sie wisse nur ungereimter Weise zu sagen: obschon jeder Mensch eine Person ist, Christus aber ein Mensch war, so sei doch Christus allein keine Person; sie lehre zwei Söhne in Christus, Gottes Sohn ohne Mutter und unleidentlich und des Menschen Sohn ohne Vater aber leidentlich. Nach ihr leide nicht Gottes erstgeborner und eingeborner, eigner Sohn, sondern Marias vaterloser Sohn von Adams todschuldigem sündlichem Fleisch, für uns den Tod. Eine geschaffene Creatur könnte auch ohne Abgötterei nicht angebetet werden. Christus hat freilich Abrahams Saamen angenommen, das heißt die Gläubigen begnadigt; aber hätte das Wort einen wider alle Ordnung der Natur in Maria aus ihrem Fleisch geschaffenen Menschen angenommen, so hätte Er, Christus, (als Mensch) nicht Gott zum wahrhaftigen Vater, noch wäre Maria seine (des Gottessohns) wahrhaftige Mutter; er ist beider Sohn nur, wenn er, der ewige Sohn sich selbst klein gemacht, wenn diesen Maria empfangen und geboren hat wunderbar durch den heil. Geist.[7]) Uebrigens nimmt er keine ewige oder präexistente Menschheit an,[8]) wie auch keine menschliche Seele die nicht vielmehr der erniedrigte Sohn selbst wäre; er redet nur immer von dem reinen und heiligen Fleisch Christi wie er auch unsre Erlösungsbedürftigkeit nur in dem angeerbten sündlichen Fleische sieht. Aber auch das ist nicht abzusehen, wie er eine ewige Gottmenschheit a parte post festhalten will, wenn doch seine Menschheit nichts Anderes als seine Selbsterniedrigung ist, die mit der Erhöhung aufhört. Nach dieser Seite hat seine Lehre große Aehnlichkeit mit den patripassianischen Theorieen der ersten Jahr-

---

[7]) Ob Menno Christum von Maria gar nichts in Mutterleibe annehmen läßt auch nach der Empfängniß, wird aus Fol. 596 f. deutlich, wo er Christus aus Marias Fleisch wachsend denkt. Aber der Anfangs gesetzte Keim selbst ist göttlicher Substanz wie menschlicher Form; diese Form als selbstgegebene ist auch Gestalt des Sohnes Gottes für eine Zeit lang, kräftig genug alles Unreine fern zu halten, das ihm erst durch Adams Sünde in die Natur kam.

[8]) Fol. 717

hunderte, nur daß Menno nicht die Gottheit überhaupt, sondern nur das Wort theopaschitisch behandelt. [9])

Aehnlich wie Menno hatten schon andere Anabaptisten, besonders Melchior Hoffmann gelehrt. [10]) In den wiedertäuferischen Artikeln des Johann von Leyden lautet der zwölfte: Christus hat die menschliche Natur von der Maria nicht angenommen [11]). Aehnlich lehrten die englischen und holländischen

---

[9]) Menno unterscheidet sich hiedurch wesentlich von andern z. B. antitrin. Anabaptisten. Das Leiden des Gottessohnes hat ihm hohe Bedeutung. — Walch Einl. in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der evangelisch-lutherischen Kirche 1736. I, 689. weiß viel von Mennos Wankelmuth zu sagen. Er habe bald eine Menschwerdung Christi bekannt, bald geläugnet, daß Christus seine menschliche Natur von Maria habe. Wir sahen, daß in seiner wirklichen Lehre Beides sich nicht widerspricht. Ferner aber sagt Walch, er habe Christi Leib aus dem Wesen bald des Vaters, bald des heil. Geistes, bald des Wortes durch eine Erschaffung aus Nichts abgeleitet. — Aber in Mennos Schriften, die Walch nicht scheint vor sich gehabt zu haben, ist kein Schwanken; er lehrt, daß das Wort zu einem Menschen geworden sei; beschwert sich aber über ähnliche Mißverständnisse, wie Walch sie aus Schyn anführt, und erklärt, Derartiges nie gesagt zu haben. Vgl. Fol. 689—712.

[10]) S. o. S. 630 f. Vgl. M. Göbel, Geschichte der christl. Lebens I, 180. Wenn G. ebendas. S. 198. Menno in der Lehre alle Originalität abspricht, und namentlich behauptet, seine Christologie habe er von den andern Wiedertäufern angenommen, so vermißt man für das Letztere den Beweis, und das Erstere möchte doch auch zu weit gehen. Mennos frommes Gemüth sucht den für ihn leidenden Gott; das ist nicht die Art der andern Wiedertäufer. Gleichwohl hängt es mit der anabaptistischen schroffen Spannung des Gegensatzes von Gott und Welt, bei Menno von Natur und Gnade zusammen, daß er der Maria keine eigentlichen Mutterrechte an die Substanz Christi gönnt, sie kaum zur Amme oder Ernährerin Christi macht.

[11]) Walch l. c. I, 702. Vgl. Cornelius: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. Münster 1853. S. 445—451. (Die Münsterische Apologie, in der Christi Tod für die Sünde bekannt, aber auch gelehrt wird: Alle die Gottes Wort empfangen, die gebären auch Christum und sind Mütter Christi

Baptisten; theilweise auch ihre Confessionen. [12]) Die Späteren haben davon abgelassen oder wenigstens diese Lehre in den Hintergrund gestellt.

Menno entzweite sich durch seine Lehre von Christus auch mit Männern, die ihm sonst näher befreundet waren. So mit Johann von Lasky und Martin Mycronius. Dieser hatte mit ihm ein Gespräch in Wismar, jener in Emden. Sie vereinigten sich nicht, sondern es entstand ein Schriftenwechsel. [13])

Lasky sagt, er erkenne wohl an, daß Menno Christus als Gott und als Menschen ansehe; aber Gott könne nicht veränderlich und sterblich sein; und wer nicht menschliches Fleisch habe, sei nicht Mensch. Menno erkenne doch an, daß das Wort Geist war; wie es denn unter Veränderung seiner Existenz in Fleisch übergehen könne? Seine Erniedrigung Phil. 2, 7. habe ihm nicht blos die äußere Aehnlichkeit mit den Menschen, die Knechtsgestalt gebracht; sondern μορφὴ sei beidemale in demselben Sinne zu nehmen, es bedeute also μορφὴ δέλε so gewiß speciem ipsam, characterem, wie die μορφὴ θεῦ Gottes reales Wesen bezeichne. Es sei also ein realer Mensch angenommen von dem, der in Gottes Gestalt war. Keineswegs sei mit dieser Knechtsgestalt, die er annahm, auch die Knechtschaft unseres Fleisches unter der Sünde zugestanden. Die exinanitio ist dem Lasky splendoris divini voluntaria dissimulatio, nostraeque servitutis in carne nostra assimulatio. Hätte er per prioris formae

S. 451). Auch eine der wiedertäuferischen Confessionen, die 1618 zu Horn erschienene, lehrt Art. 14. 15. ähnlich mit Menno: Christi Fleisch oder Leichnam sei nicht von Maria noch einer creatürlichen Substanz, sondern allein vom Wort des Lebens, das vom Himmel gekommen war, im Wesen fern von den Sünden geschieden. Spätere wie Schyn Hist. Christianorum, qui — Mennonitae vocantur c. 7. Art. 8. sprechen zweideutig; vgl. Walch l. c. S. 721 f.

[12]) Manche von ihnen sind später Socinianer geworden. Vgl. Walch ebendas.

[13]) S. die obengenannten Schriften Mennos einerseits, andrerseits: Defensio verae semperque in ecclesia receptae doctrinae de Christi domini incarnatione adv. Mennonem Simonis Anabaptistarum doctorem per Joann. a Lasco Poloniae Baronem etc. Bonnae 1545.

desertionem nostram formam angenommen und gänzlich die forma dei niedergelegt, wie könnte er sagen, daß er im Himmel sei auch während er auf Erden mit uns lebte? Dasselbe beweisen seine Wunder und seine Verklärung. Besonders aber stützt er sich auf Hebr. 2, 14 wie dagegen Menno auf Joh. 1, 14. Eigenthümliches gibt Lasky nicht; — aber interessant ist, wie die beiden Schriftstellen, die der assumtio und die der incarnatio günstige, hier zum Ausgangspunkt entgegengesetzter Lehren werden, die gleich wenig befriedigen; denn auch Laskys dissimulatio und assimulatio stellt keine wahre Menschheit her, droht vielmehr die Incarnatio zu einer bloßen Alloiose zu machen. Menno hat das klare Bewußtsein, daß er Luthern näher stehe. [14])

[14]) l. c. Fol. 591. Er führt Luthers Worte an: Hütet Euch, hütet Euch vor der Alloeosi, sie ist des Teufels Larve. Sie richtet zuletzt solch einen Christus zu, nach welchem ich nicht mehr möchte Christ sein, nämlich daß Christus fortan nichts mehr sei noch thue mit seinem Leiden und Leben, als ein anderer Heiliger. Denn sobald ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für uns gelitten hat, so ist mir solcher Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes.

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier.

Melanchthons erste Ausgabe seiner Loci deutet durch ihr Schweigen von der Trinität und der Zweinaturenlehre zwar keineswegs eine Polemik wohl aber eine Gleichgültigkeit gegen die hergebrachte spinöse und scholastische Form dieser Lehren an. Wenn die Loci in ihrer ersten Form ohne Zweifel doch von der Ueberzeugung getragen sind, den Kern des christlichen Glaubens und zwar in reinerer Form als bisher zu enthalten, so kann Melanchthon und Luther die hergebrachte Lehrform von der Trinität und Menschwerdung nicht für das Fundament des christlichen Glaubens angesehen haben, sondern sie müssen, da wir doch andrerseits wissen, daß sie die Trinität selbst wie die Christologie entschieden festhielten, in der Zuversicht gestanden haben, von beiden Dogmen sei das zum Heil Nothwendige implicite in Demjenigen enthalten, was sie als Mittelpunkt des Evangeliums an das Licht stellten. Damit war für eine aus dem Princip der Reformation zu vollziehende Revision und Regenerirung dieser Dogmen Bahn gemacht. Aber obwohl Melanchthon sich später (s. o. S. 613 f.) dem Gefühl dieses Bedürfnisses nicht entziehen konnte, so begnügte er sich doch mit Vereinfachung jener Dogmen, ohne Hand an eine Fortbildung zu legen. Der Beruf dazu sollte auch den Reformatoren fehlen; sie sollten die objektiven Dogmen unbewegt lassen, damit nicht, wenn Alles zugleich in Reform genommen würde, die Ufer von der Bewegung überfluthet würden. Vielmehr sollte die Reform vor Allem — erst in Consolidirung des reformatorischen Princips ihr Regulativ und ihre klaren Zielpunkte gewinnen. Das Todte und Starre,

was das überlieferte Dogma angenommen, war für Diejenigen kaum fühlbar, denen überhaupt in der Freude am Reichthum des neuen religiösen Lebens die Dunkelheiten auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß ein Kleines waren. Und um so leichter ward es ihnen, sich hier der Autorität kirchlicher Tradition zu fügen, als dieselbe, wenn auch in noch nicht genügender Form die ganze göttliche Hoheit Christi sicher stellte, die für die Versühnung und die Rechtfertigung die unerläßliche Voraussetzung und im Heilsglauben verbürgt war. [1])

Einen ganz andern Standpunkt nahmen die Antitrinitarier ein. Entblößt von dem eigenthümlichen sittlich religiösen Princip der Reformation, dagegen dem Intellectuellen oder Moralischen zugewandt, behandeln sie die Reformation einseitig als Aufklärung, Befreiung von allem Aberglauben, und indem sie vom Standpunkte des Humanismus und der Bildung die negativen Folgen des reformatorischen Princips gut hießen, aber des inneren Haltes und Maaßes den dieses Princip in sich trug entbehrten, hielten sie sich gleichwohl für die Vollender der Reformation, während sie in Wahrheit und principiell angesehen in ihrer religiösen, theils magischen, theils pelagianischen Grundanschauung noch auf dem Standpunkt des römischen Princips stehen blieben, so zwar daß sie die nur im evang. Glauben wahrhaft befreite und gebundene Subjektivität gegen die Seiten

---

[1]) Auch Calvin hat um die Zeit des Streites mit Caroli die Nothwendigkeit fortbildender Revision der Trinitätslehre geltend gemacht. Aus diesem Grunde lehnte er die Verpflichtung auf das Athanasianum ab und wollte die Worte persona, Trinitas als Schulausdrücke von der Lehre selbst ablösen. Er war aber dabei so wenig antitrinitarisch gesinnt, daß er eine vollständigere Durchführung der Trinität wünschte. Er erkannte treffend, daß in der hergebrachten Form der Sohn noch nicht die volle Gottheit habe, weil das Seyn a se (aseitas) dem Vater vorbehalten sei, der dadurch ein Uebergewicht erhalte und mit der Monas oder mit dem göttlichen Wesen identificirt werde. Die Antitrinitarier, mit denen er zu kämpfen hatte, setzten an diesem schwachen Punkt des Dogmas gewöhnlich ein und zogen daraus ihre antitrinitarischen Folgerungen.

des kirchlichen Systems kehrten, welche dem Verstand einen Anstoß geben und practisch unfruchtbar scheinen.

Genauer betrachtet sind aber mehrere Strömungen des Antitrinitarismus zu unterscheiden. Erstens die anabaptistische, welche in der ersten Zeit bis gegen 1540 überwog. Dahin gehören Hetzer und Denk, sowie David Joris und Campanus. Zweitens die theosophische Naturphilosophie des Servede mit seiner Schule. Drittens die socinianische Strömung, welche zuletzt fast allein übrig blieb. — Alle sind christologisch darin eins, statt der Zweiheit der Naturen zu einer Einheit derselben hinzustreben oder sie zu lehren; aber das konnte entweder so geschehen, daß eigentlich nur göttliche Natur übrig blieb, die wahre Menschheit aber doketisch geläugnet ward, wie bei den Anabaptisten; oder aber so daß nur menschliche Natur übrig blieb, wie am klarsten bei den Socinianern. Eine Zwischenstufe die sich aber nicht als haltbar erwies war die, welche pantheistisch eine unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen annahm, wie Servede.

1. Die antitrinitarischen Anabaptisten sind zwar von Menno verschieden, aber doch mit Menno von Servede und seiner Schule besonders durch eine ganz entgegengesetzte Stellung zur Natur und Leiblichkeit getrennt, die sie in ihrem Spiritualismus verachten oder negiren, während Servede sie vergöttlicht. Nur hat ihr Spiritualismus nicht die ethische und religiöse Energie Mennos, sondern ist mehr theoretisch und pantheistisch gefärbt.

Denk († 1528) und der von ihm abhängige L. Hetzer († 1529) verwerfen das äußere Wort und Sacrament, ohne Zweifel haben sie auch auf den historischen äußeren Christus kein Gewicht gelegt. Dagegen ist ihnen Alles das innere Wort, das sie zu allen Menschen in wesentliche Beziehung setzen.[2]) Dieses Wort ist hervorgebracht aus dem Wesen Gottes, der Urquell der Kreaturen ist durch den Geist, das heißt seine Kraft. Das Wort ist der Potenz nach die Gesammtheit der Menschenseelen

[2]) Was an die Quäcker erinnert.

welche in die Zeit allmählig hineingeboren durch freien Willen und gute Werke alle selig werden. [3])

David Joris (Georg, um 1536, † 1556) hebt die Hypostase des Sohnes oder Wortes noch bestimmter auf: „das wahre Wort Gottes ist Gott selbst." Er geht von der Subordination zu einer Art von Sabellianismus fort, die an die Pseudoclementinen erinnert und sucht Christus durch seine Theorie von Weltaltern und steigenden Offenbarungen Gottes eine bestimmte Stelle zu geben. „Das Eine göttliche Wesen führet viele Namen unter Einem wahrhaftigen Wesen Christi unsertheilben." Die mancherlei Namen des Einen Gottes, der als sich offenbarender „Christus" heißt, sind mancherlei Aussprüche, Ausflüsse Gottes, der an sich nicht theilbar ist, aber sich in gewissen menschlichen Personen Hütten und Wohnungen zugerichtet hat, durch welche Welttage oder Perioden bezeichnet werden. Diese Perioden sind Stufen, entsprechend dem Leib, der Seele, dem Geist; oder dem Alter des Kindes, Jünglinges, Mannes oder dem Glauben, der Liebe und Hoffnung. Sich selbst sah er als die höchste Stufe an, und scheint sich bald David bald Elia zu nennen. Die Menschen werden erlöst durch innerliches Leiden und Sterben nach dem Vorbild Jesu: da setzt sich die Geburt Christi, der das Herz und die Natur Gottes ist, fort; die Gläubigen sind Christi Mutter indem sie ihn gebären. Er geht in sie ein, und nimmt die Menschheit an, indem sie eingehen in ihn, in den Christus nach dem Geist, durch Buße und Glauben. Das letzte Reich soll nicht gezimmert werden von dem fleischlichen, leichnamlichen Christo, sondern von Christus nach dem Geist; es kommt mit David Joris. [4])

---

[3]) Denks Lehre ergibt einen emanatistischen oder pantheistischen Subordinatianismus, der folgerecht für die Präexistenz der Hypostase des Wortes keine Stelle übrig lassen könnte, obschon er es noch will. Consequent geht daher Adam Pastoris, auch Rud. Martini genannt, um Christi präexistente Hypostase zu behaupten, zur Wesensungleichheit mit Uebereinstimmung des bloßen Willens, also zum Arianismus fort.

[4]) Das fleischliche, antinomistische Ende dieses Spiritualismus und

Der schroffe Gegensatz zur Natur und Leiblichkeit mildert sich schon bei Campanus. Er bildet den Uebergang zu einem wenn auch vorerst noch mystisch gehaltenen Naturalismus.

Campanus meint, eine göttliche Zweiheit der Personen mit der Einheit reimen und durch das Verhältniß der zwei Geschlechter begründen zu können. Nicht der Mensch, sagt er, sondern der eheliche Mensch ist Gottes Gleichniß: in der Ehe sind zwei Personen und Ein Mensch in Einem Wesen. So sind Vater und Sohn Ein Wesen. Und wie aus Adam Eva ward, so ist der Sohn aus des Vaters Wesen und Natur gezeugt, gemacht, geschaffen. Darin ist auch unbeschadet der Wesenseinheit die Subordination des Sohnes begründet. Er nennt ihn Gesandten, Diener, Amtmann Gottes. [5])

Wenn der Anabaptismus, wie die genannten Männer ihn vertreten, von der verunreinigten Mystik, die noch in Trümmern sich bei ihnen findet, ernüchtert, so fällt er christologisch einem pantheistischen Ebjonitismus in die Arme, wie einen solchen Seb. Frank, Theob. Thamer u. A. darstellten. Die Geringschätzung des historischen Christus macht bei diesen der Lehre von dem allgemeinen Christus Bahn, die Gränzlinie zwischen Natur und Gnade wird zu Gunsten einer allgemeinen Göttlichkeit der Menschheit verwischt.

Schon kündigte sich auch ein judaistischer Ebjonitismus in Claudius von Savoyen an, dem Christus blos ein übernatürlich vom heil. Geist erzeugter Mensch ist.

---

seiner frevlerischen Anmaaßung der Göttlichkeit s. bei Trechsel. l. c. S. 53 ff.

[5]) In Gott die Einheit der Geschlechter zu sehen, ist ein alter Fundamentalsatz für gewisse naturphilosophische Systeme. Wir wissen nicht, ob Campanus ihn weiter verfolgt hat. Der Sohn ist ihm ohne Zweifel als Princip der Offenbarung zugleich mit der Endlichkeit und Materie geeint, aber präexistent als göttliche Person, ditheistisch. Den heil. Geist hypostasirt Campanus nicht mehr. Seine Schriften sind: Wider alle Welt nach den Aposteln 1530. Restitution und Besserung göttlicher heil. Schrift 1532. Sebast. Frank begrüßte in ihm einen Geistesverwandten.

2. Wie Schwenckfeld eifert Servede[6]) gegen die hergebrachte Form der Lehre von den zwei Naturen, die er weiter gehend als Schwenckfeld, überhaupt verwirft und das Dogma des Antichrist nennt; wie Schwenckfeld nennt er das Fleisch Christi, seinen Leib und seine Seele consubstantiell mit Gott, aber in einem Sinne, der zwischen der allgemeinen Natur und der Gnade nur verschwimmende Gränzen zuläßt, indem seiner theosophischen Naturphilosophie Alles göttlicher Substanz ist.

Nach der letzten, am meisten von Neoplatonismus tingirten Darstellung seines Systems ist ihm Gott die untheilbare an sich absolut unerkennbare Einheit, welche aber zur Selbstoffenbarung eine wesentliche Tendenz hat. In seinen Offenbarungen ist er auch, aber immer nur nach einer Seite seines Wesens multimode dispositionibus quibusdam, das ist in Selbstbestimmungen zu Offenbarungen, deren es zwei Grundformen gibt, die objektive oder Gott darstellende und die subjektive oder Gott innerlich mittheilende, Wort und Geist. All dieser Gehalt seiner Offenbarung ist ursprünglich in einem ideellen Weltbilde, dem Worte concentrirt, aus welchem Alles nach Art und Ordnung sich ideell ableitet wie aus seiner Wurzel. Aber dieses „Wort" oder Weltbild darf nicht mit dem hypostatischen Logos der Kirche verwechselt werden, sofern es nicht persönlich oder ewig coexistirt neben Gott, sondern Gottes Akt ist, der sich und Gott sichtbar machen kann, eine in Gott als Gedanke Gottes strahlende Lichtgestalt.

Ferner die kirchliche Idee des Logos macht Anspruch darauf, schon Realität zu sein, ja fertige und absolute, während nach ihm erst in der wirklichen Welt des Wortes volle Realität

---

[6]) De Trinit. erroribus L. VII, 1531. Dialogorum de Trin. L. II, 1532. Diese beiden sind überarbeitet aufgenommen in die Sammlung seiner Schriften, die er unter dem Titel Christianismi Restitutio MDLIII. edirte, und welche 5. Bücher und 2 Dial. de Trin. div. enthält. Schlüsselburg Catalog. haeret. L. XI. Vgl. Heberle: M. Servets Trinitätslehre und Christologie Tüb. Zeitschrift 1840, 2. Baur l. c. III, 54—103. und besonders Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier I, 61—150. 1839.

sich absolvirt. Hienach kann das ideelle Wort das aller Dinge Saamen trägt erst real und reale Person (nicht blos Erscheinung) werden in der kosmischen Wirklichkeit. [7]) Es könnte dieses auf ein allgemeines Mensch- oder Personwerden Gottes führen: aber er sucht doch mit der christlichen Offenbarung in Einheit zu bleiben und für Christus eine ganz einzige Stelle vorzubehalten.

In jenem ideellen Weltbilde nemlich ist zwar Alles enthalten, was ist und sein wird; aber doch so, daß das erste Urbild (Archetyp) in der urbildlichen Welt Jesus Christus (dessen Urbild) ist. Er ist die Mitte, der Anfang und das Ziel der Urbilder, deren Verwirklichung mit der Schöpfung beginnt. Das Urbild Christi aber ist Idee seiner als eines real werdenden; der Rathschluß der Menschwerdung ist ewig und nicht erst durch die Sünde bedingt. Der Inhalt dieser ewigen Idee Christi ist das Antlitz der wahren Menschheit, deren Verwirklichung die objektive Erscheinung ist von Gottes Angesicht. Ja das „Fleisch Christi" enthält die ganze Gottheit des Vaters substantiell in sich. Des „Wortes" Inhalt überhaupt ist ihm einerseits Idee des Vaters: der Vater denkt gleichsam sich selbst nach seinem Wesen, oder nothwendig; aber dieses Ideelle oder dieser Gedanke hat zu seinem Inhalt zugleich andererseits die Welt, welche also nichts Anderes als Gottes Selbstverwirklichung ist, allerdings vollzogen nach Servede durch seinen Willen. [8])

Aber wie konnte nun jenes Urbild Christi darin ideell des Vaters ganzes Wesen beschlossen ist real Mensch werden mit

---

[7]) Wiewohl Servede selbst das Wort „persona" sabellianisch für Rolle braucht, daher für die alttestamentlichen Schatten der christlichen Offenbarung, in der erst Gott, das Wesen selbst erschien.

[8]) Man sieht, er will durch Zwischeneinschiebung des ewigen Wortes, das zugleich Gedanke von Gott und der Welt sein soll, ein ewiges von der wirklichen Welt unabhängiges göttliches Sichwissen behaupten; andrerseits die Welt ideell doch in Gottes ewigem Wesen begründen, und nur ihre Wirklichkeit, zu der die Materie gehört, nicht in Gott selbst als solche hineintragen.

Fleisch, Blut, Seele? Das sucht er zu beantworten durch seine Lehre von Christi übernatürlicher Geburt. Um diese zu verstehen, muß man erwägen daß ihm Gott, obwohl ohne Selbstoffenbarung unerkennbar und einfach, doch zugleich ein unendlicher Schooß von Formen und Kräften ist, denen er auch Weltwirklichkeit gibt in Gemäßheit jenes Weltbildes, des Wortes, das ebenso das Natürliche (Licht) wie das Geistige in sich faßt, und aus dem der heil. Geist hervorgeht, in welchem wieder Natürliches (Hauch) und Geistiges geeint ist, aber unter dem Typus des Mittheilens (dispositio communicationis s. o.); Natur und Geist (Sein und Denken) haben also in Gott dem Vater ihre ursprüngliche Einheit. Aus seinem Wesen (durch seinen Willen vermittelt) sind beide, die ebendaher nie ganz von einander losgerissen, sondern dasselbe göttliche Wesen sind, unter verschiedenen Modis. Die Natur ist geworden aus dem Licht aus Gott das im Worte strahlte; durch verschiedene Abwandelungen der formenden Lichtkraft ist Wasser, Luft, Feuer geworden, die den Stoff, das Chaos gestalten, während das die Welt innerlich belebende und begeistende die Weltseele ist, die dispositio Gottes als Geistes, vermittelt durch das Wort.

Wie nun überhaupt Gottes Natur und Geist in der Weltwirklichkeit in Zeit und Raum erscheint (ohne selbst zeitlich zu werden), gemäß jenes ideellen Weltbildes Ordnung und Inhalt: so vollzog sich auch die wunderbare Geburt Dessen, in welchem „das Wort“ in seiner Fülle und Ganzheit, oder „das Angesicht des Vaters“, die dynamische Ganzheit der Substanz Gottes, nicht blos ein Theil, in Weltwirklichkeit treten sollte, so, daß Gott seine Natur und seinen Geist unbeschadet der göttlichen Intensität in Keimform niedersenkte in Maria, damit Christus würde. Eine lichte, wässerige, ätherische Wolke aus Gottes Substanz, die er auch einen himmlischen Thau nennt, überschattete die Jungfrau und ward mit dem erdigen Stoff (dem Saamen und Blut) aus Maria als viertem der Elemente sich verbindend zum Leib des Herrn, der daher göttlicher Natur und Substanz obwohl auch menschlich ist; ebenso ward die Weltseele

in ihm zu einer menschlichen Seele. [9]) So ward ein Mensch gebildet, der nach seiner Substanz, leiblicher und geistiger, Gott ist; für die kirchliche Zweiheit der göttlichen und menschlichen Natur aber bleibt dem Servede weder Stelle noch Bedürfniß. [10]) Dieser Mensch ist auch ohne eine ewige reale Hypostase des Wortes natürlicher Gottessohn; das ewige Wort, das nur erst in Gottes Idee und Potenz präexistirte, hat eine persönliche Existenz in ihm erreicht mittelst seiner menschlichen Begränzung, und Alles, (auch die Leiden), muß ebenso auf Christus als Gott, wie als Menschen bezogen werden. Aber ebenso auch seine Geschöpflichkeit, die mit seiner Gottheit nicht streitet. Er ist aber nicht vollendet von Anfang an, sondern obwohl der Substanz nach Gott, in welchem zugleich ewig die Menschheit präformirt ist, muß er doch die Potenz erst entfalten und verwirklichen, was er auch als Mittheilung eines neuen Geistes beschreibt. So gewinnt Servede Raum für eine menschliche Entwickelung, die erst mit der Auferstehung abschließt und deren Produkt der heil.

[9]) De Trin. div. I, S. 9. Verbum dei instar nubis obumbravit virgini. Egit in ea, ut ros geniturae, instar imbris terram germinare facientis. L. IV. S. 159: Sicut paternum nostrum semen est aqueum, aëreo et igneo spiritu plenum: ita in Christo nubes illa oraculi Dei (das heißt Verbi) velut aquea aërea et ignea, fuit ros naturalis geniturae Christi, nihil in se terreum continens. Das drückt er auch aus: Deitas egit vice seminis. Obwohl jene drei Elemente (welche durch den heil. Geist mit Erde aus Maria sich Christi Leib bilden) nicht wie der männliche Saame in sich selbst mit Erde gemischt, sondern das exemplar substantiale dieser Elemente selbst, ja aus Gottes Substanz sind, so sind sie doch geschaffen. Vgl. Heberle l. c. S. 23. — Christi Seele eingeblasen von Gott enthielt die ganze Weltseele, ja die Gottheit (dynamisch) in sich. Dial. I. S. 231. II. 263—268.

[10]) Das aber will er nicht zugeben, daß Gott ein Mensch ist, das wäre Gottes unwürdig de Trin. I, 14. Gott bleibt in seiner Ewigkeit, diese ist aber so zu denken, daß er ewig das Wort der Menschwerdung spricht, das seiner Zeit sich realisirt. Also nur „das Wort ist Fleisch geworden." Es ist nicht mehr nur was vorher, hat aber auch nichts verloren, sondern es ist dadurch Fleisch geworden, daß Christi Fleisch ein erhöhetes, „Fleisch-Wort" (Caro-Verbum) ward. S. 201. 202. 206 f.

Geist ist, welcher von ihm allein ausgeht und der gleichfalls geistleibliche Art hat. [11])

Da so nach dem Servede Christus wirklich die göttliche Substanz ist, erscheinend in menschlicher Begränzung und Wirklichkeit wie das in der ewigen Weltidee gedacht, und daher in Gottes Wesen begründet ist, welches zu solchem begränzten organisirten Sein als zu einer volleren Realität tendirt: so hat ihm unläugbar Christus eine sehr hohe Stelle. Ferner ist ein speculativer Gedanke darin enthalten, daß er die ewige Zeugung des „Wortes" als des Weltbildes nicht als abgeschlossen, sondern theils als ewig geschehende denkt, theils als eine solche, welche die volle objektive Realität, welche sie nach ihrer Idee haben soll, erst in ihrer Offenbarung oder der zeitlichen Geburt finden kann. Nur ist das Letztere nicht genug motivirt. Einmal weil diese unsre

---

[11]) Auch dem Servede mußte der grobmaterielle Stoff aus Maria Schwierigkeit machen. Er denkt Christi Leib nach der Auferstehung von dem, was Antheil von Maria her war, schlechthin frei de Trin. div. L. V, S. 195. Trechsel I, 105. Dial. II. S. 275 ff. „In resurrectione illud esse creaturae, quod per incarnationem acquisivit, ita ac si esset res accidentalis, omissum est." Christus ist nun zu dem pristinus Verbi status zurückgekehrt, und ist Gott und in Gott wie zuvor. Früher hatte Servede auch die Oeconomie der Trinität aufhören lassen. An diesem Punkte zeigt sich also ein dunkler dualist. Rest, dem auch seine idealisirende Auffassung der Natur nicht gewachsen war, sondern nur auszuweichen vermochte. Man könnte geneigt sein, von hier noch zu der Vermuthung eines bewußten oder unbewußten Dualismus in seinem System fortzugehen, und dafür das starke Gewicht anführen, das er ohne Motive ethischer Art auf das Realwerden des Inhaltes des Wortes legt, welches in der göttlichen Sphäre für sich noch fehle, und doch nur möglich sei mittelst eines Stoffes in welchem das Ideale durch Gottes Willen erscheint und sich realisirt. Aber Servede scheint ein allgemeines Umschlagen oder sich Verwandeln der göttlichen Potenzen in werdende Weltwirklichkeiten durch Gottes Willen angenommen zu haben, da er in der Schrift de Trinit. L. II. das transire des potentissimum Dei Verbum in carnis materiam damit vergleicht wie wenn ego proferens verbum ex ore meo projicerem aurum et margaritas, denn dann wäre ganz eigentlich vox mea facta aurum.

sinnenfällige Wirklichkeit keine vollkommnere Realität — das Wort im metaphysischen Sinne genommen, einträgt. Läßt er doch selbst sie nach der Auferstehung wieder schwinden. Sodann, weil er als Motiv dieses Fortschreitens von der ewigen Zeugung (des Weltbildes) zur realen Menschwerdung Gottes nicht die Liebe Gottes erkennt — sonst hätte er diese schon für das Weltbild müssen den Grund sein lassen — sondern nur einen Willen, der vom göttlichen Denken, ja weiter zurück von dem nicht ethisch gedachten Wesen Gottes bestimmt ist. So kommt es, daß die Welt ihm folgerichtig für Gott nur Realisirung des Gedankens seiner selbst, Selbstverwirklichung werden müßte. Diese pantheistische Anlage des Ganzen [12]) verderbt ihm dann aber auch seine Christologie. Denn wenn Alles göttlicher Natur und Substanz ist, so versteht sich freilich dasselbe auch von Christus: aber wozu dann jene kunstreichen Anstalten, die er für eine übernatürliche Geburt eintreten läßt? Die Seele ist ihm aus Gott und ist seiner Substanz wenn auch zunächst in Form des Keimes; das ist das göttliche Ebenbild, daß dem Menschen in Seele und Leib die Gottheit eingepflanzt (insita) ist. Für Christus bleibt das Auszeichnende, daß er allein sündlos ist und Gottes voll, während die deitas in den andern erst durch die Wiedergeburt frei wird, die sich auch in ihnen dadurch vollendet, daß das Creatürliche ausgeschieden wird, und die reine göttliche Gestalt übrig bleibt. Ferner ligt Christi Auszeichnung darin, daß dieses durch ihn vermittelt wird, und zwar nicht blos durch ihn als historischen. Denn sein verklärter Leib und sein Blut nähret und verähnlicht uns leiblich seiner göttlichen Glorie; und ebenso verkläret uns sein Geist, den wir mit der Luft einathmen, die sein Hauch ist. Besonders aber sucht er für Christus eine ausgezeichnete Würde dadurch vorzubehalten, daß er erst in ihm das göttliche Wesen für unsre Anschauung erschlossen sein läßt. Vor ihm waren nur Vorbilder seiner Erscheinung. Das Wort zwar, dessen innerster Inhalt

---

[12]) Ex Dei substantia sind ihm omnes creaturae. Omnia sunt Deorum plena. Vgl. S. 187.

er ist, war gesprochen von Ewigkeit, und nicht unwirksam: aber damit seine Herrlichkeit um so heller strahle, wirkte es Anfangs nur Vorzeichen seines Kommens hinein in die Wirklichkeit. So im Gewissen, im Gesetz, in den Ceremonien die durch sein Sprechen wurden, oder in den Engeln, die seine Rolle spielten (Michael vor Allem). Sodann gab sich das Wort eine sichtbare Erscheinung in der Wolke und für die Profeten in den Gesichten. Endlich ließ es sich nieder in Christus. Während zuvor Gott sich nur wie durch Nebel und Wolke oder wie durchs Fenstergitter zeigte, so war er jetzt nicht blos gegenwärtig sondern gab sich zu schauen in seiner Herrlichkeit. Aber wie dieses für sich nur auf einen theils intellectualistischen theils physischen Heilsproceß führt, so ist ausserdem aus Juden und Heiden nach ihm Jeder justificirt worden, der recto naturae motu gut gelebt, und sich dadurch der Gnade würdig gemacht hat, die von dem ewigen Mensch werden sollenden Verbum ausgeht.

In seiner ersten Schrift hatte Servede niedriger von Christus gedacht; da war ihm Christus nur ein durch Gottes Gnade zum Sohn Gottes gewordener Mensch. Das betrachtete er später als kindisch (schon 1532 in seinen Diall.) indem er durch seine pantheistische Denkweise in Verbindung mit der Annahme von varii modi et subordinationes in Deo sich im Stande sah, Christus ohne eine Zweinaturenlehre [13]) eine höhere Stelle anzuweisen. Anfangs suchte er festzuhalten, daß Gott nur die unbewegliche Monas sei. Aber damit ist schon seine erste Lehre von den göttlichen Dispositiones in Widerspruch, welche, wenn Gott nur jene Monas wäre, nur verschiedene Reflexe des Einen und selbigen Gottes sein könnten, die ihren Grund nur in der verschiedenen Beschaffenheit der Gott reflectirenden Welt hätten: während sie ihm gewollte Erscheinungsformen seiner selbst sind, in welchen er ist. Je mehr dann aber neoplatonische Elemente auf ihn einwirkten, besonders die Lehre von einer präexistirenden Idealwelt in Gott, desto bestimmter ging er zu zwei ewigen dispositiones in Gott über, in welchen das göttliche Wesen

13) L. V, S. 181. 182. L. I, S. 15.

ewige Conceptionen denkt, die auch nicht blos ideell sind, sondern wenn gleich zunächst noch nicht weltwirklich, doch ewig bereit stehend als Urbilder für die Welt, die in Gott als Lichtgestalten strahlen, das Wort und der Geist. Sie behalten freilich auch so in der göttlichen Sphäre mehr nur eine schwebende Subsistenz: erst in der Weltwirklichkeit gewinnen sie volle Realität; sie entstammen ferner dem Willen Gottes — haben insofern etwas von creatürlicher Art an sich. Andrerseits tragen sie Gottes Substanz, den sich offenbarenden Gott in sich, und so sind sie göttlich. Da mußte aber, weil die Bewegung nicht mehr absolut ausser Gott gehalten bleiben sollte, Servedes Lehre von Gottes absoluter Unveränderlichkeit sich dahin modificiren, daß zur Unterscheidung zwischen dem Unbeweglichen, Verborgenen in Gott und einem Beweglichen und Mittheilbaren (Wort und Geist) das gleich wohl göttlich ist, fortgegangen ward. Aber war nun jenes unbewegte Göttliche nur leerer Abgrund des unendlichen Seins, während die Persönlichkeit auf Seiten des Wortes und Geistes fiel? Oder war in jenem Urgöttlichen für Hypostatisches ihm eine Stelle? Schon Servede neigt sich entschieden dem Ersteren zu. Das Andere hätte in die Bahn der Kirchenlehre geführt. Ihm ist es darum zu thun, in den Dispositiones Gottes mit ihrer freilich schwebend gehaltenen Hypostase das Moment der Endlichkeit so festzustellen, daß doch noch außerhalb derselben die unendliche Gottheit für sich bestünde: dieses Urgöttliche aber, unterschiedslos in sich, nimmt immer wieder bei ihm die Stellung der Monas, nicht einmal etwa des dem Wort und Geist coordinirten Vaters ein; und je mehr er sich einer Hypostasirung jener beiden nähert, desto sichrer muß ihm die Monas unpersönlich werden. Denn Arianismus will er nicht.

Servedes Nachfolger, [14]) Gribaldo und Val. Gentile

---

[14]) Vgl. Trechsel l. c. II, 277—355. besonders über Gribaldo S. 283 ff., über Gentile S. 319. 321 f. 333. 336 ff. Aehnlich dachten G. Blandrata und Alciati; s. Trechsel II, 303 ff. 310. Heberle Tüb. Zeitschrift 1840. 4. Ueber Georg Blandrata (Schüler Gribaldos).

bilden dieses folgerecht weiter. Sie suchen sein System zu verbessern, indem sie noch bestimmter, als er auch später that, das Wort und den Geist reell präexistent aber auch subordinirt setzen. Ihre Natur sei göttlich, sie haben sie von dem Vater, dem essentiator. Dieser ist Urquell aller Gottheit; sie sind Licht vom Lichte wie auch die Kirchenlehre sage. Aber sie ziehen daraus den Schluß, daß allein der Vater sensu eminenti Gott sei, weil er allein a se ist. Wort und Geist, sagt Gribaldo, sind essentiirt von dem Vater, dem essentiator, der setzt sie als „besondere Personen." Den Unterschied, den die Kirchenlehre zwischen den Personen setzt, findet er wie Val. Gentile sabellianisch. Er sei tiefer zu denken; sei aber auch nicht erst durch die Weltwirklichkeit, sondern schon von Ewigkeit, in der Präexistenz. Sohn und Geist müssen als Individuen gedacht werden. Wenn der Vater, sagt Gentile, doch der Quell aller Gottheit sei, so sei er mit dem göttlichen Wesen gleich zu setzen; nur so bringe man für ihn einen besondern Charakter heraus. Er sei kein Individuum, sondern der Hervorbringer der Individuen. Der Sohn aber sei das ausgeprägte Bild jener Substanz des Vaters, natürlicher Sohn des Vaters und wahrer Gott, weil desselben Wesens mit dem Vater. [15]) Dieser sei αὐτόθεος, der Sohn δευτερόθεος (auch ἑτερόθεος), subordinirt, obwohl auch ein ewiger Geist und Gott. In diesen zweiten Gott verlegte Gentile das Moment der Endlichkeit. Der Sohn sammelt die ganze Gottheit in sich (dynamisch) aber als circumscripta; was er nicht für eine Schranke oder Negation der göttlichen Kräfte sondern nur als ihre persönliche Concentrirung will angesehen wissen. Dieser umschrie-

---

[15]) Andrerseits sagt er: Patrem esse ipsam unicam essentiam. Das vereinigt sich wieder durch die zu Grund liegende Unterscheidung eines mittheilbaren und unmittheilbaren Wesens Gottes. Die Aseitas ist des Vaters Wesen allein. Aber von seiner Natur kann er mittheilen. Die Gegner sagen: Aseität, oder das Seyn in sich selbst haben, kommt dem Wesen Gottes zu, das den drei Personen gemeinsam ist, also auch der Sohn ist a se nach seinem Wesen, nach der Person vom Vater. Aber auch so bliebe der Person des Vaters die Aseität, dem Sohn und Geist nicht.

bene Logos wird Mensch, nicht durch Annahme einer zweiten Natur, sondern er verändert seine Form und nimmt so das Fleisch an, macht sich zu einem sterblichen Menschen und leidet im eigentlichen Sinn, wie auch Fleisch und Blut sein eigen sind. Nur insofern als er das Characteristische des Vaters, Sohnes Geistes auch ihr Wesen nennt, redet Gentile auch von drei göttlichen Wesen; und diese drei sind nach diesem Wesen so verschieden, daß „Trinität" ihm nur eine abstrakte Einheitsformel für die Drei ist. Dadurch soll die ewige Zeugung und Gottheit des Sohnes nicht ausgeschlossen sein (ähnlich in Betreff des Geistes), sie sind göttlicher Substanz; aber der Sohn ist ein andrer Gott als der Vater, gleichsam Gott im Andersein, in der Umschriebenheit, ebendaher Person d. h. substantia individua intelligens, incommunicabilis, während der Vater keine Person in diesem Sinn ist, sondern er ist Substanz ohne Maaß und mittheilbar. Die Drei seien daher zwar nicht Einer der Zahl nach, aber doch meint er vom Tritheismus sich fern zu halten, weil nur der Vater der ursprüngliche Gott sei. So ist also Gentile schon im Uebergang vom Sabellianismus zum Arianismus trotz der göttlichen Substanz des Sohnes und Geistes, durch deren entschiedene Unterordnung er schon die Aussicht auf einen noch folgerichtigeren Unitarismus eröffnet, den socinianischen. [16]) Die schon hier und bei Servede betonte Endlichkeit, welche von den Letztgenannten noch in arianischer Art in die göttliche Sphäre selbst aufgenommen werden wollte, rückte der neue Unitarismus, dem Charakter der modernen Zeit gemäß, aus der Welt der ewigen Präexistenz in die Welt des Diesseits, und der Entleerung des Diesseits vom Göttlichen hatte seine dem reformatorischen Princip entfremdete Heilslehre keinen Widerstand entgegenzusetzen.

---

[16]) Bernhard Ochino, in der Bestreitung der Versöhnungslehre ein Vorläufer der Socinianer, stellt trinitarisch und christologisch schon den Standpunkt des Arminianismus dar, fällt in angeblich praktischem Interesse in eine Gleichgültigkeit gegen nähere dogm. Bestimmungen, ja in eine Polemik dagegen, so zwar daß er eine subordinatianisch formirte Dreiheit in Gott behalten will. Trechsel II, 241 ff.

Die Phantasie eines Servede, von dem neubelebten Neoplatonismus beflügelt, [17]) weiß einen idealen göttlichen Schimmer über das All und die Menschheit zu ergießen, ja in Christus die göttlichen Strahlen besonders zusammenzufassen. Aber wie verschieden ist diese Gestalt des Pantheismus von derjenigen, die wir in der alten Kirche im Bunde mit dem Neoplatonismus sahen! Damals galt es Alles in die göttliche Beschauung, in das göttliche bestimmungslose Wesen zu versenken, jetzt tritt das Menschliche, das Princip der Subjectivität, in den Vordergrund. Das Menschliche sucht seines Werthes sich zu versichern, indem es sich in Gott selbst gründend und geborgen sehen will. Aber indem das Subjekt nun die Menschheit unmittelbar mit göttlicher Natur ausgestattet setzt, die Sünde dagegen mehr oder weniger ignorirt, so zeigt sich bald, daß jene ideale Weltanschauung an innerer Unwahrheit leidet, und weder Halt noch Lebenskraft hat. Weil sie von dem realen Proceß der Geist und Welt verklärenden Gnade sich ablöst, so erbleicht und verblüht sie nur zu schnell. Die hohen Worte von „göttlicher Natur" bleiben leere Titel und Namen, die nur für die Einbildung eine Standeserhöhung enthalten und dem ernüchternden, verständig reflectirenden Geist, so er vom lebendigen Odem des religiösen und göttlichen Lebens verlassen ist, bleibt nun nur das Plattmenschliche übrig; aus dem göttlichen Geschlecht wird wieder das alte γένος ψιλὸν und aus Christus der ἄνθρωπος ψιλὸς der Ebjoniten. Unsere Väter haben zwar den höheren Ebjonitismus, der auf pantheistischer Grundlage möglich ist, zu wenig unterschieden von dem nüchternprosaischen, der eine deistische Denkweise zu seiner Voraussetzung hat: aber wir können ihnen doch nicht verdenken, daß sie beide als wesentlich gleich setzten. Denn der Uebergang vom Pantheismus zum Deismus ist überall ein sehr leichter, weil jeder Pantheismus die Begriffe des Endlichen und Unendlichen so fassen muß, daß in ihm ein Dualismus

---

[17]) Dieser hatte auch auf die Christologie Anderer seinen Einfluß in der Reformationszeit. Dahin gehört Marsil. Ficinus, Reuchlin, Picus v. Mirandula.

verborgen ist. Das hat sich auch historisch erwiesen in der Zeit der Reformation. Denn von jenen hohen pantheistischen Ideen ist, als der klare Verstand der Socinianer sich ihrer zu bemächtigen und sie zu verarbeiten begann, als Niederschlag nichts geblieben, als ein erneuerter und theilweise verbesserter Ebjonitismus, dem, weil er auf längst überwundene Stufen zurücksank, die eigentliche Kraft der Kirchenbildung versagt blieb: wenn schon keineswegs soll geläugnet werden, daß der Socinanismus eine höchst bedeutende Stellung in dem dogmengeschichtlichen Processe einnehme.

Zweite Abtheilung: Von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel.

Luther selbst hatte, wie wir sahen, seine tiefen und reichen christologischen Anschauungen nicht in dogmatischem Zusammenhang entwickelt; der Kampf mit den Schweizern hatte sogar, wie gezeigt ist, zu einzelnen davon abführenden Sätzen geführt, die dazu beitrugen, die Christologie gleichsam nur ins Geleite einer andern Lehre zu nehmen, statt ihr ihr eigenes Leben zu gönnen. Das Gefährliche in dieser Abhängigkeit der Christologie von der Abendmahlslehre seit dem Streit mit den Schweizern lag vornemlich darin, daß, weil das heil. Abendmahl mit dem verklärten Christus zu thun hat, der Blick nun einseitig auf diesen gelenkt und das Bild von dem historischen Christus durch den Blick auf den status majestaticus beherrscht ward. Während für Luther ursprünglich die Passion des Herrn und seine wahre Erniedrigung in ihrer Heilsbedeutung nicht minder erfaßt war, als die Auferstehung und Erhöhung, die Aneignung der Niedrigkeit durch die göttliche Seite nicht minder, als die Aneignung des Göttlichen durch die Menschheit, aber nicht ohne die Anerkennung der nothwendigen Aufeinanderfolge dieser Momente, welche simultan gesetzt, sich paralysiren ja aufheben würden: so wurde in Folge des Streits mit den Schweizern immer mehr die ganze Christologie durch das Bild von der Erhöhung Christi normirt, wovon die schwere Folge ein Zurücktreten des ethischen Sinnes und Geistes, und ein Uebergewicht der nicht ethischen Prädikate der Majestät und Macht, der Herrlichkeit und Glorie war; wenn man nicht umgekehrt in dem Nachlaß des ethischen Factors, der sich auch sonst in so Vielem in der lutherischen

Kirche zeigte, die letzte Ursache davon zu suchen hätte, daß man mit einer Christologie sich befreundete und befriedigte, deren Eigenthümlichkeit das Fertigsein der Person Jesu von Anfang an ist. Von Stund an aber, wo die lutherische Kirche ihre Aussichten also verengte und ihre ursprünglichen christol. Bildungstriebe verkümmern ließ, gewann die reformirte Christologie gegen diejenige, die sich jetzt die lutherische nannte, ein Recht, das ihr früher nicht zugestanden werden kann.

Jedoch kam es zu dieser Wendung nicht auf einmal, sondern dazu wirkte wesentlich die Gefahr mit, welche bald nach Luthers Tode das Eigenthümliche seiner christologischen Anschauung mit völligem Untergang in seiner Kirche bedrohte. Auch die Vorkämpfer des Friedens unter den Evangelischen machten nemlich ihrerseits die Christologie von ihrer Abendmahlslehre in einer Art abhängig, bei der das Große in Luthers Christologie fast ganz verloren ging.

Melanchthon (ähnlich auch Calvin) hatte christologisch nicht viel gearbeitet, auch nicht zu der Zeit, wo er die lutherische Abendmahlslehre festhielt (um 1529). Da nun auch Luther bald nach der Wittenberger Concordie v. J. 1536, wie oben erzählt, der Sache nach christologisch den Schweizern einen Schritt näher trat, indem er nicht blos das Recht zur Unterscheidung der beiden Naturen bestimmter als zuvor vertrat, sondern sich, wenn auch in anderem Sinn (statt der früheren praedicationes identicae s. o. S. 609 ff.) an die scholastische Comm. idiom. anschloß, dem Schwenckfeld scharf entgegentrat selbst in seinem kleinen Bekenntniß vom Abendmahl, und dieselbe Richtung auf die Unterschiede in der Einheit auch noch in seiner späten Schrift von den letzten Worten Davids hervortreten ließ; da er endlich in dem „Kleinen Bekenntniß" zwar in der Abendmahlslehre sich von den Zwinglianern aufs Schärfste sonderte, aber seine frühere Begründung durch die Allenthalbenheitslehre mit Stillschweigen überging [1]) ohne selbst jetzt seiner christologischen Grund-

[1]) Sein Sichzurückziehen auf die Einsetzungsworte und sein Verzicht auf dogmatische Begründung mag besonders in Schwenckfelds

anschauung, die er doch nie aufgab, [2]) eine bestimmtere Gestalt zu geben: [3]) so stand um so weniger ein Hinderniß entgegen, daß Melanchthon, dessen jetzige Abendmahlslehre der calvinischen näher stand, nicht blos Luthers Allenthalbenheitslehre, die er sich nie wirklich angeeignet hatte, sondern auch Luthers christol. Grundanschauung, der er früher wenigstens näher gestanden haben mochte, fallen ließ. Hier war der entscheidende Punkt, daß er an die noch von Luther selbst adoptirte alte Sprachweise, die Communic. idd. [4]) anknüpfte und ihr die Bedeutung wiedergab, die sie wirklich bei den Scholastikern gehabt hatte, wenn gleich nie bei Luther. Es wird berichtet, daß Melanchthon von den Fünfziger Jahren an sehr bestimmt von einer Communic. idiomatum physica et realis die dialectica unterschieden und nur die letztere als die kirchlich hergebrachte und brauchbare bezeichnet habe, was denn auch die ganze Wittenberger Facultät annahm und was durch sie eine Zeitlang zum herrschenden Typus in der lutherischen Kirche ward.

Da um dieselbe Zeit die Reformirten durch den Sieg der calvinischen Abendmahlslehre um einen sehr großen Schritt dem lutherischen Typus näher, ja in dem entscheidenden Punkte, dem substanziellen Genuß Christi im heil. Abendmahl auf Luthers Seite getreten waren, so schien ein Kirchenfriede nahe, der freilich, wenigstens vorerst, die Christologie um jedes Moment des Luthern eigenthümlichen Fortschrittes gebracht haben würde. Aber es sollte anders gehen.

Erscheinung motivirt sein, von dem das Kleine Bekenntniß so viel redet. Denn diese bewies, daß man Christi Menschheit in jeder Weise die Unendlichkeit zuschreiben, und doch gerade damit die Lehre von einem Genuß Christi im heil. Abendmahl, wie ihn auch der Glaube hat, empfehlen könne.

[2]) s. o. S. 569.

[3]) Die einzige Abhandlung in der man einen derartigen Versuch sehen könnte, die letzten Worte Davids 2. Sam. VII, bleiben im Unbestimmten, Populären und werden daher später mit Vorliebe von den Cryptocalvinisten für sich citirt.

[4]) Neben der aber Luther noch die Sehnsucht nach einer „neuen Sprache" ausdrückte; s. o.

Der Sieg der zweiten, calviniſchen Formation reformirter Lehre und Kirchenbildung über die erſte, ihr reicherer religiöſer und theologiſcher Gehalt brachte der reformirten Kirche nach geſtifteter Eintracht zwiſchen Zürich und Genf einen neuen, großartigen Aufſchwung. Die Lutheraner hätten ſich dieſes Sieges Calvins bei der bekannten freundlichen Stellung zwiſchen Calvin und Luther nur zu freuen gehabt, wenn nicht vielmehr Calvin in jenem Consensus Tigurinus, trotzdem daß er darin ſeine Hauptgedanken durchſetzte, in der Form und Polemik ſich Manches hätte Friedenshalber gefallen laſſen, [5]) was die Lutheraner nicht blos verletzte, ſondern auch einen lange unauslöſchlichen, noch die Form. Conc. beherrſchenden Verdacht ihnen eingab, dasjenige was er vor Zwingli voraus habe möchte doch nur in ſchönen, verkleidenden Worten beſtehen, aber nicht ernſtlich gemeint ſein, mit Einem Worte, Calvin möge von ſeinem früheren Luthern befreundeten Standpunkt abgefallen und ins Zürichiſche Lager übergegangen ſein. [6])

Joachim Weſtphals in Hamburg leidenſchaftlicher Haſt war es beſchieden, im Jahr 1552 den nur zu lange fortwirkenden Ton zuerſt anzuſchlagen, Calvins und Zwinglis Lehre als eigentlich identiſch zu bezeichnen; [7]) Männer wie Timann, Gallus, Tilemann Heßhus, Er. Alber, Schnepf und Paul von Eitzen ſtimmten mit ein (ſeit 1555). [8]) Der Verdruß über die Machtentfaltung des Calvinismus ſelbſt über deutſche Gebiete that das Seinige dazu. Der immer erbitterter geführte Streit gegen Calvin und ſeine Freunde Joh. v. Lasky, P. Martyr, Beza, Hardenberg in Bremen erfüllte mit ſeinem Lärm faſt ein ganzes Jahrzehnd (von 1552—1561), und die Frucht der ſchweizeriſchen Annäherung an die lutheriſche Lehrform

---

[5]) Vgl. Consens. Tigur. Art. XXIV.

[6]) Vgl. J. Müller, das göttliche Recht der Union S. 328 ff. Henry Leben Calvins II, 459 ff. zeigt wie unbegründet dieſer Verdacht des Abfalls oder Meinungswechſels bei Calvin war. Planck V, 2. S. 22 vgl. mit S. 60 f. iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruch.

[7]) Vgl. Planck V, 2. S. 86 f. 98.

[8]) Ebendaſ. S. 69—73.

durch das Friedenswerk Calvins im Consensus Tigurinus sollte eine tiefere Scheidung der deutschen Evangelischen von den Schweizern werden, zunächst um der Abendmahlslehre willen.

Von diesem Streit blieb zwar auch die christol. Frage nicht ganz unberührt. Aber unter den genannten Vorkämpfern in demselben war Keiner, der den Kern der lutherischen Anschauung tiefer in sich aufgenommen und etwas Nennenswerthes für sie geleistet hätte. [9]) Statt auf Luthers frühere Lehre von der Ubiquität des Fleisches Christi stützte man sich Anfangs seinem späteren Beispiel gemäß auf das „Ist" der Einsetzungsworte, und suchte von tiefergehenden christologischen Erörterungen dogmatischer Art sich durch die Berufung auf Gottes Allmacht und Christi Verheißung eher zurückzuziehen, so daß die melanchthonische Lehrweise von einer blos dialektischen Communicatio idiomatum ohne nennenswerthen Widerspruch sich desto ungehinderter allgemeiner verbreiten konnte.

Den Württembergern war es vorbehalten zu verhindern, daß die christologische Grundanschauung Luthers, die sonst theils verklungen, theils unverstanden war, nicht durch die Zurückziehung auf das „Ist" begraben wurde: ihnen ist es zu danken, daß wenigstens ein Keim derselben gerettet und zum Gemeingut lutherischer Kirche ward. Das Hauptverdienst dabei hat unstreitig der ehrwürdige Joh. Brentz, Luthers Freund und Württembergs Reformator, der namentlich seit Melanchthons Tod den ersten Rang in der lutherischen Kirche einnahm, und durch welchen auf eine Zeit lang die Hegemonie in der Lehrentwicklung auf Württemberg überging. [10])

---

[9]) Heßhus wie Westphal (Planck V, 2. 87) nimmt sogar eine schwankende Stellung in seiner Christologie ein, und ersterer wurde später zum heftigen Gegner der Württemberger. Westphals christologische Sätze waren unausgeführt, sein Hauptstützpunkt für Christi Gegenwart blieb das „Ist". Joach. Mörlin, Wigand waren gleichfalls gegen sie in diesem Punkt; vgl. R. Hospinian Concordia discors ed. Genev. 1678. S. 22 ff. Uebrigens hatte Westphal doch für seine Abendmahlslehre viele Unterschriften zusammen gebracht.

[10]) Im schwäb. Syngramma hat Brentz seine spätere Christologie

Brentz erkannte, daß mit der bloßen Berufung auf die Einsetzungsworte die ganze Abendmahlslehre auf die feine Spitze des „Ist“ gestellt war, über dessen so vielfältig gewordene Auslegung eine Einigung nicht möglich schien, wenn man nicht vor Allem über die Beschaffenheit der Person Christi selbst einig geworden war. Denn das richtige Bild von ihr mußte dann wie für Anderes so auch für die Lehre vom Abendmahl maaßgebend werden.

Eine Synode zu Stuttgart am 19. Dec. 1559 gab die bestimmte Erklärung der Württembergischen Theologen ab, daß die Lehre von Christi Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes

---

noch nicht gehabt. Doch läßt sich seine spätere Ansicht über Raum und Zeit, auch die Neigung an die Stelle eines Processes in Christi Person nur die Offenbarung eines fertigen Seins zu setzen, bereits wahrnehmen. S. Pfaff Acta S. 175. 184 ff. Seine frühere Abendmahlslehre, sahen wir, ist mit Calvin verwandt (S. 194). Aber vielleicht nicht ohne Einfluß der Schwenckfeld'schen Verhandlungen in Württemberg in den dreißiger Jahren, legte er, nachdem der Sacramentsstreit neu ausgebrochen (1552) und im Streite zwischen Timann und Alb. Hardenberg in Bremen 1556 die Christologie wieder tiefer berührt war, durch Peucer dem Melanchthon bei dem Wormser Colloquium 1557 die Bitte an das Herz, über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes ein Bekenntniß aufzustellen, mit dem Erbieten für die Einigung in diesem Punkt zu arbeiten. (Auch Calvins Dialektik besonders in der Ultima admonitio an Westphal 1557 trieb auf diesen Punkt zurück, Planck S. 102). Melanchthon, Brentzens Ansichten und Festigkeit kennend, lehnte es ab; die Sache sei nicht reif und bringe Streit, ja er bestritt Brentzens Ansicht, ohne ihn zu nennen, als Aufhebung der Communic. idiomatum, weil sie neben der Commun. dialectica eine physica setze, eine Confusio naturarum; bei Vereinerleiung sei nicht mehr von Mittheilung zu reden (in seiner Schrift gegen die Articuli Bavarici 1559), wodurch Brentz sehr verletzt wurde. Da auch Herzog Christoph von Württemberg sich bei Kurfürst August u. A. Brentzens gegen Melanchthon annahm, so verbitterte diese Streitfrage dem Melanchthon seine letzten Tage sehr. „Hi nunc sunt dogmatum architecti“ sagte er in Beziehung auf die Stuttgarter Synode von 1559 (s. u.).

uns die wahrhafte Gegenwärtigkeit des Leibes und Bluts Christi nicht blos nicht (wie die Gegner behaupten) entziehe, sondern vielmehr bekräftige und bestätige; indem nicht nur mit seiner Gottheit Christus allgegenwärtig sei, sondern auch der Mensch Christus erfülle Alles auf eine himmlische unerforschliche Weise, vermöge seiner Majestät und Herrlichkeit, die er als zur Rechten Gottes gesetzt habe. [11]) Es sei daher der Artikel von Christi Majestät sorgfältig und schriftmäßig zu erklären. Diese Erklärung der württembergischen Prälaten war auch durch die Verhandlungen mit Schwenckfeld [12]) und den Anklang, den er dort fand, vorbereitet. In einer Reihe von Abhandlungen, welche die „Majestät Christi“ zu ihrem Mittelpunkt hatten, begann darauf Brentz wenigstens die Seite des lutherischen Gedankens, wornach Göttliches menschlich wird, laut und öffentlich zu vertreten, sie näher zu begründen und auszubilden. [13]) Ihm zur Seite standen alle bedeutenderen Theologen Württembergs, die Facultät zu Tübingen mit dem Kanzler und Propsten Jacob Schmidlin, genannt Andreä, an der Spitze; ferner Biden-

---

[11]) Vgl. Pfaff Acta S. 336. 341. In der Confess Wirtemb. von 1551 wird hievon nicht die Rede. Sie ist mit Calvin vereinbar.

[12]) Pfaff S. 227—229. Bei dem Gespräch Schwenckfelds zu Tüb. 1535, das sich auch auf die „Creatürlichkeit am Menschen Christo“ erstreckte, waren nicht blos die württembergischen Räthe sichtlich mehr auf Schwenckfelds Seite, als auf der der oberschwäbischen Theologen Frecht, A. Blaurer, sondern Schwenckfeld durfte sagen: Wenn er Christus keine Creatur nennen, keine Ungleichheit in ihm aufrichten und Christum also zertrennen wolle, so lehre doch auch der Luther selbst also. Warum sie ihn und den Erh. Schnepff und Brentz nicht auch ansprechen? — Es trat also hier der Unterschied zwischen dem oberschwäbischen, mehr reformirten und dem württembergischen Geist in Beziehung auf Christologie zum erstenmal hervor.

[13]) Vgl. Joh. Brentii Opp. 1590. T. VIII, S. 831—1108. De personali Unione duarum naturarum in Christo 1561. De libello H. Bullingeri etc. 1561. De Majestate Dom. n. Jesu Christi et de vera praesentia etc. 1562. Gegen Bullingers Fundamentum firmum etc. schrieb er noch seine Recognitio prophet. et apost. doctrinae de vera Majestate Domini etc. S. 976 ff.

bach, später auch Lukas Osiander und der in nahmhaftem Ruf stehende Philosoph Schegck. [14])

Bei der Bedeutung, welche diese Richtung der württembergischen Kirche für die endliche Feststellung der lutherischen Christologie in der Concordienformel gehabt hat, müssen wir bei ihr etwas länger verweilen.

Brentz selbst gibt bei Weitem das Bedeutendste.

Er kehrt sich ebenso sehr gegen die melanchthonische Form der Christologie der Wittenberger nach dem Tode Melanchthons († 1560) als gegen die Schweizer. In einer scharfen, an Theodors von Mopsvestia Erörterungen über die Allgegenwart des Logos (II, 1. S. 44 ff.) erinnernden Kritik der verschiedenen christologischen Theorieen zeigt er zuerst schlagend

---

[14]) Jac. Andreä Hundert und sieben Schlußreden von der Majestät des Menschen Christi u. s. w. Ulm 1564, und, nachdem die Ingolstädter- und Mainzer-Jesuiten dawider disputirt hatten (s. u.), seine Brevis et modesta Apologia 1564. Assertio doctrinae de personali Unione 1565 (gegen Beza). Pia brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis 1565. Widerlegung der Prädicanten Antwort zu Zürich auf Herrn Johann Brentzen Testament Tüb. 1574. Sechs christliche Predigten von den Spaltungen so sich zwischen den Theologen Augsburg. Confession von 1548—1573 nach und nach erhaben. Tübingen 1574. u. v. A. Schegck: De una persona et duabus naturis Christi sententia Jac. Schegkii D. Medici et philos. clarissimi — Tubing., ex fundamentis quidem scripturae sacrae, analysi autem philosophica et pie et erudite explicata 1565. Vgl. Walch Religionsstreitigkeiten ausserhalb der lutherischen Kirche Bd. III, S. 313 ff. Uebrigens nahm Jac. Andreä noch 1561 zum Colloquium in Poissy eine Instruction Herzog Christophs an, welche die Gegenwart Christi bei dem heil. Abendmahl auch nach seiner Menschheit als Hauptsache hinstellt, die damals von Brentz schon betonte Ubiquitätslehre aber als ein bloßes Beweismittel für diese Gegenwart und als eine Ansicht behandelt, welche suis autoribus überlassen werden möge, wenn sie minder probabel erscheine. Pfaff Acta S. 347—349. Vgl. überhaupt über J. Andreäs Zweideutigkeiten den Brief des M. Chemnitz an ihn v. 5. Sept. 1575, ebendas. S. 516—518; von R. Hospinian u. A. zu schweigen.

die Unmöglichkeit, eine Stelle für Christi spezifische Würde zu behalten, wenn man wie die Schweizer mit den Scholastikern fortfahren wolle, nur auf die göttliche Seite und ihre Verbindung mit Christi Menschheit zu blicken, diese selbst aber nur so zu denken, wie sie im Wesentlichen allen Menschen gemein ist. Sage man, Gott sei in Christo: so sage das gar nichts Hergehöriges aus, weil Gott überall sei. Berufe man sich auf Gottes Einwohnung in ihm, so wohne er ja auch in allen Heiligen. [15]) Selbst wenn man sage, aber in Christo sei Gott nach seiner ganzen Fülle und Kraft: so sei vielmehr zu lehren, daß, was Gott für sich anlangt, er überall sich selbst gleich, überall ganz sei. Nun wolle man zwar als das Specifische für Christus angeben, daß in ihm Gott persönlich sei. Allein persönlich sei Gott und der Logos, wo er irgend ist; und selbst die unauflösliche Verbindung der Person des Logos mit dem Menschen komme nicht Christus allein, sondern allen Vollendeten zu. Mithin sei mit der Vereinigung der Hypostase des Logos mit dem Menschen Christus (unio hypostatica) noch gar nichts Besonderes ausgesagt; das Specifische Christi werde mit dieser Formel noch gar nicht berührt.

Auf die Auskunft, daß andere Menschen ihre eigene Hypostase haben, die Menschheit Christi aber „durch Unpersönlichkeit ausgezeichnet" sei, geht er mit keinem Worte ein — so wenig als Luther — ohne Zweifel im Gefühl daß das keine Erhöhung wäre, sondern Verwandlung in ein dingliches Organon der Gottheit.

Aber während er so in dem Uebergewicht der göttlichen Natur die zugleich allein Person sein soll, und in ihrem Alleinwirken, d. h. in der bisher herrschenden Christologie den Untergang von dieser, nicht aber ihre Begründung erkennt; während er das Pochen auf die unio personalis — als wäre damit die Würde des Gottmenschen gesichert, als eine leere Phrase behandelt, behauptet er um so bestimmter, die Einzigkeit des Gottmenschen könne nur darin bestehen, daß nicht blos der Logos in seiner ganzen Fülle und zwar persönlich in Christo sei, wie er

[15]) Recognitio de Incarnat. S. 982 f. 992.

für sich genommen überall ist, sondern daß die Menschheit in ihm zu einer Einzigkeit des Daseins gelange, indem sie nicht blos des Logos Wirken erfahre und leide, sondern empfange, und vereint mit ihm eine Wirklichkeit erreiche, wodurch auch sie selbst der Majestät des Sohnes Gottes theilhaft und gleich werde. Es komme daher darauf an, statt auf jene Unio personalis oder Vereinigung der Hypostase des Sohnes mit der Menschheit das eigentliche Gewicht zu legen, vielmehr die Vereinigung der beiden Naturen zu betrachten, mit deren vollkommner Verwirklichung allein die Menschwerdung Gottes bezeichnet sei. Nicht die Gemeinschaft der Person des Sohnes mit einem Menschen, sondern die Einigung der Naturen die sie hier mit sich führt, und deren Resultat die gottmenschliche Persönlichkeit ist, könne den christologischen Gedanken der Kirche ausdrücken. Es erhellt hieraus, wie für Brentz die Menschheit Christi ihre Erhebung, Verklärung, Vollendung zur absoluten Glorie durch die Gottheit der Hauptgesichtspunkt ist; wobei wohl zu beachten, daß also jetzt alles Gewicht auf die Theose des Menschen fällt, während Luther zumal Anfangs Beides hatte vereinigen wollen, daß Gott Menschliches sich aneigne und die Menschheit Göttliches. Von der Comm. idd. spricht zwar auch Brentz, aber mehr um die blos verbalis communicatio abzuweisen, als um etwa durch diese die Unio naturarum zu begründen. Nicht einmal, genau genommen, begründet er die commun. idd. durch die Unio hypostatica, sondern sein characteristischer Ausdruck ist: Die zwei Naturen oder Substanzen selbst vereinigen sich so, daß sie eine einzige und untheilbare Hypostase werden; und da jede der so sehr verschiedenen Naturen ihre Idiome oder Eigenschaften hat, so kommen auch diese in solche Innigkeit der Gemeinschaft, daß was Eigenschaft der einen Natur ist, die andere sich gemein macht. [16])

---

[16]) De person. unione S. 841: Etsi enim naturae seu substantiae sunt inter se diversissimae et habent sua quaeque diversa idiomata et proprietates, tamen et ipsae substantiae tanta unione conjunguntur, ut fiant una et inseparabilis hypostasis, — et proprietates earum tanta familiaritate substantiis communicantur, ut quae est unius na-

Da eine Zweiheit von Naturen, der menschlichen und der göttlichen um der Allgegenwart Gottes willen, nach ihm in allen Menschen, ja auch die göttliche Natur persönlich in Allen ist, so wäre Christus, wenn nichts Weiteres von ihm auszusagen wäre, blos ein Mensch wie wir. Da wäre dann der Logos auch außer Christus und nicht blos in ihm. Sei er aber auch aufferhalb Christus persönlich, so seien zwei Personen da statt des Einen Gottmenschen. Nur dann bleibe die Incarnation und Christi Einzigkeit stehen, wenn der Logos nicht persönlich aufferhalb des Fleisches Christi sei; [17]) ebensowenig auch mit seiner natura aufferhalb der humana natura stehe. Nun sei freilich der Logos schlechthin mächtig, nemlich sein selbst und aller Dinge (S. 991. 994. das sieht Brentz als die Grundeigenschaft an, woraus er die andern abzuleiten sucht); er sei Herrscher aller Dinge denen er nicht fern sondern nahe sei, und diese seine Majestät könne er, wie er aufs Stärkste gegen jede Art von Verwandlungslehren

turae proprietas eam altera sibi communem faciat. Die humana natura, humanitas Christi sei vivificatrix, adoranda, implet omnia, habet Majestatem non ex se et sua natura, sed ex natura divinitatis. Er sagt noch S. 839: Gott macht die passio sich gemeinsam, ist persönlich dabei, nicht anders davon afficirt, als ob sie ihn selber träfe. Patitur impassibiliter S. 903. Diese Seite läßt er aber später immer mehr zurücktreten.

[17]) Er ist vielmehr illocal, obwohl Macht über den Raum; der Raum ist nur ein Accidens an dem Seyenden; die Engel sind nicht im Raum. Nur für diese Welt ist Zeit und Statt S. 951. 933. 1001. 1050. Doch geht er in seinem Idealismus nicht bis dahin fort, Raum, Zeit, Werden zu läugnen, er sieht sie als einen Mangel an, der aufhören werde, für eine reale, aber überwindliche, ja für Gott und die Vollendeten gar nicht mehr vorhandene Schranke. Dem Glauben sei das jetzt schon zugänglich und verständlich. Dem gegenüber steht die reformirte Lehre realistisch da. Sie denkt auch Gott ausgedehnt im Raum. Brentz sagt: Wo ist nun Christus? Bei Gott. Wo die Engel? Bei Christus. Wo Gott? Bei sich selbst. Sibi ipse est locus. Aller Raum ist gleichsam in Gott versenkt S. 957 ff. — Aehnlich, wie Calvin den Geist des Gläubigen in seiner Abendmahlslehre illocal denkt, denkt Brentz Christi pneumatischen Leib, und auch den unsrigen in der Vollendung.

betont, nie aufgegeben haben (T. VIII, S. 991—994). Aber daraus folge nur, daß er, wenn er weder persönlich noch mit seiner Natur ausserhalb der Menschheit Christi sein, sondern Mensch werden wollte, dieses nur dadurch bewerkstelligen konnte, daß er die Menschheit in seine Majestät erhob. Darin eben bestehe seine Menschwerdung, daß nicht blos der Mensch Christus nie und nirgends ohne den Logos sei und wirke, sondern auch der Logos nie und nirgends ohne den Menschen, den er angenommen; und da dieses nur möglich sei durch Erhebung der Menschheit zu gleicher Majestät mit dem Logos, so bestehe die Menschwerdung eben in dieser Erhebung, diese sei identisch mit jener. [18]) Die Gegner sagen freilich, die Begränzung gehöre zum Wesen des Leibes; die Ausgießung der göttlichen Majestät und Eigenschaften (die er zugleich als die Natur Gottes bezeichnet S. 916) in die Menschheit sei deren Begriffe zuwider. Sie wollen selbst durch die Himmelfahrt Christum abschließen von unserer Erde, indem sie den Himmel als eine besondere Räumlichkeit denken, mit vielen Abtheilungen, darin man sitze, stehe, spazierengehe. [19]) Aber damit fallen gerade die Gegner, welche bei dem hl. Abendmahl sich auf das blos Geistliche zurückziehen wollen, in eine ungeistige, craß sinnliche Auffassung und denken unwürdig selbst von Gottes Allgegenwart. Der Himmel sei nichts anderes als das Element des Göttlichen selbst, die Rechte Gottes, zu der Christi Menschheit erhöhet sei, nichts Anderes als die göttliche Majestät und Freiheit. Zeit und Raum mit den Trennungen in ihrem Gefolge gehören nur der irdischen Ordnung der Dinge an; [20]) für Gott gibt es nichts Unendliches, auch er selbst ist sich nicht unendlich, er ist sich selbst begränzt, von sich umfaßt; er kann seine Weisheit ausmessen, er ist sein selbst mächtig. Und das was er *ist*, kann er mittheilen, so daß Andere *haben*, was er *ist*. Vor Gott seien tausend Jahre wie Ein Tag, ja er könne sie vor sich machen wie zu Einer

---

[18]) S. 923. 1018. 1041. Die Menschwerdung sei schon Ascensio.
[19]) S. 887. 907. 996. 999. 1030.
[20]) S. 933. 951. 1000 f.

Stunde oder Minute. Warum sollte er nicht auch tausend Räume für sich machen können zu Einem Raum, so daß was für uns Menschen heißet an tausend Orten zugleich Sein, für ihn nichts weiter ist als ein Sein an Einem Orte oder gar nicht im Raum als beschränkendem Sein. [21]) Diese Freiheit Gottes über den Raum und die Zeit welche er theils als Erhabenheit, Nichtgebundensein, theils als Macht über sie denkt, [22]) vermöge deren er an vielen und allen Orten zugleich sein könne, sei auch mittheilbar, sei ein Stück der Vollendung der Menschheit. [23]) Den Ausdruck Ubiquität liebe er nicht; von den Gegnern stammend führe er falsche Nebenbegriffe von Ausgespanntsein und Zerfließen *in* dem Raume mit sich, [24]) während es sich um eine Erhabenheit über Raum und Zeit, um die Freiheit der Menschheit Christi handle (vgl. S. 893); aber lieber lasse er sich den Ausdruck gefallen, als der Majestät der Menschheit Christi zu nahe treten (S. 996). So wenig nun aber jene Freiheit über den Raum einen Widerspruch mit dem Wesen menschlicher Natur bilde, da auch wenn der Raum aufhöre (S. 1000) Menschheit bleibe, so wenig habe man ein Recht, jene volle und gleiche Theilnahme der menschlichen Natur an der Majestät des Sohnes Gottes für unvereinbar mit dem Begriff der Menschheit zu halten. Nicht alles Irdisch-menschliche sei auch das wesentlich Menschliche. Zum Wesen des Menschen gehöre nicht das Gebundensein durch Raum und Zeit, noch auch ein nur beschränktes Maaß von Antheil an Gott, noch weniger ein bloßer Antheil an *Gaben* Gottes, sondern die menschliche Natur, welche die Gegner blos finita nennen, sei, nicht zwar per se, aber nach Gottes freiem Willen [25]) infinite capax; sie sei fähig, durch Gott das zu *haben*, was Gott *ist*. [26]) Nie zwar könne sie an ihr selbst Gottheit (divinitas) werden, aber die Gottheit

[21]) S. 946.
[22]) S. 1010. 893. 907. 914.
[23]) S. 907. 914 f.
[24]) S. 991. 996. 887.
[25]) S. 905. 921. 922.
[26]) S. 987. 992. 998—1000.

könne sich in sie so ausgießen, daß sie die Gottheit habe, und weil sie sie habe, gleichsam als Erfüllung ihrer eigenen Empfänglichkeit, so sei sie auch anzubeten und habe nicht blos den Namen Gottes, sondern die Sache in sich zu eigen. Und wie die Menschheit empfänglich sei für die Gottheit, so sei auch solche Mittheilung des göttlichen Wesens kein Selbstverlust für Gott. Schon in der Natur ist Selbstmittheilung Gottes, noch mehr in den Heiligen (S. 1006); denn Gott ist alles Sein. Man sage nun freilich: Gottes Allmacht, Allgegenwart u. s. w. gehöre zu Gottes Wesen, und könne daher nicht mitgetheilt werden ohne Vermischung Gottes und des Menschen; in Gott sei kein Accidens, das von der essentia könne unterschieden werden. [27]) Allein wenn Gott auch seine ganze Fülle mittheile (sein Wesen im weitern Sinn) so verliere er dadurch sich oder das, was sein specifisches Wesen ausmache, nicht: er sei und bleibe der mittheilende, der diese Fülle seines Wesens a se, per se hat; [28]) die Menschheit hat sie auch, wenn sie sie erhält ab alio. Diß Empfangen ist ihr bleibendes Wesen, wie Gottes eigentliches Wesen das Geben ist, also z. B. die Macht über seine Allmacht, die sich auch im Geben zeigt. Ist so Gottes Natur oder Fülle in seine Macht gestellt, diese Macht auch über seine Natur aber sein ewiges Wesen: so ist diese Fülle oder Natur (proprietates, actus) wenn gleich nicht accidentell, doch nicht so zu Gottes essentia gehörig, wie die aseitas.

Ueber das blos Accidentelle aber wird ihm die Mittheilung dieser Fülle an Christus auch erhoben durch das was er über das ewige Ziel der Welt sagt. [29]) Kreatur bleibe die Menschheit Christi dennoch, versichert Brentz gegen Schwenckfeld. [30]) Es gehört zu ihr Leib und Seele, die ewig bleiben, vor Allem aber macht ja ihr Wesen

---

[27]) S. 836. 870. 1001. 1006.

[28]) S. 836. 1001.

[29]) s. u. S. 836. 1006. Nach Brentz hat nicht der Vater allein Aseität, sondern auch der Sohn: die Welt aber hat eine durch den Sohn mitgetheilte Göttlichkeit in Christus.

[30]) S. 995. 836. 916. 986.

stets aus, daß sie ihr Sein von einem andern hat. Aber allerdings hat sie die Majestät die zu Gottes Wesen gehört, [31]) empfangen, und deßhalb hat Christus auch nach seiner Menschheit den Namen des Schöpfers erhalten und ist selbst lebengebend. Diese Erfüllung mit göttlicher Fülle (Col. II, 9) zerstört so wenig die menschliche Natur nach Begriff oder Wirklichkeit, daß sie vielmehr deren Vollendung ist. [32]) Nach Zwinglischer Philosophie finde zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion statt [33]) aber in der Philosophie Gottes könne endliche Menschheit auch unendlich werden. So wenig ist diese Hoheit etwas der göttlichen Idee von der Menschheit fremdes, daß es vielmehr auf diese Würde der menschlichen Natur in Christus von Anfang an abgesehen war: Christus ist das Ziel der Welt. In jenem geheimen und unerforschlichen Rathschluß des dreieinigen Gottes ist schon von Ewigkeit beschlossen, daß der Sohn Gottes zum Menschensohn würde, um dessen willen die Engel und dieser Weltkreis und das Menschengeschlecht geschaffen und auf den alle göttliche Majestät übertragen würde. [34]) Solche Erhöhung der Menschheit ist tröstlich und herrlich an sich selbst. [35]) Sie festzuhalten ist aber auch um des hl. Abendmahles [36])

---

[31]) In Deo nullum est inhaerens, nullum accidens. Quicquid est in ipso, essentia est, imo nihil est in ipso, sed ipse est totum Esse. — At enim, si ob hanc causam est incommunicabilis proprietas, quod sit essentia Dei, nihil certe quod est in Deo erit communicabile — nec bonitas, nec sapientia, nec justitia, nec felicitas Dei.

[32]) S. 987 f.

[33]) S. 902. 990.

[34]) S. 984. 994. 1006: Condidit Deus omnia ad participatum suae bonitatis, et imprimis hominem condidit ad participatum suae sapientiae, justitiae et felicitatis, et quem ita condidit, eum etiam fecit horum bonorum capacem quantum voluit. At voluit quidem ut alii homines qui credant in Christum — fierent — κοινωνοὶ, consortes divinae naturae, juxta suam quisque mensuram: ipsum autem hominem Christum, propter quem omnia alia condita sunt, voluit esse χωρητικὸν καὶ κοινωνὸν omnium suorum bonorum sine ulla mensura etc.

[35]) z. B. S. 963.

[36]) Brentz hatte im Syngramma, anschließend daran, daß das Wort Gottes nicht blos Zeichen sei von Abwesendem, sondern

willen wichtig. Jene Raumfreiheit und Majestät der Menschheit Christi erweise die Wirklichkeit seiner Gegenwart wie bei Allem worüber er herrscht, so auch bei dem Sacrament, und zwar unabhängig von der Consecration, durch die er nicht erst herbeigezaubert werde; ebendamit aber sei auch erwiesen, daß er sich zum Genuße geben könne, wo nach seiner Stiftung verfahren wird.

Man wird nicht in Abrede stellen können, daß Brentz mit seltener Klarheit den eigentlichen Gedanken der Christologie erfaßt hat, und mehr als alle andern Zeitgenossen, Vertreter der christologischen Anschauungen Luthers ist. Unter den Alten steht ihm natürlich Cyrill sehr hoch, die früheren Väter scheint er leider wenig gekannt zu haben. Dagegen verräth sich bei ihm bestimmt das Gefühl, daß dieses nicht die herkömmliche Christologie sei, [37]) und auch mit dem Chalcedonense kann er sich nur so zurecht finden, wenn die menschliche Natur nicht blos getragen sein soll von der göttlichen oder gar nur von der Person, [38]) sondern wenn nirgends die Naturen von einander getrennt sein sollen. Den Unterschied aber der Naturen sucht er ächt speculativ so zu fassen, daß er die Einheit nicht aufhebe sondern bestätige, [39]) was er eben dadurch erreicht, daß er eine innere Zusammengehörigkeit beider Naturen gerade nach ihrem unterschiedlichen Begriffe erkennt. Die göttliche natura will sich mittheilen, die menschliche ist capax für dieses göttliche Wesen. In seiner ursprünglichen christologischen Conception ist ferner Christi Menschheit nicht blos ein Tempel oder Organ der Gottheit, sondern dieser Mensch, in welchem die Gottheit nicht blos wie

---

die Sache selbst in sich schließe (wie auch Luther gelehrt) die Ansicht aufgestellt: der hinter oder über Raum und Zeit befindliche Christus trete im Wort, das ihn real mit sich führe, für uns sich offenbarend hervor; im heil. Abendmahl aber führen ihn die Einsetzungsworte auch in die Elemente ein, machen dieselben auch zu einem Worte und heiltragenden Zeichen. Die magische Vorstellung von den Wirkungen der Consecration, die hier sich anschließen konnte, hat er aber später einsichtig und eifrig bestritten.

37) S. 898. 931. 941. 954. 984. 993.

38) S. 898. 984.

39) S. 984.

bei uns im Schattenriß sich findet, sondern vollkommen ausgeprägt ist (absolutissime perficitur, non adumbratur S. 994) ist ja Zweck und Ziel der Welt, und so wichtig ist ihm die Realität dieses Menschen, daß ihm Alles darauf ankömmt, in dem Menschensohne die Wirklichkeit dessen zu haben, wofür die Menschheit nach Gottes Idee von ihr bestimmt und empfänglich ist.[40]) Wenn er daher anderweit auf Sätze kömmt, welche die Menschheit aufheben, so ist das gegen seine innerste Intention selbst. Doch wir gehen zum Einzelnen über und bemerken nur noch zuvor Folgendes: die Majestät die ihm nicht blos eine Eigenschaft sondern zugleich und unabtrennbar Wesen Gottes ist,[41]) hat gleichwohl der Menschensohn zu eigen erhalten. Das reimt er nun mit Gottes Unwandelbarkeit dadurch daß er eine doppelte Gottheit in Christus unterscheidet, die, welche der Sohn Gottes in sich selbst und vermöge der Aseität von sich selbst hat und diejenige, welche der Menschheit mitgetheilt ist (communicans und communicata).[42]) Nicht minder ist aber auch in Christi Menschheit ein Doppeltes zu unterscheiden:[43]) Einerseits ist sie die nach ihrem Wesen von Gott und seiner Majestät verschiedene, nichts Göttliches aus sich habende, wohl aber allen Gesetzen des irdischen Daseins und Werdens unterworfene, andrerseits aber ist sie der göttlichen Majestät und darin göttlicher Natur wahrhaft theilhaftig; sie ist aber doch in Identität mit sich selbst, weil sie für die göttliche Natur empfänglich ist, ihr Unterschied von dieser also nicht scheidet sondern verbindet.

Das christologische Bild das vor Brentzens Geiste steht ist hergenommen von Christi erhöhetem Zustande, seiner „Majestät", in welcher die Idee des absoluten Gottmenschen ihre

---

[40]) Auch hierin ist er Luthern ähnlich, der die Menschheit nicht verflüchtigen, sondern nur im Gegensatz gegen die empirische Wirklichkeit der adamitischen Gattung ihre Wahrheit in Christus sehen will.

[41]) s. o. und S. 987.

[42]) S. 929.

[43]) S. 932.

vollkommene Verwirklichung erreicht hat. Aber wie verhält sich hiezu Christi irdisches Leben? Ist der Begriff der Menschwerdung auf Erden noch nicht verwirklicht gewesen? Und wenn das doch nicht ohne Weiteres darf gesagt werden, wie verhält sich der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung?

Brentz nun geht davon aus, die Menschwerdung selbst bestehe nicht darin, daß die Menschheit in ihrer Ganzheit vom Logos angenommen ist, sondern erst darin, daß auch der Logos in seiner Ganzheit aufgenommen und empfangen ist von der Menschheit, so daß der Logos nicht mehr ausserhalb dieses Menschen seit der Menschwerdung ist. Das war nur dadurch möglich, daß die an sich freilich endliche Menschheit in Christus durch des Logos Allmacht mit der unendlichen Empfänglichkeit auch deren Erfüllung mit der göttlichen Fülle zu eigen erhalten hat.

Wollte man diesen Besitz, diese schon reale Erhöhung in die Gottheit von der Incarnation an, der Menschheit absprechen, so wäre nach Brentz die Menschwerdung des Logos selbst geläugnet. [44]) Dieser Besitz der göttlichen Majestät Seitens der Menschheit war auch keiner Zunahme in der Zeit fähig: er ist nur die Kehrseite von dem Akt der Menschwerdung des Logos selbst, die nach ihm nur dasein kann oder nicht, aber nicht erst durch Wachsen werden.

Hieraus ergibt sich nun aber eine Reihe von Folgesätzen. Es war Christi Menschheit wahrhaft in den Himmel erhöhet und zur Rechten Gottes gesetzt (was im Antheil an seiner Majestät ligt) nicht erst nach der Auferstehung sondern schon von dem Anfang ihrer Existenz an, und jener äußere Vorgang auf dem Oehlberg (ascensio visibilis) wäre nicht möglich ohne die vorangegangene innere Himmelfahrt, [45]) er ist nicht die Manifestation einer erst damals stattfindenden Erhöhung der Menschheit, sondern nur symbolische Darstellung dessen was schon zuvor da war (exaltationis invisibilis) für die Jünger (mithin epideiktisch). Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes drücken

---

[44]) S. 986. 1026.
[45]) S. 923.

Ein und Dasselbe aus. Ja, da der Gottmensch durch diese exaltatio in divinam Majestatem erst constituirt wird, so ist von Anfang an jene Freiheit von Raum und Zeit als das ihm Habituelle anzusehen, wovon bei der Betrachtung Christi auszugehen ist (primus gradus), [46]) und vielmehr sein Eingehen in die Einzelheit des Raumes oder der Zeit, sei es jetzt bei dem heil. Abendmahl, sei es während seines irdischen Wandels, ist gleichsam als eine Ausnahme, als eine Selbstbeschränkung seiner Menschheit (alter gradus) anzusehen, [47]) die er uns zu gut (oeconomiae, dispensationis causa) übernahm und übernimmt. Die Stelle Phil. II von der Selbstentäußerung bezieht er mit Luther nicht auf die Gottheit; aber auch nicht auf die Zeit von Christi irdischem Wandel (wie Luther); sondern schon auf den ersten irdischen Moment Christi, der ja schon zur Niedrigkeit gehörte, also — auf die Selbsterniedrigung seiner von Anfang an in göttlicher Majestät stehenden Menschheit. [48]) Diese ihre Selbstentäußerung von der Geburt bis zum Tod sei einerseits ein Nichtoffenbaren ihrer inneren Majestät, andrerseits [49]) ein Uebernehmen der Endlichkeit, Begränztheit, des Umschlossenseins vom Leibe der Maria, der Leiden, kurz dessen, was nach des Vaters Willen nöthig, zur irdischen Form der Menschheit gehörig, aber für das Wesen der Menschheit selbst doch nur accidentell, daher nach der Auferstehung überwunden und vergangen war. Mit dieser und dem Ende der exinanitio beginnt die dritte Stufe seines Daseins, [50]) wo die göttliche Majestät seiner Menschheit, die zuvor mehr nur Potenz und Besitz war, in ihre volle Aktualität eintritt und nur noch dann und wann gegen ihre habituelle Art oeconomiae causa an Einem Ort erschien.

Schwankend und unklar spricht sich Brentz jedoch darüber aus, ob in dem Stande der Selbstentäußerung die Menschheit

[46]) S. 928.
[47]) S. 893. 929.
[48]) S. 922—925.
[49]) S. 1041.
[50]) S. 928.

Christi ihre göttliche Majestät unter der Decke des Fleisches (sub obtectione carnis) geheim doch gebraucht habe, wie der Logos, oder nicht. Das Erstere war eigentlich gefordert von seinem Grundsatz daß der von Gott angenommene Mensch gleich anfangs wahrer Gott sei und seit der Menschwerdung der Logos Alles gemein haben müsse mit diesem Menschen, also auch seine Aktualität, nicht aber eine Aktualität für sich habe, die nicht auch Aktualität dieses Menschen sei. [51]) Daraus ergab sich dann (wie das auch Jak. Andreä in krasser Weise weiter ausführt), daß Christi Menschheit während sie in Maria war auch den Weltkreis erfüllte, daß sie schon bei Lazarus war, als sie die Reise zu ihm anzutreten schien, daß sie, während er der Maria im Garten erschien, noch im Grabe und überall war, ja folgerichtig, daß er, während er hungerte, über alles Bedürfniß nach der actuellen Majestät der Menschheit erhaben und bereits unverwundbar war, während er litt. [52]) Diese Collisionen sind so schwer, daß dadurch entweder die Wirklichkeit seiner irdisch menschlichen Natur in einen Schein verwandelt und das Menschliche von dem Göttlichen verschlungen wird, z. B. die menschlichen Affecte, Werden, Leiden; oder aber wenn beides Entgegengesetzte zugleich bestehen soll, so muß es an verschiedene Supposita vertheilt und eine doppelte Menschheit noch in ganz anderem als dem obigen Sinne in Christus angenommen werden, eine äußere der unsrigen gleiche und eine meist innerlich bleibende. [53]) Aber zwischen beiden fehlt es dann an dem einheitlichen Bande, ja es wird der Gedanke der Gottmenschheit doch wieder verletzt, wenn der Grundsatz doch feststehen muß, daß die Menschheit Christi und nichts Anderes, also auch die äußere irdische in die göttliche Majestät von Anfang an gerückt sei.

Kein Wunder daher, daß Brentz nicht selten sich auch dem Entgegengesetzten zuwendet und, um die Selbstentäußerung nicht zum bloßen Schein zu machen, die Actualität der glorificirten Menschheit für die Zeit der Erniedrigung be-

[51]) S. 834—836.

[52]) S. 906. 924. 928. 986. 838.

[53]) Damit träte eine Berührung mit den häufigen, besonders anabaptistischen Vorstellungen von einer doppelten Menschheit Christi ein.

schränkt, wenn nicht nahezu wenigstens für deren Anfang aufhebt. [54]) Da sagt er: Christus habe einen wahren natürlichen Leib gehabt; Gott habe jedoch nicht gewollt, daß dieser natürliche Mensch immer von den natürlichen Gesetzen gebunden sei; schon auf Erden habe Christus diese Freiheit bewiesen. Mit Recht führe man dafür sein Wandeln auf dem Meer, sein Fasten, sein Gehen durch verschloßne Thüren an. Andre nennen auch seine Geburt von der Jungfrau bei verschloßenem Leibe derselben, die jedoch er selbst nicht festhielt. Aber für gewöhnlich war er an Einem bestimmten Orte. Ebenso, obwohl er Solches besaß, das ihn über alle Unvollkommenheiten hinaushob, wuchs er wahrhaft, wußte nicht Alles, wie er auch nicht überall war. [55]) Aber so sehr diese Wahrheit der exinanitio dem Interesse der wahren Menschheit entspricht, so wenig stimmt sie damit, daß seit der Menschwerdung der unveränderliche Logos Alles mit diesem Menschen gemein habe, und nichts ohne ihn oder ausserhalb seiner thue. Auch läßt sich mit Recht fragen, ob auch nur der ruhende aber volle fertige Besitz der göttlichen Majestät mit der wachsenden Wirklichkeit und Erwerbung in einer und derselben Menschheit Christi vereint sein könne? In Gott selbst sind nach der gewöhnlichen Annahme ruhende Eigenschaften, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit; sind nun diese auf die Menschheit übertragen, so könnte auf sie als ruhende der Wille der Selbsterniedrigung, falls er sich nur auf die Aktualität bezieht, nicht gerichtet sein; sie würden also simultan neben der Endlichkeit und Lokalität der Menschheit Christi sein und so diese in Schein verflüchtigen; daher Einige die Mittheilung dieser Eigenschaften an die Menschheit überhaupt in Abrede stellen, Andere sie nur mittelbar statuiren wollten, als an andern Eigenschaften mitgetheilt (z. B. an der ewigen, unendlichen Allmacht.) Wie ferner Christi Menschheit die göttliche Allwissenheit zwar im wirklichen Besitz sollte gehabt haben, aber doch des aktuellen Gebrauches

---

[54]) S. 838. 924. 926. 1001. 1002. 1006. 1016. 990: Autoritate et natura habe Christus Alles von Anfang an.

[55]) S. 926—928. 1001 f.

derselben auch für sich sollte sich haben enthalten können, ist nicht vorstellig zu machen, da Allwissenheit gar nicht blos die Möglichkeit ist Alles zu wissen. Mit dieser Möglichkeit wäre das menschliche Lernen vereinbar, aber nicht mit der simultanen Allwissenheit der menschlichen Natur Christi selbst.

Wenn ferner die exinanitio ein Akt der Menschheit Christi ist, der schon mit der Empfängniß und Geburt Christi von Maria deren Leib ihn einschloß beginnen soll, so wäre das sich entäußernde Subjekt, die Menschheit, wenn auch nur einen Moment, der Entäußerung selbst zeitlich voranzustellen. Die Menschheit Christi müßte, um sich selbst zu entäußern, wenigstens einen Moment gehabt haben, wo sie noch ausserhalb der Entäußerung stand; während doch andrerseits schon der erste Daseinsmoment den Gottmenschen in der Erniedrigung treffen soll. Die Idee der Menschwerdung und die der Erniedrigung sind freilich nicht identisch; jene kann sein ohne diese, ja muß es, wenn die Idee der Menschwerdung identisch ist mit dem vollen Theilhaben der Menschheit an Gottes Majestät. Diese Unterscheidung ist an sich gut, ja nothwendig um der Ewigkeit der Menschheit nach der Niedrigkeit und Auferstehung willen. Sie ist auch ein Grundstein für die von Brentz getheilte Ansicht, daß nicht blos in der die Erscheinung in Niedrigkeit fordernden Sünde die Menschwerdung ihre Begründung habe. Allein soll nun Brentzens von der Erniedrigung noch unabhängige Menschwerdung nicht blos als ewige Idee oder Potenz in Gott, sondern als ein der Erniedrigung vorangehendes Factum gedacht werden, während doch Christi historische Menschheit selbst in Niedrigkeit beginnt, so ist folgerichtig, um den Gedanken der Selbsterniedrigung der Menschheit durchzuführen, auf eine überzeitliche übergeschichtliche Menschwerdung des Sohnes Gottes zurückzugehen, die noch frei von Niedrigkeit war, die geschichtliche Menschwerdung aber wird damit von Grund aus doketisch.

Andreä hat die Lehre des Brentz fast nur formal weiter gefördert. [56]) Mit ihm beginnt er, statt von der Unio hypostatica

---

[56]) Vgl. seine Schlußreden und die obengenannten Schriften.

mit der Vereinigung der Naturen zur Person womit er die Communic. idd. identificirt, (denn eine Unio hypostatica ohne sie sei Nestorianismus) die nach ihm nicht blos an die Person (concrete) sondern auch an die Naturen (abstracte) stattfindet, so zwar daß die Gottheit keine Schwachheit empfängt von der menschlichen Natur. Auch ihm ist der Grundtext die Stelle Col. II, 9. von der Fülle (Natur) der Gottheit in Christo. Von religiösem Odem ist aber bei ihm wenig zu verspüren. Nähere Beachtung verdient nur Ein Punkt bei ihm.

Brentz hatte die natura des Logos die dem Menschen zu Theil wird im Sinn der göttlichen Wesensfülle verstanden. Aber Andreä sagt: Da Gott nach seinem Wesen einfach überall ganz und sich selbst gleich ist, so könne von einer Verschiedenheit des Seins Gottes nur als von einem Unterschied seiner Wirkungen gesprochen werden. In Christus nun ist eine unendliche Wirkung Gottes, die er als eine unendliche Ausgießung bezeichnet. [57]) Man gewahrt in diesem auch an die Antiochener erinnernden Ausdruck offenbar das Bemühen, Gott und die Creatur bestimmt auseinander zu halten, wozu er freilich um so mehr Ursache hat, als ihm dieser Unterschied zuletzt auf den des ewigen und des nicht ewigen Seins zusammenschmilzt. Doch will er diese Wirkungen Gottes auch wieder als ein Sein Gottes in der Creatur ansehen, das aber wohl zu unterscheiden sei von seinem Sein in sich, dem die Creatur als ein Aeußeres gegenüber stehe, während er durch seine Wirkungen in den Creaturen ist. Dieser Unterschied erinnert an Schwenckfeld (s. o. S. 629), den Andreä studirt hat; jedoch ist ihm das Sein Gottes in der Creatur nicht blos ein Sein in ihr nach der Liebe sondern vor allem nach der Macht, die nach Andreä Gottes Wesen

---

[57]) Man könnte daran denken, daß er hiemit der Mittheilung der ruhenden Eigenschaften Gottes entgehen wolle. Aber vielmehr ist ihm, wie Schegck, Gott actus purus nach seinem Wesen. Doch wäre die Verwandlung der Gottheit Christi in eine göttliche Wirkung (vgl. Marcells ἐνέργεια δραστική) möglicher Weise sehr folgenschwer, wenn sie nicht zugleich als Selbstausgießung der Gottheit gedacht wäre.

ist. [58]) Sonach will doch auch er in Christus ein Sein des Wesens Gottes. Er sucht aber diese göttliche Fülle, sofern sie Christi Menschheit eigen wird, noch mehr als Brentz von Gott selbst zu unterscheiden. Die mitgetheilte gegebene Gottheit und die Gottheit des Sohnes selbst, sei nicht eine und dieselbe Gottheit sub specie diversa betrachtet, sondern die mitgetheilte ist eine andere, obwohl gleiche Majestät; gleichsam eine Ausstrahlung, Gestalt Gottes (μορφὴ θεοῦ Phil. II, eine εἰκασία Gottes, während der Logos selbst εἰκὼν sei), die nie so wie sie Gottes Wesen ist, das Wesen der Menschheit, aber doch ihr zu eigen wird. [59]) Und ähnlich sagt er von Christi Leib, er habe eine doppelte Seinsweise; zu seinen natürlichen Eigenschaften habe er neue erhalten, sei uns wesensgleicher Leib nach der einen Seite, nach der andern nicht. [60])

---

[58]) Schlußreden. Thes. 30 ff.

[59]) Ausführlich handelt hievon Dan. Hoffmanns: Jac. Andreae Dogmata de Persona Christi etc. 1589. besonders Antith. VII, VIII, XXX, und zeigt den Widerspruch Andreäs mit der Confessio Saxonica.

[60]) Refut. Orthodoxi Consensus S. 328 f. 340 f. 461. vgl. Hoffmann l. c. — Er will die unmittheilbare und die mitgetheilte Gottheit weiter auseinanderhalten, einmal um dem Vorwurf auszuweichen, daß ihm der Mensch, der die mitgetheilte Gottheit habe, sich mit Gott vereinerleie; sodann um desto gewisser mit der εἰκασία Gottes die empfängliche Menschheit in Eins setzen zu können. Auf das Erstere zielt auch sein Unterschied zwischen Wirken und Wesen Gottes. So sollte zwischen dem endlichen Leib und dem Logos die εἰκασία die vom Logos ausstrahlt und zugleich der Menschheit eigen ist, den terminus medius bilden. Aber es gilt hievon nur noch mehr das bei Brentz Bemerkte (s. o.). Gegen Andreä wurde der Vorwurf einer heidnischen Verdopplung des Sohnes, der Trennung eines niedrigeren Sohnes von einem höheren erhoben. Man sieht aber hieraus, wie man sich, so lange man so überwiegend auf Christi Leib blickte, fast ohne an Christi Seele auch nur zu denken, eines wichtigen Mittelgliedes beraubte. Ferner gewahren wir, wie das steigende Bestreben, die mitgetheilte Gottheit von der mittheilenden zu unterscheiden, unter den gegebenen Bedingungen kaum ein anderes Ende haben konnte als in der Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften, oder wie bei

Andreä nimmt nicht blos mit Brentz an, der Sohn Gottes habe in den Menschen ausgegossen seine Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit, Allgerechtigkeit, Allgegenwärtigkeit, Allseeligkeit, sondern auch der Sohn thue nichts ohne den Menschen, wie der Vater nichts ohne den Sohn und die Seele nichts ohne den Leib; das Wort verwalte durch die menschliche Natur alles im Himmel und auf Erden. Es sei daher nicht recht, zu sagen, daß Christus nach dieser oder jener Natur irgend etwas thue, weil vielmehr Alles gottmenschlich sei, wie auch die Seele all ihre Kraft durch den Leib beweise in diesem Leben. Nach dem Wesen sei Gott nicht anders in Christo als in den andern Creaturen, aber während er in den andern nicht Alles wirke, sondern Etliches in Diesen, Etliches in Andern, so sei in Christus die ganze Wirkung der Gottheit ausgegossen. Um für diese Gleichheit der Menschheit Christi mit der Gottheit in der Gewalt, Herrlichkeit und Majestät, nicht in der Natur und dem Wesen (Schlußreden Thes. 26) Schriftbeweise zu gewinnen, liebte es Andreä noch mehr als Brentz, Stellen die sonst als die stärksten Beweismittel für die Gottheit Christi pflegten gebraucht zu werden, vielmehr auf seine Menschheit zu beziehen.

Die württembergische Schule fand bald vielfachen Anhang. So trat der philosophisch gebildete Arzt Schegck [61]) in Tübingen

---

J. Wigand de Communic. idiomatum (vgl. Wittenb. Grundvest. 1571. Mmiij bis Rr.) von wesentlichen oder unmittheilbaren proprietates und von mittheilbaren. Unmittheilbar ist ihm, daß Gott allein gibt. Als mittheilbar bezeichnet er die Persona (später besonders von Calov ausgebildet), die Majestas, die Actiones. Alle Akte Christi seien gottmenschlich, so daß auch die Menschheit reale Trägerin und Theilhaberin aller göttlichen Actiones sei. Er beruft sich auf Leos Brief: Agit utraque natura cum communicatione alterius, vergißt aber dabei des Zusatzes: unaquaque agente quod proprium est, altera enim succumbit injuriis, altera coruscat miraculis.

[61]) s. o. Anm. 14. Vgl. aus seiner Schrift de una persona et duabus naturis besonders S. 24. 25. 51—64. Bestechend sagt er zuerst: Der Sohn Gottes wirke alle Werke seiner Allmacht durch die menschliche Natur als sein eigenstes Werkzeug und diese besitze

(der zuvor in die antitrinitarischen Streitigkeiten jener Zeit sich gemischt hatte) in der christologischen Frage auf ihre Seite, erwies sich aber als keinen sehr nützlichen und verläßlichen Bundesgenoßen. Auch von den Norddeutschen neigten sich allmählig Manche auf die Seite der Württemberger. So außer Andreas Musculus, dem noch jungen Aegid. Hunnius, und ausser Joh. Wigand auf eine Zeitlang auch Tilemann Heßhus.

---

wahrhaft alle göttlichen Prädikate. Aber das ist bei Schegck nur Schein. Gott, in welchem Alles Actus, Nichts mehr bloße δύναμις ist, hat nicht nach seiner Natur, aber in der Person des Sohnes eine Unio mit der Menschheit eingegangen. Zwar ist die Persona incommunicabilis; aber sie kann die Menschheit in Dependenz von sich versetzen, denn in der Menschheit für sich ist bloße δύναμις, Empfänglichkeit bestimmt zu werden. Andrerseits kann zwar die Menschheit nie göttliche Prädikate substantiell und actuell haben; die Unio kann also keine essentialis sein. Aber andrerseits ist die Unio auch nicht blos ein Contingens. Daß Gott gebe ist zufällig, aber nicht daß die Menschheit habe, was Gott will. Er kann nichts werden oder gewinnen durch die Unio, denn es ist keine bloße δύναμις in ihm. Aber er will eigenthümlich und auf einzige Weise diesen Menschen bestimmen: das sei die Unio quasi per accidens. Die Menschheit nun, unpersönlich an sich, hat mittelbar, was der Logos unmittelbar hat. Denn Christus ist eine Einheit durch seine persona; diese aber ist auch göttliche Natur, also z. B. allgegenwärtig, daher so gewiß die Menschheit nach ihrer Natur an Einem Ort sein muß und an sich nicht kann allgegenwärtig sein, so gewiß ist sie mit der allgegenwärtigen Person eine Einheit nach deren Willen, und muß daher per accidens allgegenwärtig heißen, nemlich in der Person. Diese so anspruchsvoll auftretende Begründung der Brentzschen Ansicht kommt also in Wahrheit nicht über die reformirte Lehre hinaus, daß die Person (d. h. das Verbum) allein allgegenwärtig sei, daher auch Schegcks späteres Schwanken und Nachgeben gegen die reformirte Lehre, die gegen ihn von Th. Erastus und Sim. Simonius vertreten ward, sehr begreiflich ist. Aber allerdings, wenn die persona auch zur Menschheit gerechnet, als ihr eigen gedacht würde, so würde es anders. Da ergäbe sich dann die Lehre von einer illocalen Allgegenwart der Menschheit nach der persona neben der lokalen Beschränktheit nach der natura, wie wir sie z. B. bei Aeg. Hunnius finden, der Wigand fortbildet.

Letzterer kam als Bischof von Samland mit einigen seiner Geistlichen und dem Bischof von Pomesan Wigand im Jahr 1574 in den Streit de abstracto et concreto der nach mehrjähriger Dauer mit seiner Absetzung endigte. [62])

Diese Christologie der Schwaben erfuhr nun aber auch vielen Widerspruch: nicht blos von Seiten der Reformirten [63])

---

[62]) Bischof Mörlin hatte unbestimmter gelehrt: die Menschheit für sich sei endlich, umschrieben, aber in ihrer Vereinigung habe sie Vieles was über die Art menschlicher Natur hinausgehe. Wigand stimmte mit den Württembergern (s. o.); Heßhus sagte in seiner Schrift: Assertio Ss. Testamenti J. Chr. contra blasph. Exeg. Calv.: Nicht blos sei zu lehren, daß der Mensch Christus (in concreto) allmächtig und allwissend sei, sondern man könne auch sagen, das Abstractum, die Menschheit Christi (humana natura hypostatice λόγῳ unita) sei allmächtig u. s. w. Die Prediger Morgenstern, Conrad Schlüsselburg und später auch dessen Schwager Bischof Wigand, deuteten ihm das so aus, als meinte er, auch abstrahirt von der Vereinigung, also nach ihren natürlichen Eigenschaften sei die Menschheit allwissend, anzubeten; er habe also zwei Anzubetende u. s. w. während er das Abstractum Menschheit blos brauchte, um die calvinische Wendung abzuwehren, der Mensch Christus sei in Concreto allmächtig u. s. w., oder es sei und bleibe nur die Person des Logos in Christus allwissend, ohne reale Mittheilung an die Menschheit (1574). Hätte er nun freilich mit Wigand auch eine Communic. Personae angenommen, so hätte er nicht wohl auf seine Redeweise verfallen können: so aber hatte er an der Menschheit nur eine Natur. Wigand dagegen lehrt, die Comm. idd. beziehe sich auf das Concretum naturarum, wie das Concretum Personae. Die Herzberger Theologen Andreä, Selnekker, Musculus, Körner, Chemnitz waren mit Heßhus zufrieden, da er erklärt hatte, er wolle keine Absonderung der menschlichen Natur von der göttlichen (1577). Dem Heßhus ist es um die Realität der Comm. idd. zu thun; aber weit weniger als Wigand oder den Württembergern um die Vollständigkeit derselben, wie sich später zeigte. Vgl. Hartknoch Preuß. Kirchengeschichte 1686. S. 463 ff. Leuckfeld Historia Heshusiana 1716. S. 129—188.

[63]) Vgl. Henr. Bullingeri Tractatio Verborum Di. Joh. 14, 2. Tig. 1561, wo behauptet wird, daß Christus im Himmel einen gewissen Raum einnehme und zwar sei die Rechte Gottes ein besonderer Ort im

sondern auch von Seiten der römisch-katholischen Kirche und der melanchthonischen Schule.

Der Widerspruch katholischerseits erhob sich zuerst von den Jesuiten her, welche am schnellsten nicht ohne Grund in der lutherischen Christologie ein ihnen fremdes Princip spürten und Gefahr für die hergebrachte Form römischer Lehre erschauten. Die Jesuiten in Ingolstadt und Mainz [64]) suchen des dualistischen Standpunktes des chalcedonensischen Concils und des gegen die Monotheleten gerichteten sechsten sich anzunehmen und behaupten die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, ja noch weit mehr als das Chalcedonense deren Unfähigkeit göttliche Prädikate durch Mittheilung zu eigen zu erhalten. Den Quell der neuen Ge-

---

Himmel und sein eigentlicher Aufenthaltsort; das bedeute das Sitzen zur Rechten Gottes s. Planck B. 6. S. 480. Der Brentz'schen Sententia über diese Schrift setzte er seine Responsio 1562. und sein Fundamentum firmum etc. 1563 entgegen. Auch P. Martyr schrieb seine Dialogi de Christi humanitate, proprietate naturarum, ubiquitate 1562, Theodor Beza das Responsum ad Brentii argumenta 1564, während Jac. Andreä in seiner Assertio doctrinae de personali unione 1565 und in andern Schriften den Brentz vertheidigte. Von der reformirten Polemik soll unten näher die Rede werden.

[64]) Disputationes de Majestate hominis Christi — adv. D. Jac. Andreae Theses etc. 1564. Vgl. auch aus etwas späterer Zeit des Mainzer Busäus Theses adv. Disput. D. Jac. Andreae. These 1 sagt: die (römischen) Katholiken seien mit den Calvinisten und den Lutheranern, welche die Form. Conc. verwerfen, darin eins: nec re nec nomine in persona Christi aut communicatas esse aut communicari potuisse vicissim naturas earumque proprietates. These. 28: Personam Christi non conflari ex duabus naturis, nec humanam naturam ad personam Christi ejusque integritatem pertinere. Vgl. Wiederholten und beständigen Bericht von den neuen Amlingiten im Fürstenth. Anhalt. Leipzig 1585. S. 106 ff. These. 79: Christus sei nur nach seiner Menschheit Mittler; dieser aber gebühre der cultus λατρείας nicht. Aehnlich lehrte Gregor v. Valentia (gegen Heerbrand), Bellarmin de Christo L. III, Tanner u. A. vgl. Joh. Gerhards Loci Theol. ed. Cotta. T. III, c. 12. S. 530 ff. Ihnen wird eine nestorianisirende duplicatio adorationis Christi von Gerhard vorgeworfen.

fahren für ihre Christologie ersehen sie darin, daß man schwäbischer Seits in dem Begriff der Unio hypostatica noch gar nicht das Specifische des Gottmenschen anerkennen wolle, sondern daß man für die Einigung Gottes und des Menschen statt von der Person ausgehe von den Naturen. Sie nun behaupten: Man habe wohl in der Person Christi eine nicht blos grammatische sondern reale Communic. idd. zu statuiren; aber in Beziehung auf die Naturen auch nicht einmal eine verbale. Der Einen Person sei Alles zuzuschreiben nach Leo, die Naturen seien nicht durch sich, sondern nur durch die Person wunderbar mit einander verbunden. Der Antheil an den göttlichen Idiomen sei ohne Confusion der Naturen eine Unmöglichkeit, aber gleichwohl seien sie in der Person zusammen und geheimnißvoll geeint. In jeder Weise, auch den Eigenschaften, nicht blos dem Wesen nach sei die menschliche Natur minor divinitate. Jedoch habe sie durch den heiligen Geist zur Auszeichnung vor Andern empfangen, was eine natura finita sortiri aut capere potest (Disp. 1, 40.); sie blieb aber von Gottes unendlicher Hoheit auf das Weiteste entfernt und dem Vater unterworfen (41. 42). Wer das nicht annehme, sondern Christi Menschheit gleiche Gewalt, gleiches Regiment beilege mit der göttlichen Natur, der lehre monophysitisch oder doch monotheletisch (43. 44.) Dessen mache sich Andreä schuldig. Er definire die personalis unio als communicatio plenitudinis omnis deitatis, rede von einer aequalitas Majestatis gloriae et potentiae (der Menschheit) cum Verbo, von einer effusio realis divinitatis in humanitatem, und erkenne nur dieses als Unio personalis an. Aber Concilien und Väter lehren, daß die Menschheit nach der hypostatischen Unio, (mit welcher zu beginnen sei) ihre Eigenschaften unverletzt behalte und in Unterschiedlichkeit bleibe, was nicht möglich sei, wenn sie zugleich die entgegengesetzten göttlichen Prädikate habe, wodurch jene ausgelöscht werden müßten (Disp. II, 6.) Auch sei nur Dasjenige proprietas, was Einem zukomme zu seiner Unterscheidung; habe auch ein anderes Ding dasselbe gleichermaßen, so höre es auf proprietas des ersteren zu sein.

Gottes Proprietäten also seien incommunikabel, wie die des Menschen.

Die Naturen werden durch ihre Proprietäten bezeichnet; mache man diese gemeinsam, so seien auch die Naturen gemeinsam und vermischt, nicht mehr besondere Naturen. Mache man die Kraft der Menschheit der der Gottheit gleich, so werde auch die Thätigkeit (operatio) Eine werden müssen (D. 2. Th. 8). Wille und Verstand gehören zu den natürlichen Eigenschaften Gottes; werden diese übergegossen, so werde auch ein gemeinsamer Wille und Verstand beider anzunehmen sein und man verfalle in den verworfenen Monotheletismus, dem Andreä wohl nicht ohne Grund sich nirgends entgegensetze. Da werde aber auch die Menschheit zu eng mit der Trinität verbunden, nemlich nicht blos wie die alte (?) Kirche wolle durch die Person, sondern auch durch die Natur. Sei auch die Menschheit allmächtig, so habe man eine doppelte Allmacht; dann aber werde auch die Menschheit Christi nicht können den Eltern unterworfen sein, noch als Mittlerin dienen. Auch der Monothelete Paulus habe das Wort: „in ihm wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig“ ebenso angewandt; aber man dürfe nicht die Stelle die von der Person rede auf die Natur beziehen. Andreä selbst schreibe doch auch die menschlichen Leiden nicht der göttlichen Natur, sondern nur der Person zu, mit welchem Recht er umgekehrt verfahre bei den Prädikaten der göttlichen Natur, die er der Menschheit real zu Theil werden lasse? Für die Person gebe es eine reale Communikation der Idiome der Naturen, fließend aus der hypostatischen Vereinigung beider; sonst aber fließen der menschlichen Natur nur große Auszeichnungen zu, die immer menschliche Attribute bleiben, nicht natürliche zwar aber durch Gnade geschenkte. Wenn dagegen die Menschheit Gottes Majestät zu eigen erhalte, so erhalte sie auch Gottes Wesen zu eigen, denn die Majestät sei ja Gottes Wesen (Disp. II, 38). Was Einer operatio und virtus ist, muß nach Cyrill auch Einer Wesengattung (speciei unius) sein. Aber das proprium des Einen könne nicht einem Andern mitgetheilt werden, am wenigsten des unendlichen Gottes Eigenschaften an die endliche

Menschennatur. Sei diese allmächtig geworden, so sei sie auch schöpferisch und dann nicht mehr Geschöpf. Andreä wolle freilich das was Gott per essentiam zukomme dem Menschen nur per accidens zuschreiben; aber dadurch werde die Unio selbst zum Accidens, ja das was in Gott Wesen ist, am Menschen zum Accidens.

Aber nicht blos des Monophysitischen und Monotheletischen Irrthums mache sich Andreä schuldig, die Naturen, ihre Thätigkeiten und Eigenschaften vermischend; er leiste auch zu wenig für deren Einigung. Denn seine commun. idd. erreiche nicht die Unio hypostatica. Auch wenn die Eigenschaften beider Naturen mitgetheilt würden, so hätte man damit noch nicht Eine Person; das Ephesinische Concil habe mit Recht diejenigen als Nestorianer verworfen, welche die zwei Naturen nur ἐνεργείᾳ, nicht hypostatisch wollen vereint setzen. Meine Andreä gleichwohl, die Mittheilung der Majestät oder deren Gemeinschaft begründe sicher die Einheit der Person, so vergesse er, daß er so die Trinität verliere, deren Personen jene Gemeinschaft haben, also nach ihm Eine Person würden. Nicht minder aber fiele auch bei solchen Sätzen der Leib Christi, überhaupt Christi noch nicht verklärte Menschheit, aus dem Kreise des hypostatisch Angenommenen. Denn die Majestät hatte die Menschheit doch erst wahrhaft nach der Auferstehung; ist folglich erst da hypostatische Einigung wo Mittheilung der Majestät ist, so ward Christi Menschheit erst nach dem Leiden hypostatisch mit dem Sohne Gottes unirt, und hat sich vielleicht durch Leiden es erst verdient. Christi Leib aber, in den drei Tagen nach seinem Tode von seiner Seele getrennt und dem Tode übergeben, auch an sich der göttlichen Majestät nicht fähig, ist dann auch nicht einmal mehr mit dem Logos verbunden gewesen, weil nach Andreä diese Verbindung einzig in der Mittheilung der Majestät liegen soll, die doch damals, wie überhaupt auf Erden, nicht Statt fand. Die Kirche dagegen, welche die hypostatische Unio nicht wie Andreä in die Commun. majestatis verwandle, habe an jener ein weiter reichendes Band zwischen dem Logos und dem Leibe, sowohl an sich als nach Christi Tode.

Diese Disputation ließen 1571 die Wittenberger unter einem belobenden Vorwort wieder abdrucken, statt gegen diese Bundesgenossenschaft bedenklich zu sein. Sie hatten aber auch schon zuvor mehrere Erklärungen wider die Christologie der Schwaben abgegeben. [65])

Die Wittenberger, unter Berufung auf das christliche Alterthum, besonders Leo und das chalcedon. Concil, den hergebrachten Sinn der Commun. idd. bei den Scholastikern, auf Melanchthons Tradition dessen Schule in Churſachsen herrschte, auf Luthers Lehrschriften die von den Streitschriften wohl zu unterscheiden seien, und unter jenen besonders auf seine spätesten christologischen Erörterungen, am meisten aber auf das Corpus doctrinae Philippicum das seit 1560 eine Art von symbolischer Autorität geworden war, wollen bei der herkömmlichen Christologie bleiben, welche das Specifische der Menschwerdung Gottes und der Person Christi einzig darin findet, daß die menschliche Natur von der göttlichen Person getragen werde (sustentatur) und in wahrhaft menschlicher allmähliger Entwicklung mit allerlei hohen Gaben Gottes die sie über alle andern Creaturen erheben geziert worden sei. Diese dona aber seien immer nur dona finita,

---

[65]) So besonders ein Gutachten (an den Churfürsten, an welchen obige Schriften von Brentz und Andreä durch Herzog Christoph von Württemberg gesandt waren, über oder wider diese Schriften und deren Christologie) von Paul Eber, Crell und Major 1564. Vgl. Hutter Concordia concors S. 49 ff. Planck l. c. Buch VI, c. 8. S. 513 ff.; ferner die Propositiones complectentes summam praecipuorum capitum doctrinae christianae sonantis dei beneficio in Acad. et Eccl. Viteb., de quibus confessionem suam edituri sunt ad diem 5. Mai 1570 Mollerus, Widebramus, Nicol. Selneccer, Christoph. Pezel, Joh. Bugenhagius (jun.). Ferner gehört dahin ein lat. Katechismus, der der calvinistischen Lehre Raum ließ und vornehmlich durch die Uebersetzung der Stelle Act. II, „bis er vom Himmel aufgenommen ist," statt „bis er den Himmel eingenommen hat," als durch eine angebliche Fälschung Anstoß gab und eine Fluth von Controversschriften erregte. Die Hauptschrift der Wittenberger aber ist die oben genannte „Grundveſt" 1571.

Erhöhung der natura finita, aber bringen keine Entrückung aus ihrem endlichen Wesen und dürfen als Gaben menschlicher Natur mit den Eigenschaften des göttlichen Wesens nicht vermischt werden. Verwerflich sei es, die persönliche Vereinigung als Ausgießung und wesentliche Mittheilung aller göttlichen Eigenschaft, Kraft und Wirkung, der Majestät und Person des Sohnes Gottes in die Menschheit zu bezeichnen. [66]) Das führe zu alten Ketzereien zurück, denn mit dem Unterschied der Eigenschaften falle auch der der Naturen und der Willen; da wäre Christi Menschheit toto genere von unserem Wesen verschieden. Aber wie die wahre Menschheit so gefährde man auch seine Gottheit, die stärksten Zeugnisse für sie verwende man für die vergottete Menschheit, die gleichsam ein zweiter geschaffener Gott werde, hinter welchem dann der ewige Sohn Gottes müßig sei. Bereits lehre man, die Menschheit Christi sei auch für sich als Jehova anzurufen. Man vermische Gott und Creatur; man müsse, wenn man den ewigen Sohn in Jesu Leib eingeschlossen denke, unwürdig von seiner Gottheit denken, sie verendlichen. Da ferner das göttliche Wesen oder die Eigenschaften den drei Personen der Gottheit gemeinsam seien, so müsse eine Lehre, welche statt persönlicher Einigung des Sohns von einer physischen Mittheilung des Wesens rede, die Menschwerdung der Trinität statt dem Sohne zulegen. Eine solche Commun. idd., wie die der Flacianer, welche sich selbst realis nenne, aber physica und essentialis sei, hebe eigentlich sich selbst auf, lasse für Gemeinschaft keine Stelle, sondern führe zur Einerleiheit.

---

[66]) Proposit. Thes. 29—31. Vgl. Grundvest Xrij. Andreä ließ sich darüber vernehmen, daß wenn die Wittenberger ihre Propositiones nicht würden ändern, so könnte er dieselben anders nicht denn für alkoranisch und mahometisch halten und es sollte in Kürze darauf erfolgen, daß ganz Sachsen (d. h. der niedersächsische Kreis mit Thüringen) wider die Wittenberger erreget und mit Haufen wider diese hohe Schule geschrieben werde. Bidenbach in Stuttgart, mit Andreä verbunden, schrieb und suchte mit den Flacianern in Jena und Weimar ein Bündniß, während Andreä durch Herzog Julius von Braunschweig arbeitete, der verschiedne Fürsten zu Synoden wider die Wittenberger veranlaßte.

Solche Uebertreibung mache aber nur Denen Bahn, die in Siebenbürgen, Ungarn und Polen als Servets Schüler nichts von einer Zweiheit der Naturen, einer Comm. idd. wissen wollen. Auch diese hegen die falsche Ansicht von einer Uebertragbarkeit der Eigenschaften auf ein anderes Wesen; erhöhen dadurch Christi Menschheit, aber so daß sie die müßig gewordene Gottheit des Sohnes in Christo, ja auch die Trinität fallen lassen. Ganz besonders werde das durch die nestorianische Lehre Andreäs begünstigt, daß das Ausgezeichnete Christi bestehe in der besonderen Wirkung Gottes in seiner Menschheit, oder darin, daß Gott nur durch diesen Menschen die Welt verwalte. [67]) Schon sagen Viele: was den Sohn Gottes, sein Wesen und seine Person anlange, so sei er überall gleich, und keiner habe in dieser Hinsicht einen Vorzug, auch Christus nicht. Seine Auszeichnung sei nur daß die andern Heiligen etliche Gaben Gottes haben, er aber alle. Das sei eine gefährliche Gleichstellung: da werde aus dem Gottmenschen ein göttlicher oder allergöttlichster Mensch werden. Die Ausgießung der Gaben mache noch keine Person, sondern geschehe an eine Person — es werde also die Unio personalis auf diesem Wege nicht erreicht. Sollte die Mittheilung aller Gaben eine Person machen, so würde auch die Mittheilung etlicher Gaben eine Person machen und wir hätten viele Gottmenschen. Ebenso wenig könne aber auch das eine persönliche Einheit mit Gott wirken, daß die Menschheit für viele oder alle Wirkungen Gottes das Organ sei. Auch Nestorius nenne die Menschheit ein Organ, und lasse die Menschwerdung, wie Jene, statt in der Unio hypostatica in einer Mittheilung und

---

[67]) In der That ist diese Berührung zwischen Andreä und Socin beachtenswerth. Vgl. Kkk bis Llliij. Auch Servet stelle als einen Fundamentalsatz auf: es habe die Fülle der Gottheit dem Menschen so können mitgetheilt werden, daß dieser Mensch zu einem Gott geworden sei. So habe auch 1569 Franz Davidis und Blandrata den bloßen Menschen Sohn Gottes genannt, weil er durch die Salbung dem Vater gleich sei divinitatis plenitudine, omnipotentia etc. obwohl immer dem Vater monarchicae dignitatis praerogativa verbleibe.

Gemeinschaft der Thätigkeit, Würde, Eigenschaften bestehen. Aber da andererseits — was die Nestorianer nicht thun — gelehrt werde, die Menschheit habe die göttlichen Eigenschaften, die Gottes Wesen sind, in sich und für sich empfangen, so sei man auf jener Seite von den Monophysiten und Schwenckfeld nicht verschieden, soviel man auch von zwei Naturen und ihrem unvermischt bleibenden Wesen rede. Ja noch mehr: Habe die Menschheit gleich in der persönlichen Vereinigung alle göttliche Majestät empfangen, so habe Christus nicht wahrhaftige menschliche Sichtbarkeit, Hunger, Durst, Betrübniß, Leiden und Tod gehabt. Rede man von Verheimlichung dieser Majestät vor der Auferstehung, so müsse entweder die Schwachheit Christi, verschlungen in die innere Majestät, nur ein äußerer Schein für die Menschen gewesen sein, oder sei seine Menschheit zu gleicher Zeit von Schwachheit umfangen und mit göttlicher Macht und Freude geziert, leidentlich und unleidentlich, sterblich und unsterblich, ja sein Leib im Grabe zugleich todt und lebendig gewesen. Sein Leib wäre da zugleich in Maria und auffer ihr, sein Hangen am Kreuz zugleich ein Sein seines Leibes im Himmel gewesen. Christi Geburt, Leiden, Tod und Himmelfahrt würde zum Gaukelspiel, und die marcionitische oder manichäische Ketzerei erneuert.

Aber auch wenn man (mit Schwenckfeld) erst nach der Auferstehung jene vollkommene Communic. idd. annähme, so würde durch die Ubiquität die Fortdauer seiner Menschheit, die Wahrheit seiner Himmelfahrt und Wiederkunft als Mensch bedroht.

Nicht minder kommen die Gegner auf eine doppelte Gottheit, eine ursprüngliche und eine gewordene, eine ewige und eine mitgetheilte zeitliche; eine substantielle und eine per accidens. Das heiße aber nichts Anderes als den samosatenischen und arianischen Gedanken für die jetzige Zeit erneuern.

Eine sehr eigenthümliche dritte Stellung nahm in diesen Streitigkeiten der sechziger und siebenziger Jahre über das heil. Abendmahl und die Person Christi Martin Chemnitz in Braunschweig ein, mit Andreä das wichtigste Werkzeug für die Eintrachtsformel, die diese Streitigkeiten beilegen sollte. Er war der anerkannte Sprecher des niedersächsischen Kreises, ein

Mann von einer umfassenden patristischen Belesenheit, klarem logischem Verstande, wenn auch ohne eigentliche dogmatische Productivität, dabei maßvoll, umsichtig, würdevollen Charakters. In Melanchthons Schule gebildet bewahrte er dem großen Lehrer die Pietät und behielt auch im Allgemeinen dessen Typus wie N. Selnekker und Chyträus; nur daß er mit den niedersächsischen Kirchen streng an der lutherischen Abendmahlslehre festhielt und nach diesem Gesichtspunkt, der ihm am meisten am Herzen lag, seine theologischen und kirchlichen Sympathieen regelte.

So erklärt sich seine Stellung zu der Christologie der Schwaben. Seinem friedliebenden Geiste sagte die Vermehrung der Streitpunkte, seiner Verständigkeit und ursprünglich melanchthonschen Christologie die schwäbische nicht zu. Daher ging sein Absehen darauf, die lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl ausschließlich auf die Einsetzungsworte zu basiren. Aber freilich bringt dann seine Erklärung von diesen in die Grundtextur seiner Christologie ein fremdes störendes Element. Das konnte sich seinem Bewußtsein nur dadurch entziehen, daß er ohne speculative Ausstattung nicht sowohl das Bedürfniß hatte, das Dogma aus Einem Guß zu geben, als vielmehr nur gegebene Aussagen über Christi Person, die ihm zum voraus feststehen, geschickt oder erträglich zusammenzustellen.

In seinem Hauptwerk von den zwei Naturen Christi und ihrer hypostatischen Vereinigung [68]) will er im direkten Gegensatz gegen die Schwaben davon ausgegangen wissen, daß die beiden Naturen Ein ὑφιστάμενον bilden, und daß daraus erst sich eine Communicatio idiomatum ergebe, die er in einer für die spätere Zeit maßgebenden Weise dreitheilig aufgestellt hat. Das erste genus (oder wie er sagt, der erste gradus) ist, daß dem Ganzen der gottmenschlichen Person zugeschrieben wird, was jeder der Naturen zukömmt. Die zweite Art ist umgekehrt, daß einer der Naturen (um der unio personalis willen) nominell zugeschrieben wird, was nur der Person oder einer der

[68]) Vgl. M. Chemnitius De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de Communic. idd. etc. 1570.

Naturen zukömmt. Die dritte über die allein eigentlich Streit sei — genus auchematicum — beziehe sich auf die reale Gemeinschaft der Naturen. Jedoch geht er hier nicht blos auf die schwäbische Christologie nicht billigend ein, sondern bestreitet sie — ohne ihre Vertreter zu nennen — ausführlich nach allen Seiten so daß man nicht anders sagen kann, als: er stellt sich christologisch auf den vorreformatorischen Standpunkt fast gänzlich zurück, was er auch nach seinen zahlreichen Citaten als ein zweifelloses Lob betrachtet. Er polemisirt auf das Stärkste gegen eine physica, naturalis communicatio oder transfusio idiomatum, nicht minder gegen die capacitas einer natura finita für das infinitum, wenn darunter mehr verstanden werden soll, als daß das Göttliche in dem Menschen sein und wirken könne. Die Umgränzung der Menschheit Christi, ihr Sein an einem Orte hebt er als etwas zu ihrem Begriffe Gehöriges, daher Ewiges hervor, und läßt sich durchaus nicht darauf ein, daß der Menschheit die göttlichen Prädikate irgendwie durch die Mittheilung als eigene zukommen. [69]) Er beharrt dergestalt darauf, es müssen jeder der Naturen ihre wesentlichen Prädikate stets verbleiben, daß er zu der Menschheit nicht blos das creatürliche Empfangen und die Abhängigkeit von der göttlichen Natur rechnet, sondern auch was die Menschheit zu eigen empfängt, ist immer viel weniger als was die göttliche Natur hat oder ist — denn auch er sagt: die göttlichen Eigenschaften seien Gottes Wesen. Am Deutlichsten wird seine Ansicht, wenn man sie, wie er selbst thut, einerseits mit der scholastischen und besonders von den Reformirten gepflegten Lehre von den Gnadengaben vergleicht, welche Christus zu Theil geworden, anderntheils mit Brentz. Er gibt den Reformirten zu, daß Christi Menschheit mit ausgezeichneten menschlichen Gaben geschmückt gewesen sei, nur daß er sie mit dem Verbum in innigere Verbindung bringt, die Reformirten mit dem heil. Geist. Und während die Württemberger sagen, diese dona durch welche die menschliche Natur

[69]) Formaliter oder habitualiter wird das Göttliche nie der menschlichen Natur zu eigen, wiederholt er unendlich oft.

Christi in ihr selbst habituell gesteigert ja vollendet worden sei, dürfen nicht blos als endliche Größen (dona finita) angesehen werden, sondern in ihnen empfange die menschliche Natur vermöge ihrer capacitas für die divina natura etwas Unendliches, das wahrhaft Göttliche und doch nicht ihre Empfänglichkeit Uebersteigende, also über ihren Begriff Hinausliegende, stimmt dagegen Chemnitz gänzlich den Reformirten und den Wittenbergern darin bei daß, was der menschlichen Natur habituell und formaliter proprium werden könne, immer nur eine endliche Größe sein könne. Andrerseits aber will er nicht blos die Menschheit von dem Logos getragen (sustentata) oder nur dessen Assistenz und Einwirkung genießend denken.

Seine eigene Ansicht nun ist diese: Obwohl Christi Menschheit nothwendig begränzt bleibt, sein Leib ewig seine Organisation und Symmetrie behält und nie unendlich wird; obwohl überhaupt die Menschheit nie secundum se subjective, formaliter, inhaerenter Unendlichkeit haben kann, so wird ihr doch die göttliche Majestät über und wider ihre Natur durch die unauflösliche Unio des Logos mit ihr mitgetheilt. Sie ist der eigenen Persönlichkeit beraubt (daher er sie eine massa nennt), aber die Hypostase des Logos wird auch Hypostase für die menschliche Natur, die er in sich aufnimmt. [70]) Man sollte nun denken, er müsse der Menschheit doch Empfänglichkeit für Unendliches zuschreiben, weil die persona des Logos, die sich hypostatisch mit ihr einigen soll, doch auch unendlich ist. Denn wird nicht wenigstens die persona des Logos auch der Menschheit zu eigen, hat und trägt vielmehr die Person des Wortes nur eine concrete menschliche Natur, so bleibt die Menschheit nur ein ὄργανον, die Gottheit aber erreicht nur eine Theophanie. Allein darauf läßt er sich nicht näher ein; nimmt vielmehr keinen Anstand, zu sagen: Christus sei nicht als homo deificatus, sondern als Deus incarnatus anzusehen. [71]) Ja er bekennt sich ausdrücklich zu der Lehre jener mittelalterlichen Mystik, wornach die Menschwerdung eine Art Entrückung der menschlichen Per-

[70]) c. 6. S. 31—85.
[71]) S. 34.

sönlichkeit aus sich heraus und ein Untergang derselben in Gott sein soll. [72]) Aber diese Unio mit der menschlichen Natur ist ihm unauflöslich, so daß der Logos in und mit ihr wie durch sie wirkt. Ja er theilt ihr eine Menge der herrlichsten Vorzüge mit, nicht blos dona finita, die sich als Steigerung ihrer eigenen Anlage ansehen lassen, und wofür sie, wie sie ist, Empfänglichkeit hat, sondern auch wahrhaft unendliche Gaben, die eigentlich über und wider ihre Natur sind, ihr aber, wie die Multipräsenz, wenigstens momentan und unbeschadet der bleibenden Begränztheit des menschlichen Wesens sollen gegeben werden, so daß nun nicht blos, wo Christi Menschheit ist, auch mit ihr geeinigter Logos sei, sondern auch daß umgekehrt die Menschheit neben ihrer begränzten Qualität, wenn der Logos es will, momentan sei wo der Logos ist, z. B. im heil. Abendmahl zugleich an mehreren Orten. An diese hypostatische Ubiquität oder genauer Multipraesentia schließt er dann auch Sätze an, welche die Anbetung, Weltregierung seit der Erhöhung auch Christi Menschheit zuschreiben.

Aber wie geht nun Beides ihm zusammen, daß die Menschheit für sich nur für endliche Gaben Empfänglichkeit habe und daher nie die göttliche Gaben als eigene besitzen könne, und daß andrerseits doch durch die Unio eine wirkliche Mittheilung göttlicher Gaben stattfinden soll? Mittheilung ist doch nicht vollzogen, wenn nicht auch empfangen ist: empfangen aber kann nicht werden ohne Empfänglichkeit. Er sucht durch das Bild von dem durchfeuerten Eisen und durch die Lehre von der

---

[72]) Er führt lobend J. Gerson De Consolat. Theol. L. 1 an: Sicut humana natura in Christo — propria subsistentia dimissa innititur hypostasi filii Dei, in qua ita sustentatur, ut in nihilum redigeretur, nisi a filio Dei ita gestaretur: ita unica salus est generis humani, si nos ipsos abnegamus et Christo inserti ipsi toti innitimur ut inveniamur in ipso — ut efficiamur justitia in Deo, ut dicere jam possimus: Vivo jam non ego sed vivit in me Christus. Dasselbe ersieht man daraus, wenn er als analoges Gegenstück der Unio des Logos mit der menschlichen Natur die obsessio Diaboli meint bezeichnen zu dürfen. S. 30b.

περιχώρησις zu helfen. Obwohl, meint er, die Substanzen des Feuers und des Eisens unterschieden bleiben, das Feuer nie dem Eisen zu eigen werde, denn es sei nach seiner Natur kalt und schwarz und behalte wenn auch gebunden diese Eigenschaften auch in der Durchfeuerung, und diese können alsbald wieder zum Hervortreten gebracht werden: so brennt und leuchtet doch nicht blos das Feuer, sondern auch das Eisen, wenn schon nicht durch seine Eigenschaft, sondern durch die eines andern. So nun habe auch die Menschheit Christi an der Majestät des Logos Antheil und wirke durchfeuert von ihm gemeinsam mit ihm. [73]) — Allein dieses Bild hilft nicht. Denn wenn das Eisen leuchtet und brennt, so hat es Empfänglichkeit für beides; es ist nicht über und wider seine Natur, daß es brenne und leuchte. Er hat also kein Recht, mit den Schweizern gegen die Schwaben zu behaupten, daß die Menschheit das Göttliche nicht zu eigen bekommen könne; vielmehr vereinigen sich diese beiden gegen ihn mit Recht darin, daß man nicht müsse eine reale Mittheilung von Etwas an die menschliche Natur lehren wollen, wofür ihr die eigentliche Empfänglichkeit fehlt. Will man daher sich deutlich machen, wie denn Chemnitz das Göttliche als der Menschheit Christi mitgetheilt und doch nicht zu eigen werdend habe setzen können, so bietet sich wohl keine zutreffendere Analogie dar, als die des donum superadditum der römischen Kirche, welches aus der Anthropologie vertrieben in der Christologie noch einen Haltpunkt suchte. [74]) Denn wie das donum superadditum nicht der Natur und dem Wesen des Menschen zu eigen werden und doch als Schmuck sie angehen soll, oder wie das Ich des Mystikers in ein höheres Wesen entzückt oder entrückt werden soll, das gleichwohl nie stetiger und eigner Besitz menschlicher Persönlichkeit, der wahren nemlich, werden, sondern stets nur ein zum Menschen gerechnetes bleiben soll: so soll nach Chemnitz auch die Erhebung

---

[73]) S. 33. c. 6. S. 113a. c. 23.

[74]) Die Anwendung dieser Anschauung auf die Soteriologie wäre, daß Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit ewig eine nur zugerechnete bliebe, nie aber es zu einer neuen heil. Persönlichkeit käme.

oder Versetzung des Menschlichen in den Logos und sein Antheil an dessen göttlichem Wesen nie etwas dem Menschensohne Habituelles werden. Der letzte Grund hievon ist, daß er mit den Schweizern für die Menschheit von deren empirischer Beschaffenheit, nicht aber mit Luther von deren wahrer Idee ausgeht, nach welcher sie in der Unio mit dem Logos erst ihre eigene Vollendung gewinnt.[75]) Lob aber verdient, daß er die Menschheit an dem Göttlichen besagten Antheil nur haben läßt durch den fortwährend in ihr präsenten und wollenden Logos, nicht aber der Realität dieses Antheils zu lieb zu einer doppelten Gottheit fortgehen will.

Hieraus erhellt nun, daß zwischen dem ersten Theil der Chemnitzschen Abhandlung und dem zweiten ein Hiatus besteht, der auch frühe von schärfer blickenden Reformirten wie Danäus (der ihn übrigens weit richtiger auffaßt als die Wittenberger) bemerkt wurde. Denn mit dem ersten Theil können die Reformirten so ziemlich zufrieden sein; er kommt aber da nicht weiter, als daß die ganze Menschheit Christi vom Logos durchfeuert war. Im zweiten Theil dagegen, wo er die leibliche Gegenwart im heil. Abendmahl begründen will nach ihrer Möglichkeit, schließt er an die Lehre der Schwaben von der Majestät Christi sich mit Sätzen an, die er wenigstens für Ausnahmsfälle (z. B. Multipräsenz für das heil. Abendmahl) aufstellt, die aber schwerlich folgerichtig sind, wenn er nicht jene momentanen dona infinita zu habituellen macht, und auch darin den Württembergern sich nähert, daß sie nicht widernatürliche, den Begriff der Menschheit übersteigende Beschaffenheiten seien. So aber bleibt er in einer Halbheit stehen die den Kern der christologischen Anschauung

---

[75]) Chemnitz bleibt in Vergleich mit Luther so sehr in der „alten Sprache" stehen, daß er Christus nur als die Summe der zwei Naturen denkt, welche durch den Willen des Logos unauflöslich verbunden sind zu Einer Hypostase, wobei der Logos diesen Menschen hat, aber nicht eigentlich von ihm gehabt wird. In seinen höchsten christologischen Aussagen bleibt ihm der Menschensohn nur ein gottbewegtes Organon, worüber selbst die Wittenberger sich beschweren.

Luthers fallen läßt für seine ständige Christologie; daneben aber gleichsam für ausserordentliche Bedürfnisse noch einen Rest derselben zur Aushülfe behält, als ob der Logos in doppelter Weise hätte Mensch werden können. Scheinbar entgeht er so manchen Schwierigkeiten, in Wahrheit participirt er an den Mängeln der reformirten und der schwäbischen Theorie.

Aber nach einer andern Seite steht Chemnitz den Wittenbergern und Schweizern näher und ist den Schwaben weit überlegen. Er will eine wirkliche werdende Menschheit, unbeschadet der Unio von Anfang an. Sie hat aus anfänglichem Nichtwissen sich zur Vollendung entwickelt. Der Logos überwältigte sie nicht durch seine Aktualität, sondern gönnte ihr durch an sich Halten, Ruhen, Nichtwirken auf sie ein wirkliches Wachsthum nach Seele und Leib. Er wirkte in Gemeinschaft mit der Menschheit so weit, als deren Kraft entwickelt war, nicht weiter. Seine allumfassende Aktualität gab der Logos nicht auf, aber sie ging in der werdenden Menschheit nicht auf; sein Wirken griff weit über seine Menschheit hinaus. Aber um der anfänglichen Unio willen war er doch stets Gottmensch und seine Menschheit nie ohne den Logos der Ein ὑφιστάμενον mit ihr bildete. Zu diesem Menschen gehörte der Logos so, daß er ohne seine Vereinigung mit ihm gar nicht wäre (c. 4 und 33). Dem Chemnitz hat also der Unterschied der Exinanitio und Exaltatio eine ernste Bedeutung.

Chemnitz ist wie gesagt den Schwaben auch darin überlegen, daß er zu keiner Doppelheit des Göttlichen in Christus, einem mitgetheilten Göttlichen (das durch die Menschwerdung der menschlichen Natur eignet wenn gleich nur durch donum) und dem Mittheilenden des Logos zu greifen braucht. Aber das ist in der That damit erkauft, daß es zu einer wirklichen Mittheilung des Göttlichen, — nicht blos creatürlicher hoher Gaben — an die Menschheit selbst nicht kömmt. Sie wird bewegt, bestimmt von dem Göttlichen als ein nicht todtes sondern lebendiges Organ, sie umfaßt auch das Göttliche in so weit sie als endliche Natur es kann; aber sie ist mit dem Göttlichen nur angethan, sie ist ergriffen von ihm, aber nicht

ergreifend und es als ihr Eignes brauchend, kommt daher auch nicht dazu, in Kraft des ihr beiwohnenden angeeigneten Göttlichen zu handeln. Der stehende Ausdruck bleibt: das Wort Gottes, der Sohn, handelt in, cum, per humanam naturam. Diesen Sachverhalt sucht Chemnitz sich freilich wieder zu verbergen. Die Aeußerlichkeit der Stellung die so der Logos behält sucht er dadurch zu moderiren, daß er nicht von aussen oder blos von dem Spiritus S. her die Vorzüge dieses Menschen ableitet, sondern aus der Person des Logos selbst die Communic. idd. hervorgehen läßt. Allein diese läßt doch das Göttliche der menschlichen Natur selbst fremd bleiben und in keiner Weise als das zur eignen Vollendung dieses Menschen Gehörige erscheinen. Es ist daher auch nicht zufällig, daß Chemnitz bei aller Belesenheit die Stellen der Väter keiner Aufmerksamkeit würdigt, welche die Idee des gottmenschlichen Lebens als zum göttlichen Ebenbild gehörig bezeichnen. Er bleibt in einfach praktischer Weise einzig dabei stehen, daß die Menschwerdung der Sünde wegen geschehen sei; denkt diese nicht als eine Erfüllung der capacitas menschlicher Natur in Christus, mithin als deren Vollendung, die nicht umsonst angelegt sein sollte, sondern läugnet das Angelegtsein der menschlichen Natur für sie, läßt sie nur als etwas nicht blos Hyperphysisches sondern Paraphysisches der Sünde wegen eintreten, erreicht aber freilich dafür auch nicht die Idee der Menschwerdung, sondern muß gerade an dem Punkt, wo die Einheit am vollkommensten hervortreten soll, die menschliche Natur, statt sie vollendet werden zu lassen nach ihrer göttlichen Idee, ihrem eigenen Wesen entrücken ohne doch sie festen Boden in dem höheren Elemente fassen zu lassen. Die Schwaben sind dem A. Osiander wie Luthern auch hierin näher. Ihren Einwurf, daß der Logos nach seiner Allgegenwart persönlich in allen Menschen sei, mithin nichts Auszeichnendes, Specifisches für Christus übrig bliebe, wenn er nicht seiner Menschheit realen eignen Antheil an den göttlichen Prädikaten gäbe, hat Chemnitz gänzlich überhört oder nicht des Nachdenkens werth gefunden, sondern beharrt vornehmlich nur dabei, daß die persönliche, hypostatische Vereinigung des Logos mit Jesus, woraus sich

dann eine reale Comm. idd. ergebe, das ihn allein Auszeichnende sei, ohne auch nur wenigstens hier zu erwägen, daß eine Menschwerdung nicht geschehen ist, wenn der überall persönlich gegenwärtige Logos sich blos mit dieser massa humana verbunden, diese aber seine unendliche Person nicht zu eigen empfangen hat.

Gleichwohl, wie viele Elemente enthält die niedersächsische und die schwäbische Christologie, welche der beiderseitigen Befreiung von wesentlichen Mängeln dienen konnten! Von der Christologie des Chemnitz ist das von selbst klar. Ihr Ende (die majestas divina hominis Christi) fordert ein anderes der schwäbischen ähnlicheres Fundament; denn er bleibt in dem ausgetretenen Geleise, die Unio in der Person, statt auch an den Naturen sich vollziehen zu lassen, die er noch in ihrer Exclusivität festhält. Dadurch fällt er — wie die Reformirten — in den Widerspruch, die menschliche Natur sehr selbständig d. h. innerlich getrennt bleibend von der parallelen göttlichen, zugleich aber selbstlos, als bloßes determinirtes Organ des Logos zu denken, der die Menschheit nicht zur menschlichen Persönlichkeit in dem Gottmenschen gedeihen läßt. Die Schwaben dagegen die Idee der Gottmenschheit voller erfassend lassen mit dem Acte der Unio gleichsam Alles fertig sein, so daß kein Raum mehr für ein wahrhaft geschichtliches Werden jener Gottmenschheit bleibt und über der wahren (d. h. der göttlichen Idee entsprechenden) Menschheit verlieren sie deren Wirklichkeit, gegen welchen unfreiwilligen Doketismus die Hülfe nur in Demjenigen lag, was Chemnitz von der Exinanitio lehrte und wodurch er wehren wollte, das vollendete Christusbild verwirrend in die irdische Geschichte hineinzutragen. In Luther war wie wir sahen vor dem Streit mit den Schweizern Beides, die absolute Idee der Gottmenschheit und ihr Werden, in unmittelbarer wenn auch noch nicht dialektisch ausgebildeter Weise geeint. Als er seit dem Streit mit den Schweizern gegenüber von dem Verklärten und Erhöheten den historisch Werdenden zurücktreten ließ, so führte Melanchthon diese fallengelassene Seite fort, aber so, daß er wie nachher die Wittenberger umgekehrt nach dem Bilde des empirisch wirklichen, begränzten und nicht raumfreien Christus (also nach

dem Stande der Erniedrigung) das Christusbild zeichnete, Luthers Idee von der Gottmenschheit aber nicht fortführte. — In den Schwaben erstehen darauf wieder die Träger der lutherischen Idee der Gottmenschheit; aber noch härter, als Luther je that, machen sie den Anfang ihrer Verwirklichung oder das Princip auch zum Ende, den Akt der Incarnation zugleich zur Himmelfahrt. Ihnen ist wieder Chemnitz zur Hut und Warnung beigegeben, der jene andere Seite der ursprünglichen Christologie Luthers (Christi Werden u. s. w.) noch vertritt und dabei, wenn auch unter schweren Inconsequenzen, jener christologischen Grundidee, welche als Ziel auch den Weg zum Ziel bestimmen muß, schon näher steht als Melanchthon und die Wittenberger.

Die innere Versöhnung nun dieser beiden, der deutschen Reformation von ihren Vätern her eingeimpften christologischen Standpunkte wäre die Geburtsstunde einer neuen höheren, der lutherischen Rechtfertigungslehre analog gebildeten Christologie, ja sie wäre im Wesentlichen auch die Versöhnung der reformirten und der lutherischen Christologie und mittelbar der beiderseitigen Abendmahlslehre gewesen.

Aber dazu hätte freilich gehört, daß die beiden Standpunkte, der Schwäbische und der Niederdeutsche noch lange mit einander gerungen hätten. Statt dessen wurde durch voreilige gegenseitige Concessionen eine Einheit improvisirt, die innerlich noch nicht da war. Der Gegensatz in der Christologie zwischen den Schwaben und den Niederdeutschen Chemnitz an der Spitze wurde von beiden Theilen zurückgestellt und durch Palliative verdeckt, um eine geschlossene Eintracht den Gegnern der lutherischen Abendmahlslehre oder Denen, die für ihre Gegner galten, entgegenzustellen, während logischer Weise die Abendmahlslehre ihre Vollendung von der Christologie her zu erwarten hat.

Dritte Abtheilung: Der symbolische Abschluß der reformatorischen Bewegung.

Erster Abschnitt.

Die Eintrachtsformel.

Nach langen und mühsamen Verhandlungen wurden zuerst die Schwaben und Niedersachsen einig, [1]) durch mehrere weitere Conventе wurden noch andere Länder dazu gewonnen und die schließliche Form des Concordienbuches festgestellt.

Dieses Werk hat zwar in der lutherischen Kirche nicht Frieden geschafft, sondern ist nur Symbol einer Majorität derselben in Deutschland geworden, welche nie ein freudiges Gewissen noch ernste Lust dazu gehabt hat, denjenigen Kirchen, welche dasselbe ablehnten, den lutherischen Charakter abzusprechen. Aber es ist gleichwohl ein so bedeutungsvoller Abschluß einer Entwicklungsreihe, es haben auch die angesehensten Theologen der Zeit solchen Antheil an ihr, und sie bringt soviel wichtige reformatorische Gedanken in symbolische Form, daß sie eine genauere Betrachtung fordert. Es ist namentlich nicht zu läugnen, daß die Verhandlungen dazu dienten, auf beiden Seiten mehrere Auswüchse abzuthun und für Mehreres was wir bei Luther fanden kirchliche Geltung zu erwerben. Ihre Lehre ist aber diese. [2])

Zwar sei der Eutychianismus und jede Confusio naturarum

---

[1]) Vgl. Formula Concordiae inter Suevicas et Saxonicas Ecclesias bei Pfaff l. c. S. 381. Von der Person Christi S. 397—409.

[2]) Epitome VIII, 605—612. Solida Decl. VIII, 761—788.

verwerflich; aber ebenso auch der Nestorianismus. Zu diesem aber gehöre namentlich auch die Meinung, welche nur von einer Einheit der Person rede, die Naturen aber nur äußerlich neben einander stehen lasse (ut duo asseres conglutinatos). Es komme darauf an, auch sie in einander zu schauen, weil, wenn sie ausser einander stehen blieben, auch nicht einmal die Einheit der Person zu behaupten wäre, und umgekehrt, sei wirklich die Einheit der Person lebendig gedacht, so müsse sie sich auch wirksam zeigen. [3]) Das könne nicht dadurch geschehen, daß die eine Natur in die andere verwandelt werde, oder auch nur ihre wesentlichen Eigenschaften verliere; aber die Naturen müssen mittheilsam gedacht werden und empfänglich für die Mittheilung, die persönliche Einheit (ἕνωσις) müsse in einem Gemeinschaftsleben (κοινωνία, communio, communicatio naturarum) [4]) sich bethätigen. Es genüge daher nicht, die göttliche und die menschliche Natur nur in der Person so vereint sein zu lassen, [5]) daß keine der andern etwas real mittheile von dem was jeder eigenthümlich ist, daß die eine von der andern um der gemeinsamen Person willen nur titulum sine re erhalte, Gott Mensch heiße der Mensch Gott, ohne daß die göttliche Natur etwas gemein hätte mit der Menschheit, oder die menschliche mit Gott, im Uebrigen aber jede Natur nur wirkte nach ihrer Art. Vielmehr mache die göttliche Natur die Menschheit mit ihrer Schwäche und ihren Leiden sich zu eigen (propriam) [6]) obwohl die göttliche Natur an und für sich nicht leide; die menschliche aber erhalte die göttlichen Prärogative, die in der Majestät Gottes zusammengefaßt werden, real mitgetheilt. [7]) Das sei nicht zu denken als eine physische Uebergießung, noch als eine Selbstverdopplung der Gottheit in eine mittheilende und eine mitgetheilte: [8]) sondern die-

---

[3]) S. 766, 20. 22. 769, 32.

[4]) S. 766.

[5]) S. 775, 56.

[6]) S. 608, 14.

[7]) S. 773 ff., 762, 4.

[8]) S. 763, 4. 606, 6. 765, 19.

selbe einige Majestät, die der Sohn Gottes hat, werde zum Besitz auch der Menschheit auf ihre Weise. Die Trägerin der göttlichen Prädikate bleibt die Gottheit, wie für die menschlichen die Menschheit [9]) und diese Prädikate schreiten nicht aus ihren Subjekten heraus; aber in der hypostatischen Vereinigung und nur in ihr sind sie einander so innig nahe gebracht, daß der einen auch zu Theil wird, was seinen wesentlichen und ursprünglichen Ort in der andern hat und behält. So ist auch die Einheit von Seele und Leib eine lebendige unbeschadet der bleibenden Unterschiede. Das mußte durch diese höchste und unaussprechliche Vereinigung erreicht werden, daß in Christus Gott Mensch sei und der Mensch Gott, was nicht sein könnte, wenn sich die Naturen nur äußerlich und fremd blieben, ohne sich wahrhaft und wirklich etwas mitzutheilen. [10]) Ohne solche Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, wird S. 607, 11. angedeutet, wäre eine Verehrung des Sohnes der Maria Abgötterei. Ohne sie [11]) könnte der Sohn Gottes im Worte, in den Sacramenten, ja in allen unsern Nöthen nur nach seiner Gottheit auf Erden bei uns sein, seine Menschheit könnte mit seiner Gegenwart bei uns nichts zu thun haben. Wenn aber die Menschheit Jesu uns nicht mehr sollte angehen können, so wäre uns gerade das Allertröstlichste genommen: seine nackte Gottheit müßte uns ein verzehrendes Feuer sein; aber daß er, der Gott ist, uns zugleich ein Mensch ist, tröstet uns; und daß in ihm, der Mensch ist, unsre Natur zu Gottes Rechte erhöhet ist, ist unsre Seligkeit. Aber auch umgekehrt, ohne die Theilnahme der göttlichen Natur an den menschlichen Eigenschaften hätte Christus für uns blos nach seiner menschlichen Natur ge-

---

[9]) S. 777, 62.

[10]) Daß auch die Person des Logos sich mittheilt an die Menschheit und diese also persönlich ist, sagt S. 763, 10: ita naturas unitas esse sentimus ut unicam tantum personam constituant, in qua simul personaliter ambae — unitae sint et subsistant. Zwar sei, sagt später Aeg. Hunnius, die Person als solche unmittheilbar an eine andere Person aber nicht an eine andere Natur.

[11]) S. 786, 87.

litten, während unser Glaube ist, daß der Sohn Gottes Mensch ward um leiden zu können und durch das Gewicht seiner Gottheit den Leiden seiner Menschheit ihren unendlichen Werth verlieh. Und in diesem Glauben an eine reale Mittheilung der Eigenschaften lassen sie sich auch nicht stören durch die Einrede: die Menschheit sei wesentlich endlich, umschrieben, creatürlich, daher nur empfänglich für creatürliche, endliche Gaben und Vorzüge, die ihr durch den hl. Geist mitgetheilt werden, dem Grade nach verschieden von den Gaben die der heil. Geist Andern mittheilt. Sondern sie stellen solcher Einrede kühn den Satz entgegen: die menschliche Natur oder Christus nach seiner Menschheit ist fähig (capax) die Allmacht und die andern göttlichen Proprietäten zu erhalten (611, 34. 774, 52 f., 775. 781. 611, 34.); und die das läugnen, werden ausdrücklich verworfen. Das Wesen beider Naturen bleibt dabei unverändert; ihre Unterschiede werden nicht verlöscht, die Menschheit bleibt unter Gott. Jede behält ihre wesentlichen Eigenschaften, und wenn sie auch noch dazu die wesentlichen der andern Natur zu eigen erhält, so erhält sie sie doch nicht so wie sie in der andern sind, nicht als wesentliche, sondern nur durch Mittheilung (S. 777, 61). Als Bild für diese Einheit bei bewahrtem Unterschiede wird noch besonders gebraucht das glühende Eisen in welchem die Glut ist, ohne daß das Eisen verzehrt wird, und welches auch seinerseits die Glut nicht ausschließt.

Christi Homousie mit der Menschheit bleibt der Formula concord. unverrückt stehen; aber mit dem Satze von der capacitas humanae naturae für die göttliche, die in Christus zur Erfüllung geworden ist, stellt sie einen Fundamentalsatz für eine neue aus dem reformatorischen Princip geborene Anthropologie auf und beginnt das, was Luther mit der neuen Sprache und der neuen Menschheit gewollt hatte, weiter auszubilden (780, 69). Von der so gedachten Menschheit Christi wird nun auch gesagt, daß der Sohn Gottes Alles in und mit ihr wie durch sie thue, kraft der persönlichen Einigung (732, 74. 784, 81).

Man sieht von selbst, daß nicht Weniges von Luthers ursprünglichen christologischen Grundgedanken durch Vorstehendes

für die lutherische Kirche geborgen worden ist. Die Schwaben und die Niedersachsen haben hiebei Fehler abgelegt die ihnen eigen waren und von einander Gutes eingetauscht. [12]) Aber weit minder befriedigend ist die Lehre der Eintrachtsformel in der concretern Ausbildung dieser Grundgedanken in wichtigen Punkten, durch welche die Concordie als eine voreilig gepflückte Frucht erscheint.

Einmal haben beide Theile eine falsche Nachgiebigkeit gegen einander bewiesen und beßere Erkenntniß, die sie besassen, nicht standhaft genug behauptet. Sie haben zum Theil der Concordie zu lieb Wichtiges fallen lassen und dafür Irrthümliches eingetauscht; zum Theil mit halben, zweideutigen Zugeständnissen sich voreilig befriedigt und so einen vergänglichen Schein von Einstimmigkeit erzeugt, der eines solchen Werkes nicht würdig war. Besonders hat Chemnitz statt seine Lehre von einem wahren Status Exinanitionis zu hüten und darauf zu bestehen, daß der Sohn Gottes nur in so weit als die Wahrheit eines menschlichen Werdens es gestatte, der Menschheit realen Antheil an seiner Majestät gegeben habe, auf seine Lehre von der retractio oder dem ἠνυχάζειν des Logos in Beziehung auf die Menschheit verzichtet. Er hat vielmehr in den Satz eingewilligt, daß die menschliche Natur die göttliche Majestät und alle Eigenschaften der göttlichen nicht erst nach der Auferstehung sondern vom ersten

[12]) Chemnitz hat jene capacitas der menschlichen Natur jetzt voller als zuvor anerkannt, ebendamit auch sich über die bloße Passivität der Menschheit als eines Organon für die Gottheit erhoben und zu dem Satze sich zu bekennen vermocht, daß in Christus nicht blos Gott-Mensch, sondern auch dieser Mensch Gott sei; daß die Menschheit göttliche, unerschaffene Eigenschaften oder Gaben wirklich haben könne. Die Schwaben aber haben ihre Lehre von einer doppelten Gottheit des Sohnes (779, 60), von einer physica transfusio (777, 62, 63) oder exaequatio (768, 28) der wesentlichen Eigenschaften fallen gelassen und den Unterschied in der Einheit bestimmter als zuvor anerkannt. Sie lassen es gelten, daß Christus nach der Menschheit unter Gott sei (777, 61) und die Endlichkeit, Umschriebenheit ihr wesentlich zukomme (S. 763, 19) ja auch jetzt noch Christus local irgendwo sei (S. 611, 33).

Augenblick ihres Daseins an durch die Unio personalis besessen habe (764, 13). Er ließ sich gefallen, daß schon Christi Empfängniß, Erhöhung zur Rechten Gottes (Himmelfahrt) 608, 15. und die spätere Himmelfahrt nichts sei, als Ablegung der forma servilis 767, 26. die Person selbst also schon von Anfang an, wenn auch verborgen, fertig und vollendet gewesen sei. Seine frühere Lehre von einem Ruhen des Logos in Bezug auf die Menschheit verwandelt er jetzt in ein Ruhen und Verdecktsein der von Anfang vollendeten, im höchsten Besitz z. B. des Wissens befindlichen Menschheit [13]) (S. 779, 65). Er gab den Schwaben eine omnipraesentia generalis der Menschheit Christi zu [14]); ja, was das Folgenschwerste war, er ließ es sich gefallen, daß ihm die Schwaben so zu sagen in der letzten Stunde fast alle Concessionen, die sie ihm zu Gunsten seiner hypothetischen Allgegenwart oder vielmehr seiner Multipräsenz gemacht zu haben schienen, mit Einem Schlage wieder durch Luthers Autorität entrissen, indem sie es durchsetzten, daß aus Luthers Schriften von der Zeit des Streites eine Reihe der stärksten Stellen wörtlich in die Concordienformel eingerückt wurden; Stellen welche aufs Entschiedenste die omnipraesentia absoluta, verfechten, und sie aus der Unio hypostatica ableiten, vermöge deren nirgends der Sohn Gottes sein dürfe wo nicht auch die Menschheit sei, und da mit dieser Unio hypostatica die Menschheit Christi wird, so war damit sogar eine Allenthalbenheit Christi selbst für den Stand der Exinanitio gegeben. [15]) Aber auch die Schwaben ließen sich Mehreres zum Schaden der Sache entreissen. [16]) Man war über eine Reihe wichtiger Fragen noch

---

[13]) Er willigt selbst in den Satz ein, daß diese Majestät, in deren Besitz die Menschheit war, sich schon im Mutterleibe durch das Wunder der Geburt bei verschlossen bleibendem Leib der Maria bethätigt habe. S. 767, 24.

[14]) S. 608, 16.

[15]) S. 784 ff.

[16]) So den Satz, daß die göttlichen Eigenschaften nicht blos supra sondern auch contra naturam humanam seien, und daß sie sie nie auch nach der Unio in se habe S. 762, 4. 773, 50. 775, 54. 606, 7. 8.

nicht zur wirklichen Einigung gediehen; und da nun gleichwohl eine Eintracht um jeden Preis sollte zur Erscheinung gebracht werden, so schlug man das falsche Unionsverfahren ein, welches Concessionen mit Gegenconcessionen abwechseln läßt, und nach Formeln greift, welche beide Theile, wenn auch in sehr verschiedenem Sinn sich glauben gefallen lassen zu können, und wovon dann die Folge Halbheiten sind, welche durch ihre Zusammenfügung heterogener Stücke aus verschiedenen christologischen Systemen nicht blos an das Bild der Formula concord. von den zwei Brettern erinnern sondern auch wirkliche Widersprüche enthalten.

Solche stehen gebliebene Widersprüche sind besonders sichtbar in Betreff des Status Exinanitionis. Chemnitz opferte seine Darstellungsweise, weil doch (S. 608, 16) ein wahres Fortschreiten (proficere) von den Schwaben zugestanden wurde. [17]) Ja er gab zu, die Erhöhung sei nichts als Ablegung der Knechtsgestalt, mithin Alles schon fertig in ihm von Mutterleibe an; der Stand der Niedrigkeit habe nur in dem Verbergen und in dem geheimen Besitz der göttlichen Majestät bestanden. Damit ist also eine geheime Allwissenheit seiner Menschheit während sie lernte, eine geheime Allgegenwart derselben, während sie von einem Ort zum andern gieng, eine geheime Allmacht in Mutterleibe behauptet. [18]) Aehnlich, was die Ubiquität angeht, wollte zwar Chemnitz eine blos hypothetische Ubiquität zugeben, und setzte es durch, daß häufig erklärt ward: Christus könne nach seiner Menschheit in freiem Ermessen sein wo er wolle, [19])

---

was Alles gegen ihre Lehre von der capacitas humanae naturae einen Widerspruch bildet.

[17]) S. 608, 16. Jam omnia novit, was für ihn in sich schloß: in der Exinanitio non omnia novit. Auch 767, 26. bekennen sich die Schwaben zu einer wahren Exaltatio nach der Auferstehung, ja sie sagen, er sei erst ad plenam possessionem et usurpationem erectus 774, 51.

[18]) S. 782, 75. Die Agnoeten werden ohne Weiteres verworfen. Die Exinanitio ist theilweiser Nichtgebrauch oder auch Verbergung (geheimer Gebrauch?) der göttlichen Majestät, die die Menschheit hatte.

[19]) S. 766, 24. 778, 64. 779, 66. 781, 71. Was schlechthin nothwendig ist, scheint nicht mehr dem freien Willen zugeschrieben werden zu können.

auch an mehreren Orten zugleich; aber nirgends hat er eine Verwerfung der Meinung durchgesetzt, die Ubiquität sei als absolute und nothwendige mit der Unio personalis gegeben. Im Gegentheil lehrt ja die Formula concord. eine faktische omnipraesentia generalis Christi,[20]) und Chemnitz hat in eine Begründung der Raumfreiheit Christi, die er wollte, durch die Unio personalis eingewilligt, durch welche vielmehr die nothwendige Ubiquität der Menschheit, wo irgend der Logos sei, [21]) sich unerbittlich ergab. Denn die Unio personalis, heißt es, könne nicht gedacht werden ohne die Communic. idd., diese aber schließt sofort die Majestät (welche alle göttlichen Prärogative umfaßt) für die Menschheit in sich. Vollends ward Chemnitz völlig aus dem Felde geschlagen und die absolute Ubiquität festgestellt durch die Auszüge aus Luther, denen er sich nicht zu widersetzen wagte. [22]) Kein Wunder, daß unter den Verfertigern der Concordie bald nach deren Publication Streit entstand. [23]) Die Schwaben behaupteten, ihre Ubiquitätslehre sei Kirchenlehre geworden; die Niederdeutschen läugneten es. Die Erfurter Apologie wollte nicht recht verfangen; Chemnitz selbst unterzeichnete die Formula concord. mit dem Zusatz, daß er sie in dem Sinn der niedersächsischen Confession annehme (also ohne die absolute Ubiquität). Seine Freude hatte sich bedeutend abgekühlt, als das Werk nun fertig dastand, zumal sich daran sofort eine Menge heftiger Kämpfe innerhalb und ausserhalb der lutherischen Kirche anschloß, [24]) selbst der Hauptgönner Herzog Julius sich von demselben lossagte, und in seinen Landen die Einführung verbot.

Mit der geschilderten Zusammenschweißung des schwäbischen

---

[20]) S. 608, 16.

[21]) Des Logos Allgegenwart ist als ein nothwendiges Ueberallsein gedacht, als ein Erfüllen aller Dinge S. 763, 9. 768, 28. 780, 68. 606, 7.

[22]) Chemnitz hatte sich täuschen lassen, durch die Formeln (Anm. 19.) „potuit", „liberrime" u. s. w. welche die Schwaben gelten ließen, weil, was Einer nach physischer Nothwendigkeit sein muß und ist, ihm freilich auch möglich ist!

[23]) Planck l. c. B. X, 757 ff. 678 f. 795—799.

[24]) Planck l. c. 690.

und des Chemnitz'schen Lehrbegriffes hängt es nach dem Bisherigen zusammen, daß die Formula concord. für die Einheit der Person einerseits zu viel andrerseits zu wenig thut.

a. Da vom ersten Moment der Unio und durch diese selbst eine Mittheilung gegeben sein soll, welche die ganze göttliche Majestät in sich schließt, so ist ein so absolut beschleunigter Proceß der Vergottung der Menschheit von einer monophysitischen Vereinerleiung oder Verwandlung kaum zu unterscheiden, mag nun von einem aktuellen Gebrauch der göttlichen Prärogative oder nur von deren Besitz geredet werden. Denn auch im letzteren Falle waren sie von Anfang schon fertige vollendete Eigenschaften der menschlichen Natur, die dadurch in ihrem Wesen gestört war, zu dem eine allmählige Entwicklung gehört. Christi menschlicher Wille gieng so nur scheinbar in einen Kampf ein; seine Heiligkeit und sein Gehorsam war ein von Anfang an Fertiges. Wie soll man ferner sich eine fertige Allwissenheit seiner Menschheit als bloßen ruhenden Besitz vorstellen, da doch die Allwissenheit wenn sie da ist, nicht kann nicht gebraucht werden, indem man sich ihres Gebrauches nicht enthalten noch bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß. [25]) Ohnehin bringt der abwechselnde Gebrauch und Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften, welche fertiger Besitz der Menschheit sein sollen, etwas Unstetes, Willkürliches, Phantastisches in Jesu Leben. Endlich will die Theorie der Formula concord. davon nichts wissen, daß die göttliche Natur je während die menschliche ruhte sich des Gebrauches ihrer göttlichen Eigenschaften enthalten habe. [26]) Also kommt die Formula concord. doch dabei an, daß während des irdischen Lebens Christi das gesammte Leben des Logos noch nicht gemeinsam gewesen sei mit dem Leben Jesu, während sie doch aus der Unio personalis das Gegentheil auf Kosten der Menschheit hatte ableiten wollen. Ja, wenn auch nur die Person des Logos von Anfang ganz und vollständig die Person dieses Menschen gewesen wäre, so

---

[25]) Das Negirenwollen solchen Wissens wäre an ihm selbst wieder Setzung.

[26]) S. 612, XX. 773, 49. 781, 71.

müßte, da diese Person alles weiß, das Lernen der Menschheit Schein gewesen sein.

b. Aber die Formula Concord. thut auch wieder zu wenig für die Einheit. Die Schwaben hatten vor Allem daran gearbeitet, die Naturenvereinigung festzustellen, und dabei sich allerdings dem Monophysitismus genähert, wogegen Chemnitz mit Recht sich erklärte. Sie ließen es sich nun selbst gefallen, daß die communic. idd. oder communio naturarum aus der Unio hypostatica abgeleitet ward, nicht aber diese als das Resultat der ersteren galt. Aber bei dem löblichen Bestreben, die Naturen unterschieden zu halten, kam man in Beziehung auf den Hauptpunkt, die Mittheilung, in ein sichtliches Schwanken. Um dem Monophysitismus zu steuern, hieß es: die menschliche Natur erhält die Eigenschaften nicht als wesentliche, in ihr selbst seiende, sondern sie bleiben ewig nur der göttlichen eigen; und so sieht man nicht daß die menschliche wirklich etwas zu eigen erhalten hat, in dessen Kraft sie walten kann, was besonders bedenklich wird, wenn hienach auch die Persona nicht wirklich der Menschheit eignen soll, sondern nur Sache des Logos bleibt. Denn die Menschheit bleibt dann nur bestimmbares Organon. Bald aber, wenn es darauf ankömmt, zu beschreiben, wie innig durch die Unio die gottmenschliche Lebenseinheit geworden sei, wird aufs Stärkste gesagt, daß Alles gemeinsam, daß wirklich die Menschheit zu Gottes Rechten erhöhet sei, daß sie alle göttlichen Prädikate als eigne erhalten habe, ja daß durch die Communic. idd. eine Einigung der Naturen bewirkt sei (ἕνωσις, κοινωνία). Daran schließt sich auch ein Schwanken über das Wesentliche der beiden Naturen. Denn gegen den Vorwurf des Monophysitismus wird geredet, als ob mit der Commun. idd. doch das Wesentliche in beiden Naturen, oder ihre Substanz nicht mitgetheilt wäre; wenn dagegen gezeigt werden will, wie viel für die Einheit durch die Commun. idd. geleistet werde, wird so gesprochen, daß man ja nicht glauben soll, das Wesentliche der Naturen bleibe sich fremd und unmittheilbar.[27]) Vielmehr wird da in der Mittheilung der

[27]) Es ist daher der häufige Einwurf: die luther. Lehre in der Formula

Eigenschaften eine Einigung dessen erblickt, was in den Naturen das Wesentliche sei.

Dieses allen Gewinn wieder in Frage stellenden Schwankens darüber, ob die Menschheit das Göttliche wirklich zu eigen erhalte oder nicht; ob ferner die Menschheit und Gottheit wirklich in Demjenigen geeinigt seien, was in beiden das Wesentliche und nicht blos accidentell ist, hätte man nur dann sich ohne Monophysitismus entschlagen können, wenn man, wozu die Schwaben einen freilich nur unvollkommenen Ansatz machten, es erreicht hätte, gerade in Demjenigen, was wesentlich und ewig Gott und die Menschheit unterscheidet, zugleich den Punkt zu erkennen, durch den beide wesentlich auf einander als zusammengehörig bezogen sind. Von der Menschheit war nach der göttlichen Idee von ihr, die in Christus verwirklicht ist, der Begriff zu fassen, wornach sie gar nicht vollständig und wahr gedacht ist, wenn nicht dasjenige was sie ewig von Gott unterscheidet sie auch ihrerseits mit Gott verbindet, nemlich daß sie bloße Empfänglichkeit, aber für Gott selbst ist; gleichwie auch umgekehrt Dasjenige was Gott ewig von der Menschheit, auch in Christo unterscheidet, nemlich daß er die wesentliche und schöpferische Liebe ist, ihn mit der Menschheit nach seinem eigenen wahren Begriff — der Liebe vereinigt. Damit wäre das Chemnitzsche contra naturam, das die Schwaben inconsequent sich aufreden ließen, beseitigt gewesen, wie der immer wiederkehrende gerechte Vorwurf: daß man in der Comm. idd. es wage, das was man in Gott zu seinem Wesen rechne (seine ganze Majestät) zu einem Accidens des Menschen zu machen; was dann doch der Mensch-

---

concord. reisse die Eigenschaften von den Substanzen los und behandle sie als mittheilbar, diese aber nicht, während doch die Eigenschaften nur die Lebendigkeit der Naturen selbst sind, nur theilweise zutreffend, nemlich für ihre Sätze gegenüber von dem Monophysitismus. Denn was das Neue und Hauptsächliche im Streben der Formula concord. anlangt, so konnte es gar nicht in ihrem Interesse liegen, die Eigenschaften von den Substanzen so gesondert zu denken, daß sich statt der überbrückten Kluft nur eine neue aufthat.

heit nicht wirklich innerlich zu gut kommt, indem es blos eine Art von donum superadditum an sie bleibt. Dieser neue, höhere Begriff von Gott und von der Menschheit, wornach sie auf einander innerlich und wesentlich bezogen sind und hinweisen, und so gerade auch durch ihr Unterscheidendes eine innere Verbindung und gleichsam ein Verlangen nach einander haben in herablassender und aufsteigender Liebe, war es, wornach Luthern verlangte. Andererseits wird aber auch zu gestehen sein, daß, selbst wenn die verfrühte Entscheidung und Fixirung des Processes durch die Formula concord. nicht eingetreten wäre, sehr zu bezweifeln bleibt, ob eine Fortsetzung des Kampfes zwischen der niederdeutschen und oberdeutschen Christologie schon damals hätte fruchtbar sein können. Es gehörten dazu neue, weitere Voraussetzungen, die beiden Theilen noch fehlten; so, um nur Eines zu nennen, der klare Blick in das was zur Idee des Menschen gehört, die Erkenntniß ihrer ethischen Anlage und der ethischen Gesetze ihres Werdens, die Einsicht, daß solches ethische Werden nicht etwa mit den erst durch Sünde gegebenen Unvollkommenheiten zusammenhänge, (die ebendaher von dem Gottmenschen möglichst eilig durch die Unio und ihre beschleunigten Wirkungen müsse weggenommen werden), sondern daß darin auch ein wesentliches Stück der Offenbarung seiner Liebe und des in Christus gegebenen Heilsgutes zu sehen sei. [28]) Diese Vorfragen sind nicht blos specifisch theologischer, sondern auch allgemeiner philosophischer Art. Eine vom Geiste des Protestantismus getränkte Philosophie war aber noch nicht geboren.

---

[28]) Ein paralleler Gegensatz wie der zwischen den Schwaben und der Exinanitio des Chemnitz ist der anthropologische: War Adam schon Anfangs schlechthin heilig und vollkommen, oder nur rein und auf dem geraden Wege dazu? Die Apologie läßt beides offen: die Formula concord. neigt sich schon zum Ersteren.

Zweiter Abschnitt.

Die reformirte Christologie.

Calvin nimmt auch in der Christologie in Vergleich mit Zwingli eine der lutherischen befreundetere Stellung ein. [1]) Es ist ein gemeinsames, intensiveres religiöses Interesse was ihn mit dem Kern lutherischer Christologie inniger verbindet. Wir bedurften eines Mittlers, sagt er, der an Gott reichte, wie an uns, damit wir durch ihn mit Gott vereinigt würden. Denn selbst wenn der Mensch nicht fiel, war des Menschen Stand so niedrig, daß er nicht hätte zu Gott dringen und emporsteigen können. [2]) Was wäre vollends aus dem in das sündliche Verderben gefallenen Menschen geworden, wenn nicht der himmlische Rathschluß der Menschwerdung des Sohnes unser Heil bedacht hätte? Dieser hatte die zusammengebrochene Welt herzustellen, aus Kindern der Menschen Kinder Gottes und Brüder von sich zu machen. Er kam aber auch um Erlöser zu sein (Redemptor). Denn wer konnte den Tod verschlingen als das Leben? Oder die Sünde überwinden und die Mächte der Luft und der Welt, als die Gerechtigkeit und die Kraft Gottes? Es mußte aber auch Behufs der Versöhnung der Mensch, der durch Ungehorsam Verlorne, einen Gehorsam entgegensetzen, Gottes Gericht genugthun und die Sündenstrafe bezahlen. So trat denn

---

[1]) Daher die lutherischen Dogmatiker sec. 17. sich häufig auf ihn berufen gegen reformirte Theologen.

[2]) J. Calvini Instit. relig. christ. ed. Tholuck. L. II, c. 12—17. c. 12, 1: Quamvis ab omni labe integer stetisset homo, humilior tamen erat ejus conditio, quam ut sine Mediatore ad Deum penetraret.

der wahre Mensch hervor, unser Herr, zog Adams Person und Namen an, um einzutreten in unsre Stelle vor dem Vater, und seine uns gemeinschaftliche Natur ist das Pfand unserer Gemeinschaft mit Gott geworden. [3])

Dieses religiöse Interesse an der Christologie befreundet ihn nun auch mehr mit der lutherischen Communic. idd., als manche Andere, (L. II, c. 14). Zwar ist eine von Gott aus construirende Speculation überhaupt nicht in Calvins Art, auch fehlt ihm die intuitive Glaubensmystik Luthers. Es ist nur das geeinigte Bedürfniß des Bewußtseins der Erlösung und des Verstandes, das ihn überall von unten zu Gott aufsteigen und nicht eher ruhen läßt, als bis er im göttlichen Rathschluß die zeitliche Heilsgeschichte geborgen hat (c. 12, 1.); aber alles progressive Verfahren ist für ihn zum Voraus durch die Art abgeschnitten, wie er zu oberst die göttliche Freiheit, die Alles ihretwegen thut (c. 14, 2) auffaßt. Es lebt in ihm mehr die ernste Demuth und Beugung vor Gott, die gewissenhafte Ehrfurcht vor Gottes Geheimnissen, als die Lust des Kindes, in die Liebesgeheimnisse, ja in das Herz des Vaters zu schauen. Aber doch ist ihm die Communic. idd. nicht ein bloßer Tropus. Die Macht, Sünden zu vergeben, sagt er, zu erwecken welche er will, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Leben mitzutheilen, kam weder einzig der Gottheit noch allein der Menschheit Christi zu, sondern beiden zugleich (c. 14, 3). Aber dasselbe religiöse Interesse und noch mehr die Schärfe seines unterscheidenden Verstandes forderte nicht blos strenge Festhaltung des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen, sondern ebendeßhalb auch die volle Wirklichkeit seiner Menschheit und ihrer Entwicklung. Daher ist er der Christologie welche bald die Schwaben vertraten zumal für die Zeit der Exinanitio scharf entgegengesetzt. [4]) Ferner

---

[3]) l. c. §. 3: Quum denique mortem nec solus Deus sentire, nec solus homo superare posset, humanam naturam cum divina sociavit, ut alterius imbecillitatem morti subjiceret ad expianda peccata, alterius virtute — nobis victoriam acquireret.

[4]) Defensio sanae et orthod. doctrinae de Sacr. Opp. VIII, 658 ff. v.

ist er derjenige unter den Reformatoren, der auf die menschliche Seele Christi besonderes Gewicht legt, was sich unter Anderem darin zeigt, daß er auch die innere Seite zu den leiblichen Leiden, das Tragen der Höllenstrafen in unsichtbarem Seelenleiden am Kreuz als einen besonderen, wichtigen Glaubensartikel hervorhebt. Er findet ihn auch von der Kirche bekannt, indem er den Artikel von der Höllenfahrt hieher zieht. [5]) In gleichem Interesse hat er ausführlich die mennonitische Christologie widerlegt (II, 13) welche die volle Wirklichkeit seiner Menschheit aufhob, besonders aber den Servede bekämpft, der den Unterschied zwischen Gott und dem Menschen pantheistisch vermischte; andrerseits aber auch den Stancarus wie den Andr. Osiander (II, 12, 4—7) die gegen seinen Canon verstießen: der Schlüssel des christologischen Verständnisses liege darin, daß, was des Mittlers Amt angeht, weder blos auf die Gottheit noch blos auf die Menschheit bezogen werde. [6])

Im Ganzen zeigt aber Calvin in diesem Dogma keine nahmhafte Produktivität. Er bleibt mehr dabei stehen, Abwege

---

J. 1554. Christi Leib ist nicht immensum, sondern an einem Ort. Noch schärfer Inst. L. IV, 17. 30.

[5]) c. 16, 8—10. Johann Aepin in Hamburg unterscheidet sich von Calvin dadurch, daß er das genugthuende Tragen der Höllenstrafen in der Hölle selbst an Christi Seele vor sich gehen lassen wollte (wie 1524 auch Luther), unter Berufung auf Ps. 16. 68. Apg. 2, 24. Auch dem Aepin kam es darauf an, daß der ganze Mensch nach Seele und Leib für uns litt. Vgl. seinen Comment. in Ps. 16. vom Jahr 1544 und seine Enarratio Ps. 68. Planck V, 1. 252 ff. Auch Flacius theilte seine Ansicht. Die Formula concord. 613. 788. will nicht entscheiden, ob die Höllenfahrt zur Exinanitio oder Exaltatio gehöre; nur daß Christi Sieg über die Hölle feststehe. Auch wird das Hinabsteigen der tota persona Christi (mit dem Leibe?) in die Hölle gelehrt. Nach dem römischen Katechismus hat Christus die Seelen der Väter aus dem Limbus Patrum erlöst.

[6]) c. 14, 3. cf. Calv. Ep. ad Polonos adv. Stancarum, u. s. Defensio orthod. fidei sacrae Trin. adv. prodigiosos errores Mich. Serveti Hispani.

abzuschneiden, als das Problem selbst zu fördern, oder auf die schwereren Fragen sich einzulassen und in den Irrthümern das berechtigte Moment aufzusuchen. Er scheint ein näheres Verständniß der Christologie für unmöglich zu halten, und bleibt in ängstlicher Vorsicht lieber bei dem hergebrachten Typus des Chalcedonense stehen, als daß er sich die Schwierigkeiten davon eingestände, eine Unio personalis Gottes und des Menschen, der nicht blos ὄργανον und Tempel sein soll, mit den hergebrachten Begriffen zu reimen. Er hat auch kein Bedürfniß, in das Geheimniß, in das die Engel gelüstet hinabzuschauen, tiefere Blicke zu thun und den Andr. Osiander weiß er nur mit strengem Wort abzuweisen, wobei es ihm aber nicht ohne Widersprüche mit sich selbst abläuft. [7]) Und doch wäre für ihn ein besonderes Bedürfniß gewesen, Osianders Gedanken anerkennend richtiger auszubilden. Denn seinem Scharfsinn konnte nicht entgehen, daß von der Prädestinationslehre her für eine folgerechte Christologie die ernstesten Gefahren drohten, wenn Christus blos als Mittel nicht auch als Selbstzweck gedacht war. Sein christliches Bewußtsein sagte ihm, daß wir in Christus den Erwerber unseres Heils, eine nicht blos scheinbare Heilscausalität die etwa nur Durchgangspunkt oder Offenbarungsmittel des in sich mit der Sünde ewig versöhnten Gottes sei, zu sehen haben. Er hat sich mit dieser Frage ernstlich beschäftigt, und kommt zu der Antwort (c. 17): daß Christus ein subalternes Mittel des Heiles

[7]) c. 12, 1. (s. o.) hatte er selbst doch gesagt: eines Mediator bedürfen wir auch ohne Sünde. Indem er nun später meint, nur tadelnd sich gegen Osiander verhalten zu müssen, kommt er folgerecht dahin, daß ihm Christus, nachdem das Werk des Mediator vollbracht ist, zu einer müßigen Person wird; und die Menschheit Christi keine Bedeutung mehr für ihn hat (vgl. c. 14, 3). Indem er ferner gegen Osiander behauptet, die Gottheit des Sohnes sei das Haupt der Engel und Adams Urbild, kommt er ins Gedränge mit dem was er vorher gelehrt hatte: daß die Engel nicht erlösen konnten, weil sie selbst eines Hauptes bedurften, per cujus nexum solide et indistracte Deo suo cohaererent (c. 12, 1). Christus hat ihm medium gradum als legatus Dei bis zu der Zeit der Vollendung 1 Cor. 15. (c. 14, 3).

sei. Der Rathschluß des Heils sei aber nicht anders als so gefaßt, daß Christus das Heil erwürbe. Sonach will er allerdings Christus eine wesentliche Stellung als Heilscausalität geben. Aber er kann das nicht folgerecht durchführen, wenn Christus nur um der Sünde willen da ist. Die Prädestination und die göttliche Allmacht umfängt Christum so fern er nur Mittel sein soll so unmittelbar, daß der Heilserwerb Christi doch eigentlich wieder nur That Gottes selbst ist, also Gott sich selbst bezahlt und die gottmenschliche Heilscausalität zum Scheine wird. Das würde erst damit sich bessern, wenn er Christi wesentliche Beziehung zur Menschheit wie zu Gott mit Osiander anerkennend, sagen wollte: die Satisfaction ist nicht ein Schein; denn Christus, der eine wesentliche und auch von der Sünde unabhängige Bedeutung hat und auch Selbstzweck ist, war zunächst nur die persönliche gottgegebene Möglichkeit der Versöhnung; die objektive Wirklichkeit aber (in der die Möglichkeit unseres Bewußtseins der Versöhnung ligt) hat er bewirkt nicht durch ein menschliches Verdienst ohne Gott, aber in ernstem Ringen und gottmenschlichen Kämpfen. [8])

Wenn Calvin's Lehre sich noch im Unbestimmteren hielt, und namentlich nicht genau angab, ob die reale Mittheilung sich nur auf die Person beziehe, oder auch auf die Naturen, so mußte der um 1560 beginnende Ubiquitätsstreit um seiner Verbindung mit dem Dogma vom heil. Abendmahl willen die Wirkung haben, daß auch die Reformirten eine bestimmtere christologische Stellung einnahmen. Das geschah durch die oben genannten Schriften Bezas, P. Martyrs, H. Bullingers u. A. Ihre gemeinsame Lehre ist niedergelegt in den fast allgemein bei den Reformirten anerkannten beiden Bekenntnissen: dem Heidelberger Katechismus von Z. Ursinus und Kaspar Olevian, und in der Confessio helvetica von 1566, von

[8]) Dahin zielt c. 17 deutlich genug; aber die gottgegebene Möglichkeit und die Wirklichkeit der Versöhnung vermag er nicht bestimmt auseinanderzuhalten, weil er Christus nur als Mittel auffassen will. So droht aber seine Causalität doketisch statt heilerwerbend zu werden.

H. Bullinger, Beza u. A. [9]) Die letztere bekennt sich ausdrücklich zu den Schlüssen der vier ersten öcumenischen Concilien (auch dem Ephesinischen), zum Athanasianischen und apostolischen Symbolum, und verwirft ausser den Doketen und Ebjoniten auch den Nestorianismus, Eutychianismus, Monophysitismus und Monotheletismus. In dem Einen Christus sind und bleiben zwei Naturen oder Substanzen; weil sie in ihm vereint sind, so kann gesagt werden, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt ist. Die Communic. idiomatum ist nach altem Brauch der Kirche zur Erklärung scheinbar widersprechender Schriftaussagen (also nicht als ein besonderer Lehrartikel) zu brauchen. Christus ist jetzt erhoben in den höchsten Himmel zur Rechten des Vaters. [10]) Schon eigenthümlicher ist der Heid. Kat. Wie Calvin das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des dreifachen Amtes gestellt hatte, so geschieht das auch hier, unter Beziehung auf die Salbung Christi mit dem heil. Geist. [11]) Den auf uns lastenden Fluch hat er an dem verfluchten Holz tragen müssen und am Kreuze hangend die Höllenqualen erlitten (Q. 39. 40. 44.) worin seine Höllenfahrt bestand. Obwohl gen Himmel gestiegen und nach seiner Menschheit jetzt abwesend von der Erde, ist er doch nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade und Geist immerdar

---

[9]) Augusti Corpus libr. symb. qui in ecclesia Reform. auctor. publ. obtinuerunt. S. 25—31. c. 12; Catechesis Heidelberg. Q. 29—52.

[10]) S. 28: ad dextram Dei patris, quae etsi et gloriae majestatisque consortium aequale significet, accipitur tamen et pro loco certo Joh. 14, 2. Act. 3, 21 „Oportet Christum coelum suscipere" etc. Verworfen wird S. 27: Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo adeoque esse ubique. Aehnlich schon das Wahrhafte Bekenntniß der Diener Christi zu Zürich 1545. Die Conf. Belg. 19. Gall. 15 bleiben bei dem positiven Bekenntniß wirklicher, bleibender Menschheit stehen. Die schottische (Art. 6—11.) hat am meisten christologischen Gehalt. Die räumliche Trennung hindere nicht die Gemeinschaft mit dem Haupt, das nicht der Logos sondern der Gottmensch ist. Vgl. Art. 21. mit 8.

[11]) Vgl. Catech. Genev. l. c. S. 470 f., welcher S. 472 die unctio schon bestimmter auch auf die Geburt Christi bezieht. Nach S. 476 hat Christus dadurch seine Seelenleiden haben können, daß paulisper delitescebat ejus divinitas h. e. vim suam non exercebat.

bei uns; [12]) und obwohl seine Menschheit nicht überall ist, wo seine Gottheit, so sind doch seine beiden Naturen deßhalb nicht auseinander gerissen. Nam cum divinitas comprehendi non queat, et omni loco praesens sit, necessario consequitur, esse eam quidem extra naturam humanam, quam assumsit, sed nihilominus tamen esse in eadem, eique personaliter unitam manere (Q. 48). Er ist und bleibt das Haupt, das uns seine Glieder zu sich zieht. (Q. 45. 49 ff.)

Man sieht hieraus, eine neue christol. Anschauung vertreten die reformirten Kirchen nicht; sie stehen auf dem altkirchlichen Boden des Chalc., und wollen ihn gegen Secten jeder Art behaupten. Dabei stehen sie aber derjenigen mittelalterlichen Reihe, die in der römischen Kirche die herrschendere wurde, fremder indem sie vielmehr die volle Wirklichkeit der Menschheit Christi betonen. Mit der römischen Kirche aber [13]) treten sie der Ubiquitätslehre entgegen, von der sie eine Ausgleichung der Naturen fürchten. [14]) Weit bedeutender für die Geschichte der Christologie, als die angeführten Lehrsätze der reformirten Kirchen ist die Arbeit der reformirten Theologen vor und nach der Eintrachtsformel.

Es ist unbestreitbar, daß die reformirte christologische Literatur, die um die Zeit der Concordienformel ihren Blüthepunkt erreicht, durch Geist, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und philosophische Bildung der lutherischen Theologie vollkommen ebenbürtig, ja in manchen Beziehungen überlegen ist. Was die Reformirten dieser Zeit besonders antreibt, mit aller Kraft des Scharfsinns sich diesem Dogma zuzuwenden, das ist der Wunsch, das Verhältniß

---

[12]) Der Catech. Genev. sagt: Christus von der Erde wirklich scheidend ist doch bei uns durch die Kraft, die von seiner verklärten Person ausströmt. S. 478.

[13]) Turrianus, Busäus, Bellarmin und andere Sprecher der römischen Kirche stimmen hier den Reformirten als Vertretern der alten rechten Lehre bei, was freilich ein zweideutiges Lob war, wenn doch ein Fortschritt noch nothwendig ist.

[14]) Die ref. Hauptsymbole tadeln nur diese, nicht die lutherische Christologie überhaupt.

der Confessionen in dem Friedensstande, den die älteren lutherischen Bekenntnisse noch behaupten, zu erhalten. Denn die Christologie bildet in diesen noch keinen Streitpunkt. [15]) Bei den ausgezeichnetsten dieser Männer haben wir etwas zu verweilen. Sie sind ausser Theodor Beza und Lambert Danäus der edle, maaßvolle und geistreiche Antonius Sadeel und Zach. Ursinus. [16])

---

[15]) Vgl. De Libro Concordiae Admonitio christiana Neostad. 1581. c. 4. 5. Ein Aehnliches wird hier auch für den Calvinismus in Beziehung auf den zehnten Artikel der Augsb. Conf. v. 1530 nachzuweisen versucht. Die Prädestinationslehre kommt den Reformirten dieser Zeit als Differenzpunkt noch so gut wie gar nicht in Betracht, (zumal die Conc. Formel sich zu Luthers Schrift de servo arbitrio bekennt), sondern nur die Artikel de persona Christi und de Coena sacra.

[16]) Von Beza gehören hieher seine Epistolae; seine Quaestiones et responsa, sowie seine Schriften aus Anlaß des Mömpelgarter Gesprächs mit J. Andreä, und seine Refutatio dogmatis de ficticia carnis Chr. omnipotentia.

Von Danäus besonders: Examen Libri de duabus in Christo naturis a M. Kemnitio conscripti Genev. 1581. Ferner seine Apologia ad Jac. Andreae und seine Isagoge Christiana, Genev. 1591. Von A. Sadeel: De veritate humanae naturae Christi 1585; in seinen Opp. Genev. 1592. Sodann De Libro Concordiae Admonitio christiana, Neostad. 1581, woran sich die Defensio Admonitionis Neost. contra Apologiae Erfordensis (von Selnekker, Chemnitz und T. Kirchner) sophismata, ab aliquot studiosis Theol. in schola Neostad. 1584 unter Antheil des Ursinus schloß. Ursinus hat auch ein Compendium doctrinae christ. 1584 und eine Explicatio Catechetica geschrieben, Zanchius de nativitate Dei sowie eine Disputation De praedicamentis post unionem. Zu den Bremer reformirten Theologen, die den Streit mit den Württembergern fortführten, kamen noch die Anhaltischen Theologen, besonders Amling, mit welchen Adam Crato, Tim. Kirchner sowie die Helmstädter Daniel Hoffmann und Til. Heßhus im Streit lagen. Von Späteren sind ferner zu nennen: die Herborner, namentlich Piscator und Martini; die Heidelberger D. Pareus Methodus contra Ubiquitarios und Barth. Coppenius de Mysterio Immanuelis 1620,

Sie beschweren sich vor Allem bitter über die ungetreue Relation der reformirten Ansicht in der Formula concord. (was auch zum Theil die Erfurter Apologie des Concordienbuchs zugeben mußte) und bei den lutherischen Polemikern. Diese Angriffe lauteten: Gott habe mit der Menschheit Christi nach den Reformirten nichts real gemein; beide Naturen theilen einander nichts mit und verhalten sich nur mechanisch zu einander, was zu nestorianischer Trennung in zwei Personen führe. Da gehe dann das Leiden Christi die göttliche Natur nichts an, die menschliche aber, weil sie nicht Antheil habe an göttlichen Prädikaten, habe — eingeschlossen im Himmel, mit uns nichts zu schaffen; die göttliche Natur thue überall alle ihre Werke nicht in und mit der menschlichen, diese habe keine Gemeinschaft mit der göttlichen Allmacht, keine vollkommene Erkenntniß Gottes oder von dem was ist war und sein wird, sondern sie habe nur das zum Gericht erforderliche Wissen; kurz sie schreibe Christus nach seiner Menschheit nichts Uebernatürliches zu. Die Anbetung Christi nach seiner Menschheit sei ihr Abgötterei, nach dem Satz: finitum non est capax infiniti. Damit werde aber Arianismus angebahnt, weil solche Verlassenheit der Menschheit von göttlichen Prädikaten nur begreiflich sei, wenn die persönliche Vereinigung

---

der Marburger Raph. Eglin: de magno illo insitionis nostrae in Christum Mysterio, Marp. 1613, sowie De foedere gratiae 1613. Gegen Sadeel schrieb B. Menzer seinen Antisadeel 1593, eingeführt durch Aeg. Hunnius, der eines der lutherischen Hauptwerke: de persona Christi Lib. IV, Frcf. ad Moen. 1595 schrieb. Als Martini in Herborn den Sadeel vertheidigte 1597, so antwortete Menzer in s. Antimartinius 1604, 1620. Weiter sind zu nennen Keckermann Systema Theologic. Hanov. 1607. Alstedt Theologia didactica exhibens locos communes methodo scholastica, Hanov. 1627. M. Wendelin, Christianae Theol. L. III, Hanovr. 1641. Sohnius Exegesis Conf. Aug.; Polanus a Polansdorf Syntagma Theolog. 1624. Bucanus Institutiones Theologiae, Genevae 1604. Ausserdem die Holländer Alting 1644, Hoornbeck Summa Controversiarum religionis, Traj. 1653. Hulsius Systema controvers. theologic. Lugd. 1677. J. Markius Compend. Theol. christ. didactico-elencticae. Amst. 1690. P. von Mastricht, theoretico-practica Theologia. Traj. 1690.

der Menschheit, statt mit dem Sohn Gottes, nur mit einem untergeordneten Wesen Statt gefunden habe.

Damit war ihnen großentheils Unrecht geschehen. Sie konnten hiegegen sich dahin verantworten: daß sie Christi Menschheit nicht blos vom Logos getragen und erhalten (sustentatam) denken, was ihr freilich mit allen Creaturen gemein sei, indem sie auch nach Luther nie sich selbst zu erhalten vermöge, — sondern daß sie die innigste, übernatürliche, einzige Vereinigung mit Gott in Christus der alten Kirche gleich annehmen, die persönliche. Dadurch sei die menschliche Natur in die realste Gemeinschaft mit Gott (Deus) gebracht. Zwar sei und werde sie nie Gott, sondern bleibe Creatur, mithin endlich und könne das was der göttlichen Natur eigenthümlich sei (proprietates divinas) ohne Widerspruch nicht als Eigenthümlichkeiten menschlicher Natur erhalten haben; aber doch habe Christi Menschheit nicht blos Gemeinschaft mit der göttlichen Person (Deus), sondern da die göttliche Person das Personbildende sei, so sei zwar nicht die menschliche Natur aber dieser Mensch Gott; und da die göttlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Gottheit sich von der Person nicht trennen lassen, so sei diesem Menschen auch die Gottheit gegeben, und gehöre zur Substanz der Person dieses Menschen. Mithin stehe Christi Menschheit auch in realer Gemeinschaft mit allen göttlichen Eigenschaften, nemlich durch die Person. Daher auch von keiner nestorianischen Trennung oder Doppelpersönlichkeit die Rede sein könne: denn nie und nirgends sei der Sohn Gottes nackte Gottheit, von der Menschheit die er angenommen geschieden, sondern auch während des Todes Christi persönlich mit ihr vereint. Hieraus folge aber auch die Ungerechtigkeit des Vorwurfs, daß bei ihnen die Leiden Christi die Gottheit nichts angehen, indem ja vielmehr das Leiden ein persönliches Leiden des Menschen sei, der nur in der Person des Logos Persönlichkeit habe; Christi leidender Leib und seine Seele seien ja Leib und Seele des Sohnes Gottes, und so leide er, aber freilich nur nach seiner Menschheit nicht nach seiner Gottheit. Und weil der Sohn Gottes nie ohne die angenommene Menschheit ist, so thut er Alles mit und in der menschlichen Natur; aber allerdings nicht

Alles durch sie, denn das Schöpferische kommt der Kreatur nicht zu; an diesem ist die Menschheit Christi aber auch betheiligt auf ihre Weise. Sie ist nicht müßig oder gleichsam todt oder gefesselt im Himmel, sondern sie thronet im Himmel in der Herrlichkeit und Majestät in der Mitte der Heiligen und Engel; sie ist Herrin über alle Creatur und in unaussprechlicher von keiner Creatur faßbaren Größe hinaus über jede denkbare menschliche Größe, wenn sie schon dem unendlichen Gott nicht gleich ist. Christus schützet, pfleget die Kirche mit seinem göttlichen und menschlichen Geist; darinn treffen beide Naturen zusammen. Die Menschheit Christi vertritt durch inbrünstigste mächtige Fürbitte ihre Brüder bei dem Vater, die Gottheit wirkt, was die Menschheit erbittet und was ihr wohl bewußt ist. So ist Christus Mittler, Priester, König, Haupt nach beiden Naturen. Die Sonne bleibet am Himmel und doch spendet sie ihren Segen: so die Menschheit Christi, wenn sie gleich nicht allgegenwärtig ist. Durch den Glauben sind die Glieder dem Haupte einverleibt, auch mit seiner Menschheit verbunden: denn der Logos, einfach und überall sich selbst gleich, ist überall wo er sich darbietet kein Anderer als der auch mit der Menschheit verbundene; die räumliche Gegenwart seiner Menschheit aber thut hiezu nichts. Auch geben sie zu, Christi Wissen nach seiner Menschheit habe kein bestimmtes Maaß, sondern reiche über alles uns denkbare Maaß hinaus. Selbst die Erwählten werden eine vollkommene Erkenntniß haben; wie sollte sie Christi Menschheit fehlen, die unbegränzt über ihnen allen steht? Die Potenz des Wissens ist in ihr unendlich, sie kann Alles wissen was sie will, durch die Gottheit die in ihr oder in der sie ist. Aber allerdings kommt ihr nicht Allwissenheit zu wie Gott. Christus kann als Mensch nicht Alles in Einem Akt und Blick wissen, sondern nur in einer Succession von mehreren Akten. Allein Ausgleichung der Kreatur mit Gott wäre nicht Vollendung sondern Zerstörung. Da würde offenbar, daß die Menschheit gar nicht im Stande sei, durch ihre Fortdauer Gott zu verherrlichen. Indem aber so nur Gott übrig bliebe der uns nicht kann Brüder nennen, so verlören wir über solcher Hoheit die wahre Menschheit und ihren Trost. Auf Erden

war Christi Wissen ein zunehmendes wie auch Luther lehrte; im Stande der Erhöhung weiß Christus Alles zu seinem Werk und Regiment Gehörige, ja überhaupt Alles was er wissen will, auch nach seiner Menschheit. Wie darf man daher, schließen sie, die reformirte Lehre der Trennung der Naturen bezüchtigen, oder der Nachgiebigkeit gegen Philosophie und natürliche Vernunft, wenn sie die Ausgleichung der Eigenschaften beider Naturen durch Mittheilung verwirft? Die Eigenschaften sind bei Gott nichts Anderes als sein Wesen, sind davon untrennbar, denn sie sind kein äußerer Besitz Gottes: und ebenso sind alle proprietates essentiales menschlicher Natur constitutiv für das menschliche Wesen. Nähme man daher statt einer innigen Gemeinschaft der Eigenschaften beider Naturen und ihrer selbst in der Einheit der Person, eine gegenseitig reale Mittheilung derselben an, so hieße das s. v. a. Mittheilung, Exaequation des Wesens beider Naturen und Monophysitismus wäre unvermeidlich. Weit gefehlt, daß die gegnerische Ansicht für die Einigung des Unterschiedenen mehr leiste, als die reformirte Lehre: sie leiste weniger, nicht blos weil sie die menschliche Natur, statt sie zu einigen, verschlingen lasse durch die Ausgleichung mit der göttlichen; sondern auch wenn man dieses eutychianische Ende nur als unbeabsichtigte Consequenz lutherischer Lehre ansehe, und vielmehr auf deren eigenste Tendenz blicke, so müsste dabei gerade eine Verdoppelung des Göttlichen (folgerichtig auch des Menschlichen) herauskommen, also das Gegentheil von Einheit, man hätte ein ursprünglich Göttliches, und ein abgeleitetes Uebertragenes, in der Menschheit Niedergelegtes. Sagte man aber, vielmehr das Eine Göttliche wirke nur durch die Menschheit hindurch als ihr Organ, so sei auch dieses keine Einigung, sondern monotheletisch. Gerade die Nestorianer haben durch Mittheilung der Eigenschaften die Trennung maskiren und die Unio personalis entbehrlich machen wollen, wie die Lutheraner. Dagegen die reformirte Lehre bekenne um der persönlichen Einheit willen: Homo Christus substantialiter et realiter est Deus, omnipotens, infinitus nemlich respectu Deitatis suae. Aber freilich die Menschheit Christi könne nicht über die creatürlichen

Gränzen hinausgerückt werden, daher bleiben ihre Gaben, die ihr mitgetheilt werden, geschaffene Gaben, welche soweit von den göttlichen Eigenschaften d. h. Gottes Wesen entfernt bleiben, als Gott unterschieden bleibt von der Creatur. Christi Menschheit empfange Alles wofür irgend Empfänglichkeit in ihr sei, aber so, daß sie dadurch erhöht nicht vernichtet werde. Christus (Calv. Inst. IV, 17, 30.) sei überall ganz (totus), wenn schon nicht das Ganze Christi überall sei, anzubeten sei die Person, zu der auch die Menschheit gehöre; fordre man aber eine Anbetung der Menschheit für sich, so zertrenne man wieder Christus, zu schweigen davon, daß das Idololatrie wäre. Vernichtung ihres Wesens aber wäre Folge der realen Mittheilung göttlichen Wesens oder göttlicher Eigenschaften. Die Berufung auf die göttliche Allmacht, welche Alles könne, helfe nicht: denn die Frage sei nicht ob Gott allmächtig sei, sondern ob er sich selbst widersprechen könne, ob er nicht vielmehr wahrhaftig sei? Eine wahre Menschwerdung kündige sein Wort an. Die Frage sei nun, ob Gott auch solches thun könne, wodurch diese Wahrheit in Schein verwandelt würde? Gerade die gegnerische Ansicht bringe es nur zu einem Titel von Gottmenschheit, statt zur Sache; sie mache die Allmacht, welche zur Vereinigung der zwei absolut verschiedenen Naturen hinstrebe, zur Ohnmacht, indem sie behaupte, sie könne das nicht anders als in einer Weise bewirken, daß vielmehr beide vermischt werden. Das Wunderbare und Uebervernünftige liege gerade darin, daß die beiden an sich absolut getrennten Naturen doch durch Gottes Allmacht in Einer Person vereinigt, nicht aber darin, daß die Naturen, um Eins zu sein, sich gleich gemacht werden. Und wozu? Wenn man die menschliche Natur göttlich ausstatte, so verfahre man nicht anders, denn als ob nur Eine Natur das Erlösungswerk vollbringen dürfe und könne. [17])

Die Lutheraner, fahren sie fort, können aber auch wie die reformirte Lehre nicht widerlegen, so die eigne nicht beweisen. Sie

---

[17]) Admon. Neost. c. 3. S. 63 ff. Defensio c. 2. Blatt 61—97. Sadeel l. c. c. 4. S. 172 ff. Er behandelt 13 Objectiones, die Def. 18 calumnias; vgl. Admon. c. 8.

legen das Hauptgewicht auf die nothwendige Zusammengehörigkeit der persönlichen Unio und der realen Mittheilung der Eigenschaften: meinen, eine Gemeinschaft, die nicht die Eigenschaften und Wirkungen mittheile (communicatio transitiva, transfundens) wäre keine. Aber die Formula concord. sei schon in sofern mit sich selbst im Streit, als sie einerseits erst durch die Comm. idd. die persönliche Einheit werden lasse, andererseits letztere als die Quelle der ersteren ansehe. [18]) Beides sei unvereinbar, weil nichts Ursache seiner selbst sei. Die Lutheraner reden ferner, als bliebe für die specifische Einwohnung Gottes in Christo nichts übrig, wenn nicht Gott die Menschheit allgegenwärtig, allmächtig u. s. w. mache. Aber im Gegentheil diese Mittheilung der Eigenschaften, indem sie nur ein zweites göttliches Wesen aber keine Unio setze, enthalte in gewisser Art einen quantitativen Unterschied Christi von andern mit göttlichen Gaben ausgestatteten Menschen, während der specifische Unterschied in der geheimnißvollen unaussprechlichen persönlichen Verbindung der Menschheit Christi mit dem Logos liege. Die Lutheraner hätten Recht, wenn persönliche Vereinigung mit einer andern Natur so viel wäre als Empfangen ihrer wesentlichen Eigenschaften. Aber da müßte diß Empfangen ein wechselseitiges sein. Indem sie daher selbst lehren, Gott empfange die menschlichen Eigenschaften nicht, ja Gott könne überhaupt nichts empfangen, so bekennen sie damit selbst, daß die Unio personalis und die Mittheilung der Eigenschaften gar nicht wesentlich zusammengehören. Dazu komme noch, daß die Lutheraner einerseits behaupten, die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften sei nothwendig im Begriff der Menschwerdung oder Unio personalis enthalten, andrerseits aber doch z. B. die immensitas, aeternitas der Menschheit nicht real mitgetheilt werden lassen. [19]) Wenn nun nicht alle göttlichen Eigenschaften mitgetheilt werden müssen

[18]) Vgl. z. B. Formula concord. 766, 20. 22. 767, 26. mit 764, 12. 780, 70. oder 768, 31. Die Schwaben haben allerdings theilweise nachgegeben, aber doch ist einige Unklarheit über diesen Punkt in der Formula concord. geblieben.

[19]) Vgl. z. B. Bechmanns Annotat. zu Leonh. Hutteri Comp. Theol.

nach logisch nothwendiger Folge des Begriffs der Unio: mit welchem Recht man aus der Unio doch die reale Mittheilung einiger wirklich göttlicher ableiten wolle? Auch die Bilder vom glühenden Schwert oder von dem Verhältniß zwischen Leib und Seele seien der realen Mittheilung näher betrachtet nicht günstig. Denn da nicht das Eisen brennt sondern die Hitze im Eisen, da nicht die Hitze schneidet, sondern das Eisen, so sieht man daß unvermischt jedes von beiden das Seine wirkt, und die Mittheilung ist vielmehr nur eine Verbindung, welche zwar für das Verbundene nicht gleichgültig ist, aber ihm nichts zuführt ausser wofür es empfänglich ist ohne zerstört zu werden in seinem Wesen. Das Eisen empfängt z. B. nicht Leichtigkeit oder Richtung nach oben durch das Feuer; und das Feuer im Eisen leuchtet weiter als es das Eisen erhitzt. So nun auch in Christus die göttliche Natur. Das Eisen ferner sei an sich schwarz und kalt, und werde warm und leuchtend durch Feuer, wie die Menschheit Christi durch hohe übernatürliche Gaben geziert: aber wie das Eisen nicht zugleich heiß und kalt, dunkel und glänzend sein könne, so könne man auch nicht der Menschheit Christi zugleich entgegengesetzte Eigenschaften beilegen, wie endlich und unendlich, räumlich und sichtbar, unräumlich und unsichtbar. Aber auch das Verhältniß von Seele und Leib beweise vielmehr für die reformirte Lehre. Denn trotz der Verbindung der Seele mit dem Leib denke nicht der Fuß sondern die Seele; auch den Besitz der Denkkraft haben nicht die Glieder sondern der Geist. Die Seele und noch mehr der Logos ist überall ganz, nicht ein Theil ausser dem andern, was vom Leib nie kann gesagt noch auf ihn übertragen werden. Denn hat dieser nicht mehr einen Theil ausser dem andern — also Räumlichkeit seiner Glieder — so ist er selbst als Leib nicht

---

1690. S. 158 ff. wo der Ausweg ergriffen wird: nicht alle göttlichen Prädikate können von der Menschheit prädicirt werden; diejenigen nicht, die Gottes Wesen bezeichnen, das unendliche. Gleichwohl werden alle Prädikate mitgetheilt. — Die Communic. ohne Praedicatio wäre eine niedrigere, vermitteltere Form der Communic. die auch die Reformirten gelten lassen können.

mehr sondern zerstört. Ebenso wie die Seele, obwohl in und mit dem Leibe seiend, wollend, denkend, doch nicht alles durch den Leib thut, sondern sie kann unbeschadet ihrer Einheit mit dem Leib auch denkend sich in sich verhalten, weil dem Leibe das Denken und Denkkraft nicht zukommt, ähnlich der Logos in Christus. [20]) Hieran schließen sie nun aber auch die ausführliche Aufdeckung der Schwierigkeiten und Widersprüche, welche bei einer realen Mittheilung der Eigenschaften herauskommen (vgl. Adm. Neost. c. 9. S. 297 ff. XI—XLI.).

Die göttlichen Eigenschaften sind nicht als ein äußerlicher Besitz zu denken, sondern alle sind wesentlich, da in Gott nichts Zufälliges ist, ja sie constituiren Gottes Wesen, und sind in ihrer Einheit nur der lebendige Gott selbst, der als actus purissimus zu denken ist. [21]) So kann von einer realen Mittheilung von Eigenschaften ohne Mittheilung des Wesens nicht die Rede sein. Das geben auch die einen Lutheraner zu, [22]) wenn gleich Chemnitz, Selnekker, Kirchner, überhaupt die Niedersachsen zur Zeit der Concordienformel nicht. Gegen die

---

[20]) Vgl. Sadeel S. 185 ff. Admon. 252 ff. Danaeus Exam. 166—246.

[21]) Die Defensio geht so weit zu sagen: die göttlichen Eigenschaften seien nur in unsern Gedanken unterschieden; ja in Gott sei keine possessio proprietatum die nicht auch usus sei, was sehr bedenkliche Consequenzen hätte, wenn es auf die omnipotentia unmittelbar bezogen würde und nicht vielmehr auf die Macht über die Allmacht. Vgl. Blatt 14a. 55 ff. s. ferner für das Folgende Def. c. 3.

[22]) Die Württemberger, besonders J. Andreä: „Gott ist die Allmacht, Weisheit" u. s. w. Auch unter den Späteren sagt Gisenius de Zwinglio-Calvinismo fugiendo, Giess. 1621. die göttlichen Eigenschaften seien die göttliche Natur. Aehnlich alle die, die auch eine Communicatio naturarum lehren, wie Calov. Unrichtig ist also die herrschende Annahme, daß die lutherische Lehre von der Comm. idd. an der Trennbarkeit göttlicher Eigenschaften vom göttlichen Wesen hange. Aber freilich ist dann auch Wesensmittheilung Gottes zu lehren, was z. B. noch Andreä in seiner Repetitio sanae doctr. M. Lutheri de Pers. Christi. Vit. 1580 thut, wo er sagte: Deitatem ipsam, hypostasin etc. communicatam esse. Vgl. oben Abschn. I, Anm. 27.

Württemberger nun wird eingewendet, daß sie ein doppeltes Göttliches erhalten, ein ursprüngliches und ein durch Gottes Willen gesetztes. Aber das Zweite sei gar nicht wahrhaft göttlich, denn dem Göttlichen sei es wesentlich nicht geschaffen zu sein. Nehme man aber eine Uebergießung des göttlichen Wesens an, so sei das nicht blos gegen die Einheit Gottes sondern führe zu physischen emanatistischen Theorien alter Irrlehrer. [23]) Gesetzt aber auch, ein so übertragenes Göttliches wäre wirklich göttlich, so hätte Christi Menschheit schon in sich selbst die Gottheit und die göttliche Natur neben solcher menschlichen würde müßig ja entbehrlich. Das bahne dem Arianismus den Weg; wie auch dahin die Methode ziele, die stärksten Schriftstellen wider den Arianismus auf die Menschheit zu ziehen, welche in der That hier zu einem arianischen Mittelwesen werde, da sie die Gottheit nicht ex se und per se haben soll, also eine geschaffene Gottheit sei. Sei aber ferner mit den göttlichen Eigenschaften auch das göttliche Wesen auf die Menschheit übertragen, so sei die Confusion der Naturen unvermeidlich, und die menschliche Natur aufgehoben. Es käme ihr da das Entgegengesetzte zugleich zu, menschliches und göttliches Wesen. Die Menschheit wäre zugleich umschrieben, sichtbar, local, endlich und unumschrieben, unsichtbar, illocal, unendlich: sie wäre zugleich einfach, ohne Theile und hätte Theile die auffer einander sind; wenn ferner die Menschheit, weil sie in die Unio personalis aufgenommen ist, deßhalb göttliche Eigenschaften haben müßte, so würde auch der Leib Christi, weil er in diese Einheit mit aufgenommen ist, müssen allwissend sein u. s. w. kurz nichts wäre so widersinnig, was da nicht möglich wäre. Was in der Person wohl vereinbar sei, das sei es nicht in den Naturen; die menschliche könne schlechterdings das ihrem Wesen Entgegengesetzte nicht neben ihrem eigenen Wesen haben, und nähme sie es auf, so würde mit ihrem wesentlichen Unterschied von dem Göttlichen sie selbst ausgetilgt. Auch helfe es nicht zu sagen: die Menschheit habe nur das göttliche Wesen, menschliches aber sei sie; denn es sei

---

[23]) So Sadeel.

des Göttlichen unwürdig, an dem Menschlichen ein Accidens zu sein, während doch die göttliche Natur die menschliche trage. Auch die Unterscheidung zwischen dem Stand der Erniedrigung und der Erhöhung helfe nicht hinaus über den Widerspruch daß das menschliche Wesen bleiben und doch zugleich ein ihr entgegengesetztes göttliches Wesen haben soll.

Aber nicht besser als die Annahme eines doppelten, oder in die Menschheit übergegossenen Göttlichen sei die Lehre der andern Lutheraner, welche das Wesen Gottes nicht als doppelt noch in der Art mittheilbar setzen, daß es der menschlichen Natur zu eigen werde. Diese sagen, es finde nur eine communicatio und περιχώρησις der göttlichen Eigenschaften statt, die vom göttlichen Wesen ungetrennt der Menschheit insofern zu gute kommen, als der Sohn Gottes durch die Menschheit hindurch und in ihr activ sei nach dem Bild von der Seele im Leib, vom Feuer im Eisen. Aber wenn wirklich die Meinung wäre, daß die menschliche Natur nur Gemeinschaft habe mit der göttlichen, die göttlichen Prädikate aber nicht ihr zu eigen und mitgetheilt werden, so wäre kein Streit; die reale comm. idd. beschränkte sich auf die Person. Aber daß dieses Männern wie Chemnitz nicht genüge, sehe man doch wieder an Ausdrücken, wornach das Göttliche niedergelegt sein soll in die Menschheit selbst, besonders aber aus den Vorstellungen über Christi Leib welche des heil. Abendmahles wegen auch Chemnitz theile. Was sei das aber Anderes, als zugleich sagen: die menschliche Natur habe auch göttliche Eigenschaften als ihr Eigenthum, und sie habe sie nicht? Man betone zwar von dieser Seite die Unverletzlichkeit des Wesens beider Naturen, verwerfe die transfusio physica und wolle durch die reale Mittheilung der Eigenschaften blos für die Einheit Sorge tragen; aber das habe nur einen Sinn, wenn man die göttlichen Eigenschaften als trennbar von Gottes Wesen ansehe, was offenbar auf rohe Vorstellungen hinweise. Man versuche das göttliche Wesen dadurch aus dem Spiel zu halten, daß man die göttlichen Eigenschaften sofern sie der Menschheit mitgetheilt werden als solche bezeichne, welche die Menschheit nicht aus sich und an sich (ex se, per se) habe,

während sie in Gott so seien, daß er sie ex se, per se habe; aber das führe doch wieder auf jene unzulässige Trennung von Wesen und Eigenschaften, die bei dem veränderlichen, perfectibeln Menschen zum Theil berechtigt, bei Gott aber ganz unstatthaft sei. Gesetzt diese Distinktion wäre zulässig, so käme man, — nur im Gebiet der Eigenschaften — wieder auf ein doppeltes Göttliches, gleichsam ein Höheres und Niedrigeres. Aber Allmacht, Allgegenwart u. dgl. lassen bei ihrer Unendlichkeit solchen Unterschied nicht zu. Jede Unendlichkeit aber müßte die menschliche Natur zerstören, die Kreatur in den Schöpfer verwandeln; und wenn zu gleicher Zeit doch die begränzte menschliche Natur mit ihren endlichen Eigenschaften fortdauern soll, so heiße das dem Uebel nicht steuern, sondern das Unvereinbare in einer Weise häufen wie Eutyches und Schwenckfeld es nicht gewagt haben. Denn was solle man sich dabei denken, daß Christi Leib zugleich an einem Ort umschrieben, local, und an allen Orten unumschrieben sein soll?

Mit besonderem Eifer wird gegen die Ubiquität des Leibes Christi gestritten und unermüdlich werden die Widersprüche aufgedeckt, die in ihr liegen. [24]) Sadeel hebt den Contrast hervor, daß um des heil. Abendmahles willen diese ganze Lehre von der Ubiquität ja von der realen comm. idd. aufgestellt sei, während sie für diesen Zweck gar nichts leiste. [25]) Denn die Möglichkeit der besonderen, begränzten Gegenwart im Abendmahl werde durch die wirkliche und angeblich nothwendige Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht begründet sondern ausgeschlossen. Es handle sich dem Lutheraner um den mündlichen Genuß, also um ein local beschränktes Sein des Leibes Christi; wenn nun zu gleicher Zeit der Leib Christi überall (also auch schon zum voraus in dem Genießenden selbst) sei, so müsse gerade die Eigenthümlichkeit des heil. Abendmahles Noth leiden. Was allgegenwärtig sei, das könne keine Bewegung erleiden, also auch nicht in, mit und unter den Elementen in den Mund bewegt

---

[24]) Defens. Bl. 119b ff. Admon. 303 ff. 155 ff. 250 ff.

[25]) Sadeel l. c. S. 170 ff.

werden. Auch das sei ein auffallender Kontrast, daß die lutherische Lehre bei Illocalität der menschlichen Natur Christi in der Person beginne, ja den Himmel nicht als einen Ort, sondern nur als Gottes Rechte ansehe, aber bei dem localsten, dem os endige. Er fügt hinzu: wenn man sage, die unio bezeichne zunächst nur eine Beziehung der menschlichen Natur auf den Logos, Räumlichkeit aber komme dabei gar nicht in Betracht, sondern die Vereinigung sei illocal: so sei zu fragen, ob denn Christi Leib nicht im Leibe der Maria gewesen, ob er denn wirklich ein menschlicher Leib sei, wenn er nicht begränzt sei durch anderes Leibliche? Behaupte man um jener illocalen Verbindung willen seine Illocalität, statt die Verbindung des illocalen Logos mit dem localen Leibe, und setze man diese in Allenthalbenheit des Leibes um, so sei Christus statt in Maria, nach seiner Menschheit allenthalben, nach seiner Auferstehung noch im Grabe, nach seinem Tode der Seele nach noch ungetrennt vom Leibe gewesen; u. dgl. Die ganze evangelische Geschichte aber werde in Schein verwandelt: durch vermeintliche Erhöhung Christi werde uns das Tröstlichste genommen. Sage man aber: er war in Maria, am Kreuz, im Grabe, aber zugleich nach seiner Menschheit allenthalben: so führe das auf einen Doppelleib, der eine sei in der Niedrigkeit, leidend, der andere leidenslos, und nicht am Kreuz, wenn man nicht etwa auch dem Kreuz und Grab Allenthalbenheit beilegen wolle. Wäre Christi Leib allenthalben, so wäre er wie Gott, weil es keine doppelte Allenthalbenheit geben kann; es wäre nicht mehr ein Glied seines Leibes ausserhalb des andern, sondern überall wäre er da ganz, wie der Geist ist. Aber da hätte er auch seine Lineamente und Gestalt verloren und wäre vielmehr Geist geworden; das bestimmte concrete Bild Christi gienge verloren, verschwämme ins Allgemeine, und Christi Abendmahl wäre gerade da nicht mehr Gemeinschaft seines Leibes. Die Behauptung einer hypothetischen Allenthalbenheit statt der absoluten, oder genauer einer Multivolipraesentia (bei Chemnitz) führe aber auch nicht weiter. Denn dächte man daß Christi Leib zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten der Erde im heil. Abendmahl gegenwärtig sei, so würde das entweder

auf eine Vervielfachung seines Leibes führen, — wie das Mittelalter zum Theil annahm, und auf eine Magie, die sie bewirkte — welche am meisten von den Württembergern verabscheut wurde — oder aber wieder auf eine Abolition des Einen Leibes, weil der Leib nur dadurch ein und derselbe an verschiedenen Orten zugleich sein könne, daß er sich ununterbrochen von einem Ort zum andern erstrecke.

Auch das bemerkt noch Sadeel, wie auffallend es sei, einerseits Christi Person für das heil. Abendmahl möglichst hyperphysisch und supernatural auszustatten, den Genuß selbst aber so überwiegend physisch zu denken und die Hauptsache so in dem mündlichen leiblichen Genuß zu sehen, daß von der Gemeinschaft mit Christi Seele und dem Logos, in die wir eingepflanzt werden sollen, fast gar nicht die Rede werde.

Chemnitz mit den Seinigen legten, wie gezeigt, auf die Unio personalis als den nothwendigen Quellpunkt einer realen Comm. idd. mehr Gewicht als die Schwaben. Das gibt Anlaß zu andern Bedenken. Wenn die nothwendige Folge der Unio der Naturen in der persona die comm. idd. sein soll, so möge man auch consequent verfahren, die menschlichen Prädikate insgesammt übertragen auf die göttliche Natur, alle göttlichen aber auf die menschliche, also auch Geistigkeit, Einfachheit, Leidensunfähigkeit auf die menschliche, nicht aber willkürlich die einen ausscheiden. Da werde man dann auch bei der Ewigkeit der Menschheit Christi anlangen zu der ohnehin durch die Illocalität der Ansatz gemacht sei. Man möge da aber auch nicht mehr von einer κένωσις reden. Denn ist es eine Zerreissung Christi, seiner persönlichen Unio mit dem Menschen, zu sagen, daß zwar der Logos stets mit diesem Menschen vereint, aber Christi Leib nicht überall ist, wo der Logos, so ist es auch eine Zerreissung der persönlichen Unio, zu sagen: während der Erniedrigung war Christi Leib nicht allenthalben, sondern erst seit seiner Erhöhung. Ist es aber keine Zerreissung, so möge man auch aufhören, die Ubiquität aus der Unio personalis abzuleiten, während man eigentlich auf die Erhöhung als ihren Quellpunkt übersprang. Und ähnlich verhält es sich mit den anderen göttlichen Eigen-

ſchaften und den Thätigkeiten. Aus der Unio personalis aber folge entweder die Mittheilung aller Eigenſchaften, oder keiner. Das Erſtere wagen die Lutheraner ſelbſt nicht durchzuführen, alſo bleibe es bei dem Letztern. Einige ziehen ſich daher, um doch eine reale Mittheilung der Eigenſchaften durch die Unio personalis zu begründen, darauf zurück, daß die menſchliche Natur nur im Beſitz der göttlichen Majeſtät, aber nicht ebenſo in deren Gebrauche geſtanden habe. Darin liege zwar ein unfreiwilliges Geſtändniß, daß die Perſon Chriſti nicht ſofort zerriſſen werde, wenn die Menſchheit in der Niedrigkeit nicht alles wirke mit dem Logos, der doch ſeinerſeits nie ſich des Gebrauchs der Eigenſchaften enthält, alſo allein wirkt, während die Menſchheit ruht. Allein es könne jene Unterſcheidung von Beſitz und Gebrauch nicht zugegeben werden. Ob denn Allwiſſenheit, Allgegenwart beſeſſen werden könne ohne daß ſie zugleich actuell wären. [26]) Man wolle dadurch die Wahrheit menſchlicher Entwicklung retten, aber erreiche nur einen Unterſchied in der Offenbarung des ſtets gleich Vorhandenen für Andere, nicht für das eigene Bewußtſein Chriſti. Vielmehr aber ſei die Entwicklung auch nicht einmal auf das Bewußtſein zu beſchränken, indem die beliebten Bilder von Schlaf und Ohnmacht, während deren der Beſitz bleibe und nur das Bewußtſein fehle, nicht auf den Logos ſelbſt anwendbar ſeien, aber auch auf ihn ausgedehnt werden müßten, wenn die comm. idd. aus der Unio personalis abgeleitet werden wollte. [27]) Auch das Bild von der Seele

---

[26]) Aehnlich auch bei der Allmacht laſſe ſich Potenz und actus nicht unterſcheiden, meint Sadeel und die Defensio.

[27]) Es könne von keinem deliquium ſondern nur von einer nubes die Rede ſein, welche die Offenbarung des Logos für Andre und in Chriſtus ſelbſt während der Erniedrigung zurückgehalten habe. Phil. II beziehen ſie mit den Lutheranern auf die Menſchwerdung (was Luther nicht zu thun pflegte (ſ. o.) auch Calvin nicht Inst. II, 14, 3). Das Subjekt der Erniedrigung Phil. II aber ſei der Logos, nicht — wie die Lutheraner meiſt annehmen, der Gottmenſch; denn die conceptio durch welche der Gottmenſch erſt ins Daſein kommt, ſei nicht vor der abdicatio — Erniedrigung —

des Kindes, in der Alles noch schlummere, treffe nicht, theils weil das Kind wirklich z. B. leiblich auch dem Besitz nach, wachse und nicht von Anfang an im Besitz von allem Wissen und Können sei, theils weil die lutherische Lehre, um die Erniedrigung als gottmenschlichen Akt zu begreifen, neben dem Besitz auch einen Gebrauch der göttlichen Majestät dem Stande des Schlummers vorausgehen lassen müsse, ja die Neigung zeige sogar sporadisch im Stande der Erniedrigung, wo und wie Christus wollte, seine Menschheit im Gebrauche der Majestät stehend zu denken. Immer aber kommen die Reformirten darauf zurück, daß wenn die Einheit der Person solchen realen Austausch der Eigenschaften fordere, entweder auch der Logos die menschlichen Prädikate, also Begränzung, Sichtbarkeit, Auseinandersein der Theile, ja Leidentlichkeit annehmen müßte, oder aber wenn das unterbleibt, weil es dem Wesen der Gottheit widerspricht, aus demselben Grunde auch der Menschheit nur Eigenschaften beigelegt werden dürfen, die zu ihrem Wesen stimmen. Das wollen wenigstens für Christi irdisches Leben Diejenigen, welche statt an die κτῆσις sich vielmehr an die χρῆσις halten und meinen, es sei der Menschheit Christi nur der Mitgebrauch der göttlichen Eigenschaften gewährt ohne den Besitz, welcher eigentlich dem Logos allein verbleibe, der sie in se, per se habe. Aber entweder seien da die Eigenschaften als dingliche Güter betrachtet, die ohne Besitztitel zur Nutznießung einem Andern überlassen werden können, oder aber sei der Mitgebrauch nur so zu verstehen, daß der sie eigentlich Gebrauchende der Logos sei, dieser aber durch die Menschheit hindurch wirke und so Gemeinschaft mit ihr halte. Das Erste sei ein in sich nichtiger Gedanke; das Andere führe zur reformirten Lehre, wenn man nicht zu dem schon Besprochenen zurückkehren wolle, daß der Logos Alles durch das Organ der Menschheit bewirke. Aus dem Allem ziehen

---

sondern Entstehung und conceptio also auch Erniedrigung falle zusammen und — der Logos gehe vermöge der „inclinatio miserationis“ (Leo M.) eine persönliche Verbindung mit dem Menschen in Niedrigkeit ein. Das heiße seine Erniedrigung.

sie den Schluß, daß die reale Mittheilung in unauflösliche Widersprüche führe, und zwar sowohl die Communicatio der Eigenschaften beider Naturen als ihrer Thätigkeiten, sobald man als Empfängerin derselben die Naturen selbst ansehe. Diese Schwierigkeiten werden vermieden, wenn man diese reale Mittheilung nur auf die Person beziehe, das Concretum, nicht aber auf die Naturen selbst (in abstracto), ausser durch die Person vermittelt.

Nicht ohne Selbstzufriedenheit pflegen die Reformirten noch auf die verschiedenen wechselnden Ansichten unter den Lutherischen selbst in dieser Hinsicht hinzublicken, die sie als Zeichen der Unsicherheit, statt als Zeichen eines lebendigen aber noch nicht abgeschlossenen Processes sowie tieferer Erfassung des Problemes ansehen, und der sie die allerdings im Großen nicht abzuläugnende Gleichheit und Stetigkeit ihrer Lehre entgegenhalten. Die Einen, wie Selnekker, Kirchner und die Niedersachsen im Allgemeinen bezeichnen es als Gräuel, eine Gegenwart des Leibes Christi in Laub, Baum u. s. w. anzunehmen, was doch Luther im Jahr 1526 gelehrt habe; die Andern sagen, verdammlich sei wer glaube, daß Christi Leib weniger allenthalben sei als die Gottheit. [28]) Die Concordienformel setze beides zugleich. Denn sie citire jenes Wort Luthers und sanktionire jene Schriften desselben v. Jahr 1526 und 1528; andererseits lehre sie, daß Christus wo er wolle, leiblich gegenwärtig sei, mache also seine Gegenwart von seinem Willensakt abhängig, was im Widerspruch damit stehe, daß die ubiquitas wie alle göttlichen Eigenschaften der Menschheit in unmittelbarer, nothwendiger Consequenz der

---

[28]) Selnekker nenne die Ubiquitas absoluta figmentum Sathanae (wie Chemnitz ein Monstrum u. portentum), habe aber doch die Bergische Formel unterschrieben, in der Luthers Worte stehen: omnia in universum plena esse Christi etiam juxta humanam naturam; in der wiederholt gesagt werde: wer nicht glaubt, daß wo der Logos ist, da auch die Menschheit Christi sei, der theile die Person, und in der Luthers dreifache Daseinsweisen des Leibes Christi angenommen werden, auch die wornach Christi corpus repletive, absolute ut Deus, in omnibus creaturis sit. Vgl. Praef. Defens.

Unio zukommen. Ebenso zeige sie Unsicherheit darüber, ob die Unio personalis Princip oder Resultat der comm. idd. sei. In Solcherlei offenbare sich die Zusammenschweißung und Verdeckung von Widersprüchen in welchen die Lutheraner unter sich stehen, und die Reformirten sind der Ueberzeugung daß wenn nur die Formula Concordiae sie nicht hinderte und zum Widerspruch verpflichtete, eine Verständigung unter den streitenden Lutheranern zu Gunsten der reformirten Lehre das Resultat sein müßte.

Darin dürften sie sich aber doch täuschen. So viel Treffendes die reformirten Einwürfe enthalten, so unwidersprechlich sie das Unfertige, Tastende der lutherischen Ansicht darthun, — wie denn auch aus dem übel beschwichtigten Gegensatz der Württemberger und Niedersachsen bald genug neue Differenzen hervorbrechen mußten, — es bleibt doch wahr, daß die Lutheraner bei all ihrer Verschiedenheit unter sich eine Homogeneität der Richtung bekunden, die mit dem christol. Lehrtypus der reformirten Dogmatiker nicht zufrieden zu stellen war. Die reformirte Dogmatik hat in der Behauptung ganz Recht, daß sie den überlieferten Standpunkt, besonders den des Chalcedonense und des Dyotheletismus mehr als die lutherische Kirche festhalte. Ja noch schärfer und folgerichtiger prägt sie ihn aus, indem sie mit vollstem Bewußtsein ihm zur Unterlage die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen gibt, welche bei jenen alten Concilien das Treibende gewesen war. Der Unterschied gegen die frühere Lehre ist nur, daß die Reformirten allen Ernstes die Wirklichkeit der Menschheit Christi geltend machten, während für die ganze Zeit vom Jahr 451 an die göttliche Natur im einseitigen Uebergewicht steht. Man könnte dieses Uebergewicht auch bei den Reformirten vermuthen, weil sie die Creatur überhaupt, also auch Christi Menschheit unter die absolute Prädestination stellten. Denn das scheint zu einer Zurückstellung der Menschheit führen zu müssen. Aber es ist das Gegentheil das wir gewahren. Die reformirte Lehre steht darin gleichfalls in der Strömung der neuern Zeit, daß sie die wirkliche Menschheit (zu der sie freilich großentheils das liberum arbitrium nicht rechnet) in

Christus schärfer betont und hierin einen Fortschritt gegenüber von der römischen Kirche dokumentirt. Wie reimt sich nun der reformirte Gegensatz wider den Doketismus mit ihrer Prädestinationslehre? Auf dem Boden der alten nicht prädestinatianischen Kirche brach immer wider der Adoptianismus mit einem menschlichen freien Ich hervor, sobald mit der Menschheit wollte Ernst gemacht werden. Dagegen gewinnt die reformirte Lehre an ihrer Idee von Gott und von dem Menschen, deren schärfster Ausdruck in ihrer absoluten Prädestination lag, einmal einen absoluten Unterschied der Naturen der nie verrückt oder verwischt werden kann und doch zugleich auch die passive Bestimmbarkeit der Menschheit für die Incarnation Gottes. Ihre absolute Dependenz von Gott, die zu ihrem Wesen gehört, muß nemlich auch die Form annehmen können, daß der Logos sie sich persönlich aneignet und dennoch in ihrem Wesen, welches creatürliche absolute Dependenz ist, beläßt. Aber wenn so in der Hand der reformirten Dogmatiker jene Dependenz allerdings das Mittel ward, um ohne adoptianische Doppelpersönlichkeit die unterschiedliche Wirklichkeit der Menschheit zu sichern, so ist doch diese wirkliche Menschheit noch nicht die wahre Menschheit. Denn es ist unläugbar, daß eine solche nur unter dem Gesichtspunkt der absoluten Dependenz von Gott gedachte Person nicht der freie Menschensohn voll Gnade und Wahrheit, sondern der unter dem gesetzlichen Standpunkt festgehaltene Christus ist. Und zwar bleibt Christus ewig in diesem Stande, da dieser Stand nicht etwa in der Erniedrigung sondern in dem ewigen und wesentlichen Verhältniß zwischen Gott und Creatur nach reformirter Auffassung begründet ist. Nach dieser Seite muß ihre Christologie dem Lutheraner als eine solche erscheinen, die über den Stand der Erniedrigung nie wahrhaft hinauskömmt, wie umgekehrt dem Reformirten mit Recht die Christologie der Schwaben und der Formula Concord. als eine solche erscheint, die in den Stand der Erniedrigung nicht wirklich hineinführt. Aus entgegengesetztem Grunde erreichen beide nicht die wirkliche Doppelheit der Stände, sondern bleiben in dem Stande der Niedrigkeit oder der Hoheit hängen. Namentlich kommt die re-

formirte Theologie immer wieder als auf ihre letzte Instanz auf den Satz zurück: finitum non est capax infiniti, von dem sie gar nicht begreift, wie ein vernünftiger oder frommer Sinn ihn in Abrede stellen könne, da ihr das Gegentheil als blasphemisch und idololatrisch erscheinen muß. [29])

So sind also beide Christologieen allerdings bedeutend verschieden. Die reformirte kann sich auf den ersten Anblick sogar mehr empfehlen.

Aber andrerseits hat die reformirte Christologie doch eine Stelle, wo die scheinbare Einfachheit und Klarheit in Dunkelheit und Unbestimmtheit umschlägt, wo sie die Ueberlegenheit der lutherischen Anschauung fühlen muß, ja wo sie von dem lutherischen Grundgedanken nicht los kommen kann und dadurch Consistenz und Haltung verliert. Wenn sie recht daran thut, unermüdlich dagegen zu protestiren, daß wirklich Göttliches zugleich der Menschheit eigen werde und zukomme, wenn sie bemüht ist, statt eines realen Einheitspunktes, der sowohl göttlich als menschlich an ihm selbst sei, nur eine Gemeinschaft des Göttlichen mit dem Menschlichen zu statuiren: wie stimmt dazu daß sie doch bei der Einheit der Person beharrt, und sagt: der Mensch Christus sei durch die Person allmächtig, aber der menschlichen Natur könne nichts Göttliches zukommen? Ist denn die Person nicht göttlichen Wesens? Oder kommt sie der menschlichen Natur nicht zu? [30]) Ist sie nicht göttlichen Wesens, was ist sie denn, da sie doch Person des Logos ist? Da würde die reformirte Lehre im Widerspruch mit ihrer Lehre von des göttlichen Wesens Einfachheit auf einen Unterschied zwischen der Person des Logos und seinem Wesen kommen, der allerdings ältere Vorgänge hätte, aber doch nicht weniger bedenklich wäre, als die gegnerische Unterscheidung von

---

[29]) z. B. Danäus Exam. S. 294. Pareus Irenicum c. 28. Admon. Neost. 376 ff. 250 ff. Sadeel l. c. S. 146. 182. 183.

[30]) Die Lutheraner versäumen nicht, hierauf aufmerksam zu machen, z. B. Balth. Menzer Exeges. Conf. Aug. 1621. S. 78. Manche läugnen es, daß die Menschheit im Logos persönlich werde, so Sadeel S. 169. Ueber die Folgen dieser Annahme sogleich ein Weiteres.

unmittheilbarem Wesen und mittheilbaren Eigenschaften, ja damit ziemlich parallel liefe.[31]) An diesem Punkt beharren die Lutheraner darauf, daß die Person des Logos doch nicht ohne die Fülle ihrer Eigenschaften gedacht werden könne, mithin wenn die Person der menschlichen Natur zukomme, auch ihre Eigenschaften ihr zukommen müssen. — Oder soll die Person des Logos zwar nicht ohne sein Wesen und seine Eigenschaften sein, aber der menschlichen Natur nicht wirklich zukommen und zu eigen werden?[32]) Aber was wird ihr dann, wenn nicht einmal die Person ihr zu eigen wird? Denn da auch die Verbindung durch die reale Communio idd. geläugnet wird, so ist dann gar kein realer Einheitspunkt mehr zu finden, und die Incarnation selbst wird zum Schein; die Menschheit unpersönlich bleibend auch in der Unio, weil die göttliche Person nicht zugleich die ihrige ist, wird nihilianistisch verstümmelt, zum selbstlosen Organon der Gottheit; die göttliche Person ihr gleichsam nur zugerechnet, ohne daß sie sich je des eigenen Besitzes derselben erfreute. Und wird dann vollends gesagt, die göttliche Natur des Logos komme ihr deßhalb nicht zu, weil die Person gar nichts für sich sei; Person sei blos soviel als die intelligible Natur in ihrer Unterschiedlichkeit aufgefaßt, sie bezeichne blos die Gränze, welche aber durch die Unio der zwei Naturen aufgehoben werde, indem die zwei nun eine neue Person werden durch Vereinigung der Naturen oder durch Zusammenschließung

---

[31]) Manche Reformirte z. B. Danäus Exam. S. 82, Joh. Pincier de coena domini; Sohn, Exeges. Conf. Aug. u. A. nehmen, um eine Aneignung der göttlichen Person ohne die Consequenz der realen Comm. idd. der Naturen oder des Wesens zu statuiren, an, daß die Person des Logos aber nicht seine Natur Mensch geworden sei. Vergleiche Quenstedt Systema P. III, c. 3, 143. Menzer l. c. S. 133. Jene sei nirgends extra humanitatem wohl aber die göttliche Natur.

[32]) So Joh. Piscator: Christus sei nicht nach seiner Menschheit filius Divinus per unionem personalem; ferner Wendelin, Samuel Maresius, vgl. Menzer l. c. S. 137. Quenstedt S. 134. Anders dagegen Calvin Instit. L. II, 14, 4. Vgl. Quenstedt l. c. S. 132 ff.

dessen zu Einer neuen Person, was vor der Unio in Besonderheit und Trennung d. h. in zweifacher Persönlichkeit war, [33]) wie in Aehnlichkeit mit dem alten Monophysitismus die Reformirten aus der cartesianischen Schule Wittich, Braun u. A. thaten: [34]) so ist der Sache nach der mysteriöse, scheinbar viel, in Wirklichkeit nichts sagende Ausdruck Unio personalis als Ausgangspunkt fallen gelassen, und zu der ursprünglichen lutherischen Anschauung, daß das Erste vielmehr die Unio naturarum und deren Resultat erst die Unio personalis sei, eingelenkt, und die Frage wäre dann nur, worin denn die Verbindung der Naturen bestehe und sich bethätige, d. h. man stünde vor dem Problem, an welchem die lutherische Theologie von Anfang an arbeitet. — Kommt aber durch die Incarnation auch nur die Person des Logos der Menschheit wirklich zu, so ist ein unheilbarer Riß in die Grundanschauung einer Christologie gebracht, deren schärfster Ausdruck der absolute Satz ist: „finitum non est capax infiniti“ und es kommt dann darauf an, ohne Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen zu sehen, wie beide unbeschadet ja vermöge ihres unterschiedenen Wesens in Christus Zusammengehörigkeit haben können. Dazu würde aber freilich eine solche Fortbildung des Begriffes von Gott und von dem Menschen gehören, die ebenso entfernt wäre von dem des absoluten Prädestinatianismus, als von dem magischen und pelagianisirenden Standpunkt der mittelalterlichen Kirche. Die Erhebung über die gesetzliche Stellung der bloßen absoluten Dependenz der Menschheit Christi müßte da ihre Anbahnung schon in der Erwägung finden, daß, während die Creatur im Allgemeinen nicht minder als Christus von Gott dependirt, hierin also seine Einzigkeit nicht bestehen kann, [35]) diese Abhängigkeit

---

[33]) Aehnlich schon Zanchius De tribus Elohim, s. Menzer l. c. S. 134. Vor der Unio sei die Menschheit schon ein ὑφιστάμενον gewesen, durch die Unio aber Ein ὑφιστάμενον mit dem Logos geworden.

[34]) Vgl. Pet. van Mastricht Gangraena Cartesiana. Amst. 1677. Sect. II, c. 34. S. 513 ff.

[35]) Daher die Opposition z. B. Menzers l. c. S. 121. 134. gegen

in ihm eine solche Gestalt und Ausprägung hat, um nach seinem Wesen für eine reale Einigung seiner mit Gott und Gottes mit ihm lebendig empfänglich zu sein. Damit wäre in Christi Menschheit selbst nicht bloße passive Bestimmbarkeit sondern ein Verlangen nach der Aufnahme des Göttlichen gesetzt, und der Eintritt von diesem in die menschliche Natur wäre nun nicht ein widernatürliches Wunder — wie das nach jenem reformirten Grundsatz (und nach Chemnitz) der Fall wäre, nicht ein durch die bloße Allmacht gesetzter mysteriöser Widerspruch, sondern Erfüllung des Bedürfnisses von Christi menschlicher Natur, die ebendaher auch in dem Göttlichen nicht mehr ein Heterogenes, sondern dasjenige sieht und hat, worin sie ihre eigene Wahrheit Vollkommenheit, Freiheit und Seligkeit erreicht, daher sie es auch subjective in se hat.

Dabei wird allerdings die reformirte Behauptung, daß Antheil an den göttlichen Eigenschaften auch Antheil an göttlicher Natur bedinge, bestimmt zuzugeben sein, wie das auch im Sinne Luthers und der Württemberger im Gegensatz gegen spätere verwirrende Halbheiten lag. Aber freilich wird dabei nicht eine unmittelbare und allgemeine Göttlichkeit der Menschheit zu statuiren sein, sondern im Gegentheil wird der Begriff der empirischen menschlichen Natur im Allgemeinen (auch abgesehen von der Sünde), zu unterscheiden sein von ihrer Idee, der erste Adam von dem zweiten. Zum Wesen des letzteren wird gehören daß das Göttliche in ihm auch Eigenthum des Menschlichen geworden, zum Wesen des ersteren nur, daß das Menschliche für die Gottesthat empfänglich sei, durch welche Christus ward und wodurch Adams Kinder zu Gottes Kindern werden, hinausgehoben über die blos gesetzliche Stufe des Gehorsams und der Dependenz, zur Freiheit in Gott, in die Familie Gottes.

Die Ueberlegenheit des lutherischen Grundgedankens (wie

---

die römische und reformirte Lehre, daß die Unio sei gestatio, sustentatio in *Λόγῳ* (P. Martyr Dial. fol. 10. ähnlich Sadeel, Pezel, Beza). Menzer antwortet: die sustentatio sei ja Werk der ganzen Trinität, führe aber auch darum nicht zur Unio, weil das Wort Alles trage, nicht blos Christum.

ungefügig und roh auch noch seine Darstellungen waren) zeigt sich besonders in der hohen Vorstellung, die er von der Idee des Menschen hat, trotz aller Empirie. Die menschliche Natur hat sich selbst erst wahrhaft, wenn sie das Göttliche hat durch die Gnade, nicht blos Gott als den Herrn von dem sie abhängt, sondern als den in ihr wohnenden und ihr Verlangen mit sich selbst stillenden. Es geht nicht über ihre capacitas hinaus zeitfrei zu sein, mit der Seele in der Ewigkeit zu stehen und mit Gott zu leben das ewige Leben. Auch ihre Leiblichkeit, jetzt dunkel und schwer, würde sagt der Lutheraner falsch gedacht, wenn man diese ihre Materialität und Schranke, Theilbarkeit u. dgl. als ihr Wesen ansehen wollte. Das hieße den Begriff des Menschen aus der Empirie formiren, statt aus den Gedanken der Gnade Gottes oder aus ihrer Idee. Die reformirte Lehre gibt freilich auch zu, daß der Leib spirituale Eigenschaften annehmen werde; aber eigentlich kann sie das nicht ohne Widerspruch, wenn sie den Begriff des Leibes nur nach der Wirklichkeit formirt; sie sucht daher auch dieses Spirituale von dem eigentlichen bleibenden Wesen des Leibs unterschieden zu halten, bezeichnet es als bloße Accidenzen. Die lutherische Lehre sieht in der Vergeistigung, in der Raumfreiheit des Leibes die Realisirung seiner wahren Idee. Und so kann überhaupt gesagt werden: es ist beiden Confessionen im Gegensatz gegen das Mittelalter um Hervorkehrung der realen nicht blos scheinbaren Menschheit zu thun, aber die reformirte Kirche sieht die reale Menschheit mehr in derjenigen Form gewährleistet, für welche die irdischen Verhältnisse maaßgebend sind; die lutherische hält sich mehr an das Ideal, oder an die Idee einer verklärten Menschheit, welcher gegenüber die empirische Form unseres Menschenlebens ihr noch etwas Vergängliches, ja mit Scheinrealität Behaftetes ist. Darin hat auch die merkwürdige Lehre der lutherischen Theologen von einer illocalen Vereinigung des Logos und der Menschheit ihren Grund. Die Abzweckung dabei ist keineswegs, wie Schneckenburger meint, eine der conceptio vorangehende Unio, woran sich dann die Selbsterniedrigung des Gottmenschen die zur conceptio führt schlöße. Sondern die Meinung ist, das

Wesentliche in der Menschwerdung liege nicht in dem Verhältniß zu Maria und ihrem Leibe; alles Aeußere habe hier überhaupt keinen ursprünglich bestimmenden Einfluß; sondern das Wesentliche, Grundlegende liege ganz abgesehen von Zeit und Raum in dem Verhältniß das der illocale und ewige Logos zur Menschheit stiften will (in der Fülle der Zeiten) und damit ist die Menschheit selbst in die Illocalität und Ewigkeit eingerückt, wie die Gottheit durch sie an der Zeitlichkeit und Räumlichkeit participirt. Was Maria gibt, ist freilich zeitlich, räumlich; aber das sind nur die selbst wieder relativ zufälligen vertauschbaren Elemente, während der Gottmensch nur zu Stande kommt durch einen über diesen Elementen stehenden, sie aber in sich hineinziehenden Akt des Mensch werden wollenden Logos. Die klarere und folgerichtige Ausbildung der Lehre von der Erhabenheit dieser Unio über Raum und Zeit, von dem Antheil der Menschheit an der Illocalität und Ewigkeit des Logos müßte wohl bestimmter dahin fortgehen, diese Unio erst am Schlusse in der Erhöhung Christi vollständig verwirklicht zu setzen, (und das ist die Wahrheit, die der reformirten Bildung zu Grunde ligt) das zeitlich-räumliche Leben des Gottmenschen aber davon wohl zu unterscheiden. Sie müßte Dasjenige, was simultan gesetzt freilich in hundertfache Widersprüche führt, in zwei Hauptstadien vertheilen, damit, was die reformirte Kirche mit Recht fordert, [36]) auch die irdische Erscheinung Christi in voller historisch treuer Wirklichkeit zum Bewußtsein komme, und nicht durch voreiliges Eintragen der Menschheit Christi in ihrer Wahrheit und Vollendung die Wirklichkeit derselben Noth leide. Andererseits aber wäre es ebenso verkehrt, die historische Wirklichkeit des Gottmenschen mit der Wahrheit oder Idee seiner Menschheit zu verwechseln, also für die Zeichnung des Bildes des verklärten Herrn, des wahren und wirklichen Gottmenschen sich Eintragung von Zügen zu gestatten, welche nur der irdischen Menschheitsform angehören können, nicht aber dem Bilde des ewigen und absoluten Gottmenschen entsprechen. Vielmehr die am Ende des Processes re-

[36]) Admon. Neost. S. 301.

alisirte Idee des Menschen der in seiner persönlichen Vereinigung mit Gott sprechen kann: „Alles was Dein ist, das ist mein“ muß auch während des irdischen Stufenganges das treibende Princip sein, und so muß sie auch in die Betrachtung des Lebensabschnittes, wodurch sie sich vermittelt, hereinfallen. Diese Idee hat ja allerdings ein reales, ewiges Sein in der inclinatio amoris des zur Menschwerdung sich selbst bestimmenden Logos, dessen Liebeswille so sehr gleichsam das Herz seines Liebeswesens ist, daß er in seiner Ganzheit oder in seinem ganzen Wesen durch denselben bestimmt, und bei all seiner Unendlichkeit oder Allgegenwart nirgend ohne diese innerlichste und realste Beziehung auf diesen centralen Liebesakt ist. Dieser offenbart als innersten Gedanken seiner herablassenden Liebe das Eintreten in äußere Weltwirklichkeit, aber um das äußerlich Gewordene zu verinnerlichen, um als Persönliches Persönliches zu heilen, und das Leere zu erfüllen, um Centrum und Haupt einer neuen Weltordnung zu werden, in welcher, in wundersamer Einigung von Klarheit und Geheimniß der Liebe, sowohl das Innere zu durchsichtiger Erscheinung als das Aeußere zur tiefsten Verinnerlichung gedeihen wird.

Es bedarf, was die reformirte Kirche anlangt, kaum noch der zusammenfassenden Bemerkung, daß sie es an der ernsten und aufrichtigen Anerkennung der Menschwerdung des Eingebornen selbst (was das für Kirche und Kirchengemeinschaft Entscheidende bleibt) nicht fehlen läßt und in dieser Hinsicht nicht blos von dem Ebjonitischen und Nestorianischen, sondern auch von dem Doketismus römisch-katholischer Christologie mit den Lutheranern sich lossagt. Daher ist sie auch im Stande, was die genauere doktrinale Ausbildung anlangt, von jener ihrer Anerkennung des Grundfaktums in seiner Reinheit aus die Wahrheitsgedanken lutherischer Christologie aus sich hervorzubilden.

Dritter Abschnitt.

Die Socinianer.

So wenig die Socinianer im Mittelpunkte der reformatorischen Bewegung stehen — denn das hohepriesterliche Amt, das Versöhnungswerk Christi ist es, das sie mit seinen nothwendigen Prämissen zu bekämpfen nie ermüden, so nimmt doch die Christologie selbst eine wichtige Stelle in ihrem System ein und sie vermeinen das Werk der Glaubensbesserung auch auf diese Lehre auszudehnen. [1]) Die Widersprüche welche sie in der her-

---

[1]) Vgl. Catech. Racov.; überhaupt aber die Biblioth. fratr. Polonorum Irenop. 1656; namentlich in den Opp. Fausti Socini dessen Schriften gegen Franz Davidis T. II, 709. und Christian Franken II, 767, sowie seinen Brief de invocatione Christi I, 353—358. Ferner von Socin: Christianae religionis breviss. Institutio I, 654 ff. De Christi natura I, 781 ff. De Jesu Christi filii Dei natura s. essentia II, 375. (De Christo servatore adv. Covetum II, 121 ff. gibt fast nichts als die socinianische Lehre von Christi Amt.) Gegen die Objectiones Cutenii Respons. II, 454 ff. De carne Christi gegen die Mennoniten II, 461. Von Joh. Crell ist besonders zu vgl. Opp. I, 13 ff. 45 f. 68—71. 83. 157. 260. 264. 291. 331 ff. 357—360. 527 f. IV, 133. 144. Von Wolzogen Opp. I, 177 ff. 546. 707. 750. II, 300. 742. — Andere Socinianer die hieher gehören sind Val. Smalcius und Ostorod. Vgl. Refutatio Thesium Wolfg. Franzii Viteb. (de praecipuis chr. rel. capp. 1609 und 1610.) 1614. Dessen Refutatio duorum Martini Smiglecii Jesuitae libr. quos de erroribus novorum Arian. scripsit. Rac. 1616. De Christo vero et naturali Dei filio. Rac. 1616. Vgl. auch Fock der Socinianismus Abthl. 2. S. 510—551. 1847. Von älteren ist auszuzeichnen Joh. Hoornbeeck Socinianism. confutat. Ultraj. 1650. T. I—III, besonders I, 30. und T. II, de Christo.

gebrachten Lehre entdecken, stellen sie scharf heraus und meinen die urchristliche Lehre wieder aufzudecken. Den Schwerpunkt ihres Interesses bildet nicht das Religiöse im engern Sinn, — es fehlt ihnen gänzlich an einem tieferen Bewußtsein der Sünde und Schuld, — sondern das Moralische, das sie gesetzlich aber doch insofern religiös fassen, als sie weder dem Eudämonismus noch dem Purismus huldigen, weder von einer Verdienstlichkeit Gott gegenüber reden noch gegen das höchste Gut, sofern es auch Befreiung von Uebeln in sich faßt, gleichgültig sind, vielmehr die Seligkeit im unsterblichen Leben als letztes Gnadenziel der Kinder Gottes betrachten. Sie sind darin mit den Reformirten Eins, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion stattfinde; aber diese ewige Wesensverschiedenheit gründen sie nicht darauf, daß von dem absoluten Gott Alles absolut abhänge, sondern umgekehrt in rein scotistischer Art auf die menschliche Freiheit verbunden mit der Lehre von der natürlichen Finsterniß in göttlichen Dingen für das auſſer Gott Gesetzte (vgl. die Pseudoklementinen). Auch ihnen zwar ist Gott ursprünglich die absolute Macht, liberum arbitrium — daher Gottes Gesetz schließlich in seiner Willkür ruht; aber sie sagen: Gott hat seine absolute Macht so gebraucht, daß er zu Gunsten der Welt und der Geschöpfe auf sie theilweise verzichtet, einen Theil derselben abgetreten hat. So ist hier auch für Gott die Seite des liberum arbitrium fixirt, wornach dessen absoluter Indeterminismus durch den Akt der Freiheit selbst gebunden wird, indem factum infectum fieri nequit, wie die Socinianer so oft wiederholen. [2]) Zu dem Unterschied Gottes von der Welt gehört, daß in der Welt Vielheit, Getheiltheit ist, in Gott (im Gegensatz gegen Trinität) einfache, unterschiedslose Einheit. Gott hat die geistigen Wesen auch als freie gewollt, wie er frei ist: aber das bedingt keine Wesensgleichheit, vielmehr wesentliche Geschiedenheit. Denn Gottes Wesen ist, das Eine absolute Wesen zu sein, die schöpfe-

---

[2]) Daher ihre Lehre, daß durch die Freiheit das Wissen, durch das Seyn einer Welt auſſer Gott die essentielle Gegenwart Gottes begränzt sei.

rische Ursache von Allem, so zwar daß er mit Willen durch den Schöpfungsakt seine Absolutheit verliert und actuell „zum höchsten Wesen“ wird. Nie aber kann Gott, wie der Sabellianismus will, sein Wesen mittheilen, das auch nach der Schöpfung als absolute Potenz fortdauert.

Die nächste Schlußfolgerung aus dem von der mittelalterlichen Kirche und den Reformirten anerkannten Satz, daß nulla proportio finiti est cum infinito, ist nun bei den Socinianern, daß von einer Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer Person die Rede nicht sein könne. Sie finden es folgewidrig, daß die Reformirten doch in der Person die Einigung so ganz disparater Größen annehmen, die sie aus dem Gebiet der Natur mit Recht verweisen. Fände solche Unio pers. statt, sagen die Socinianer, so wäre allerdings die Folge, daß die menschliche Natur und die göttliche ihre idiomata austauschten, und die Lutheraner hätten, wenn sie nicht die exinanitio mit der Unio pers. wieder in Widerspruch setzten, die Consequenz für sich, die aber freilich auch durch Absurditäten und durch die blasphemischen Folgesätze von einem wirklichen Leiden und Menschsein des höchsten Gottes die Falschheit ihres Ausgangspunktes enthülle. Es ist aber auch, sagen sie, an sich nicht möglich, daß aus zwei Totalitäten eine Einheit werde. Das machen sie gegen die allgemeine Kirchenlehre wie gegen die neuen Arianer (vgl. oben S. 649—660) geltend. Kein Ding, das Eines ist an sich, kann zwei wesentliche Formen haben. Nun hat aber nach der Ansicht der Kirche und der Arianer Gottes Sohn vor der Menschwerdung schon vollkommen existirt, also kann er nicht noch die Forma essentialis haben, welche Menschsein ist. Und hat er sie doch, so hat er sie als ein Nachträgliches, Accidentelles, was nicht zu seinem Wesen gehört, sondern nur sein Kleid ist, das er anzog. Aber „Anziehen“ und Sein ist zweierlei. Sonach könne von einem Menschsein Gottes durchaus nicht die Rede sein. [3]) Sie finden aber auch die Kirchen-

[3]) Die arianische Lehre lasse auch die Erhöhung der Menschheit in Christus nicht erkennen, weil sie im Kern keinen Menschen habe.

lehre in Widerspruch mit einem wesentlichen christlichen Interesse. Jede Steigerung der Person Christi auf Kosten seiner Menschheit sei in Wahrheit eine Herabsetzung, eine theilweise Läugnung des höchsten Werkes Gottes, raube den Trost, der in Christi Menschheit liege, verdunkle die Glorie und Würde, zu welcher die Menschheit erhöhet werden soll, wie er zeige wenn er Fleisch sei von unserem Fleisch. So möge man denn abstehen von der Erdichtung zweier Naturen in Christus, von der die drei ersten Evangelisten nichts wissen und richtig erklärt auch Johannes nicht, die vielmehr erst durch das nicänische Concil herrschend geworden sei, das einen Abfall vom altchristlichen Glauben bezeichne. Nehme man eine göttliche Natur in Christus an, die nicht leidentlich und endlich ward wie sie es ja nicht werden kann, so werde immer die Menschheit verkürzt. Alle Schriftstellen beziehen sich auf Christus als Menschen. [4]) So allein

---

Aber damit wäre uns Beispiel, Verheissung, Trost, Vertrauen genommen, die in seiner Menschheit gründen.

[4]) Die Stellen, welche eine Präexistenz Christi bezeichnen, seien von dem göttlichen Rathschluß der Sendung Christi zu verstehen. Wo Christo die Schöpfung der Welt zugewiesen scheint, wie Joh. I, 1 ff. 10. Kol. I, 13 ff. Hebr. 1, 2. 3. ist nach den Socinianern an die Neuschöpfung (refectio, reformatio) der Menschheit zu denken an der auch die Engel participiren. So ist auch πρωτότοκος πάσης κτίσεως von solcher Neuschöpfung zu verstehen, in welcher neuen Welt Christus, der zweite Adam, der Erste dem Rang und der Zeit nach ist. Vgl. F. Socin I, 660 ff. Das „Wort Gottes" ist Gottes Befehl, deren es viele gibt, die von einander unterschieden sind. Auch Christus ist ein solches Wort Gottes, aber nicht das Wort, wodurch die Welt geschaffen ward, denn dieses Wort ist nicht Person gewesen, aber Christus ist eine persönliche Sendung. — Der „Anfang" Joh. I, 1. ist der Anfang der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes, der durch den Täufer geschah, der Sinn daher: Im Anfang, (da der Täufer schon aufgetreten war) existirte das Wort (Christus) bereits verborgen zwar bei Menschen, aber bekannt bei Gott. I, 14. wird ἐγένετο für „war" genommen wie V. 6, so daß der Sinn wäre „das Wort war Mensch wie wir, wohnete unter uns, u. s. w." Dagegen Joh. VIII, 58. übersetzt Val. Schmalz: bevor Abraham wird sc. zu Abraham d. i. Vater der Gläubigen auch aus den Heiden,

werden Stellen wie Marc. XIII, 32. Joh. XIV, 27. von Christi Nichtwissen und dem Größersein des Vaters verständlich. Denn mit welchem Rechte können Diejenigen, welche die göttliche Natur als das Ich in Christus sonst immer setzen und alles Gewicht darauf legen, Alles beiden Naturen gemeinsam sein zu lassen, hier, wo Christus einfach von seiner Person das Nichtwissen und Kleinersein aussage, die Worte auf seine Menschheit für sich allein beziehen? Ob sie denn neben der mittheilenden Comm. idd. auch eine beraubende haben? Ob man denn — in Anwendung ihres Bildes von Leib und Seele — sagen könne: der Mensch erkennt nicht, weil sein Leib nicht erkennt? Hätte Christus nach einer zweiten göttlichen Natur den Tag des Gerichtes gewußt, so hätte er nicht einfach sagen können, daß er ihn nicht wisse. Die Einheit seiner Natur müsse aber vor Allem schon deßhalb angenommen werden, weil die Einheit seiner Person stehen bleiben muß. Gott ist Person, aber auch der Mensch ist es; die Wahrheit der Menschheit besteht nicht ohne menschliche Persönlichkeit. Mithin, wenn doch Christus nicht zwei Personen sein soll, die menschliche Natur aber wie die göttliche persönlich zu denken ist, bleibt nur die Wahl, Christi wahre Menschheit zu läugnen, oder aber zu bekennen, daß Christus nicht aus zwei Naturen bestehe. [5]) Mit Unrecht nehme man hieran Anstoß. Denn auch die Zweinaturenlehre, wenn sie dabei bliebe, daß die Menschheit ihre wesentlichen Prädikate behalte und nie Gott werde, so wenig als Gott Mensch, könne doch als Frucht ihrer angeblichen Unio pers. nichts anderes angeben, als daß

---

bin ich, muß ich wirken und herrschen. Phil. 2. hat nichts mit Menschwerdung oder lutherischer Exinanitio zu thun, sondern redet von Christi Demuth in Niedrigkeit. Kol. II, 9. ist σωματικῶς Gegensatz gegen σκιά, Vorbildliches, Unreales.

[5]) Val. Smalcius: Si una persona describitur J. Chr., quomodo verus Deus erit et verus homo? Potestne esse verus Deus absque persona sua? Iterumque verus homo potestne carere sua persona? Certe nihil minus. Persona enim homo est, et persona Deus est. Itaque aut negandum est Christum esse verum Deum et verum hominem, aut confitendum, eum duas habere personas.

der Menschheit durch die göttliche Natur oder Gott unendlich große Gaben geschenkt seien. Zu diesem allerdings für das Christenthum wichtigen, aber auch allein wesentlichen Resultat bedürfe es aber nicht jener Hypothese von einer persönlichen Unio zweier Naturen, die von unlösbaren Schwierigkeiten zumal für die irdische Lebenszeit Christi gedrückt sei, sondern einzig und allein einer höhern Vorstellung von der Empfänglichkeit der Menschheit selbst für eine Erhöhung zu göttlicher Würde. Doch diß führt zur positiven Seite des socinianischen Systems.

Jene metaphysische Scheidung des einfachen Wesens Gottes von dem Wesen der Welt verleiht zwar der Welt eine solche Selbständigkeit Gott gegenüber, daß Gottes Sein, Wille, Wissen durch sie theilweise beschränkt wird. Der Akt der Schöpfung, wie absolut frei er auch ist, ist zugleich eine göttliche Selbstbeschränkung. Aber die Kehrseite dieser Selbständigkeit der Welt ist, da sie nicht Gott sein kann, daß ihre Realität unvollkommen, daß an die Welt nur ein bestimmtes Maaß von Seinskraft und Realität abgetreten ist, oder daß Vergänglichkeit in ihr eine wesentliche Stelle hat, nicht blos für den Leib sondern auch den Geist. Die erste Schöpfung hat nach Naturnothwendigkeit den Tod an sich; die schöpferische Kraft Gottes kann für sich nicht andere Produkte haben, weil sie nicht kann Wesen von unendlicher Kraft setzen; damit bestünde Gottes Einzigkeit nicht. Schon dieses Uebel läßt Raum für die Erlösung, für eine zweite Schöpfung, die auf Grund der ersten aus Gottes grundloser Liebe und Barmherzigkeit (nicht blos seiner Macht) hervor Antheil gibt an seinem ewigen seligen Leben. So selbständig ferner der Schöpfungsakt den Menschen in Beziehung auf den Willen stellt, so ist doch die Kehrseite dieses Aussergottseins die Scheidung von seinem Lichte oder die natürliche Finsterniß des Menschen in göttlichen Dingen. Wie aber der Mensch neben der nothwendigen natürlichen Sterblichkeit auch eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben hat, so neben jener Finsterniß auch ein Bedürfniß des göttlichen Lichtes, da ihm sonst der freie Wille umsonst geworden wäre. Solche doppelte Sehnsucht weise auf

unsere höhere Empfänglichkeit: aber durch diese wird jene nothwendige natürliche Finsterniß und Sterblichkeit nicht gehoben, noch weniger die überwiegende Neigung zum Bösen, die sich allmählig in Adams Nachkommen ausgebildet und den Tod auch als Strafe zugezogen hat. Nur ein neuer supernaturaler Akt Gottes kann dem unseligen, nothwendigen Verlauf der ersten Schöpfung für sich Einhalt thun.

Das geschieht schon im Allgemeinen durch Gottes manchfaltiges Wort (s. Note 4), oder seine Offenbarungen. Nur durch positive Offenbarungen Gottes, die schon bei Adam beginnen, weiß der Mensch von den göttlichen Dingen, besonders von Dem, was Gott als Gesetz hat aufstellen wollen. Vollkommen aber ist das Gesetz erst enthüllt durch Christus, zugleich in wirksamer, lockender und treibender Art, indem er das vivum exemplar der Liebe war. Durch ihn ist erst geoffenbart der gnädige Wille Gottes, den sich Bekehrenden die Sünde zu vergeben, die Strafe zu erlassen, und diese göttliche Ankündigung deren Bote er war, hat er durch sein Leben und seinen Gehorsam bis zum Tode in welchem er sich selbst seinem Beruf und Amt opferte, besiegelt. Vornemlich aber hat er die neue Welt eines ewigen seligen Lebens für die welche zu seinem Volk gehören wollen angekündigt, nicht blos durch seine verheissenden Reden, und seine vorandeutenden Wunderthaten, sondern auch durch seine Person, indem in ihm der erschienen ist, durch welchen Gott jene neue Schöpfung ausrichten wird.

Die Sendung Christi ist also nicht erst durch die Sünde bedingt; sondern für die Erfüllung des Bedürfnisses das die erste Schöpfung aus metaphysischen Gründen übrig läßt, also für Christi Sendung und Werk wäre eine angemessene Stelle auch ohne die Sünde gewesen.

Für dieses Werk mußte aber Christi Person angemessen von Gott ausgestattet werden. Zwar kann Gott nicht das an sich Unmögliche; sein Wesen konnte er ihm nicht mittheilen, weil es nach seinem Begriff unmittheilbar ist. Aber doch kann Gott auch nicht jene metaphysische Scheidung der Welt von Gott,

wodurch er die Welt als selbständige freie aus sich entläßt, zur Beziehungslosigkeit herabsinken lassen. Das ist verwehrt vornehmlich durch seine Liebe, welche den Menschen eine sittliche und selige Bestimmung zutheilt. Die Beziehung nun welche Gott will, und die er durch Wesensmittheilung nicht stiften kann, stiftet er durch Mittheilung oder genauer durch Uebertragung göttlicher Prärogative an Christus.

Zwar über die Gleichheit mit uns durfte Christus nur in so weit als sein Werk es forderte hinausgehoben werden; denn griffe seine Erhabenheit über uns weiter, so würde etwas von seiner mittlerischen Stellung ihm und uns entzogen, während diese ebenso fordert, daß er Fleisch von unserem Fleische, wie daß er allein im Stande sei uns von Irrthum, Strafe und Tod zu erlösen, das Letztere im Jenseits. Daher war Christus nicht blos dem Gesetz des Vaters zum Gehorsam verpflichtet, sondern auch dem Gesetz der Natur, der ersten Schöpfung unterworfen, der Nothwendigkeit des Todes: nicht seine Heiligkeit, noch seine Würde konnte ihn davon erlösen, sondern einzig die Wunderkraft des Vaters, die ihn nach und wegen seines Gehorsams aber nicht eines Verdienstes wegen (denn ein Verdienst gibt es nicht) von den Todten erweckte und damit ihm den Sieg über Tod und Hades zu verleihen anfieng.

Aber Christi Einzigkeit besteht darin, daß er Gottes eingeborner und natürlicher Sohn ist, Erstens durch die Empfängniß der Maria vom heil. Geiste. Ein männlicher Samen ward durch Gott in die Jungfrau hineingeschaffen, wodurch Jesus frei blieb von der sündlichen Neigung anderer Menschen, ja eine heilige Willensrichtung von Natur erhielt, die nicht fehlen, nicht einmal versucht werden konnte.

Zweitens ward er gesalbt mit dem heil. Geiste bei der Taufe. [6]) Salbung hat zwar ihre Stelle bei den drei Aemtern, aber doch besonders dem königlichen. Es ward ihm dadurch die

---

[6]) Vgl. J. Crell in Ev. Matth. 3. fol. 47 ff. Der heil. Geist ist divina vis et efficacia, die unter einem materiellen heil. Sub-

Anwartschaft, ja theilweise Betrauung mit dem Königthum Gottes zu Theil, daher er auch schon auf Erden Anbetung annahm und Wunder that, obwohl er das allgemeine menschliche Schicksal, den Tod und Hades nicht meiden konnte und durfte, da er sonst nicht vollkommen Mensch geworden wäre. Drittens auch mit höherem Wissen ward er in einziger Weise ausgestattet. Da aber die Schöpfung als solche ausser Gott und Christus auch Kreatur ist, so mußte er, um die Wahrheit der göttlichen Dinge zu wissen, Gott schauen, und von ihm unmittelbar seinen Auftrag empfangen. Denn nur das Schauen gibt ein wahres Wissen. Da aber der Himmel eine andere Region ist als die Erde, und Gott nicht an demselben Orte ist, den die Welt einnimmt, so mußte Christus vor dem Amtsantritt in den Himmel erhoben werden. Da hat er sich nach Joh. III, 13. VI, 62. eine Zeitlang aufgehalten, wahrscheinlich während der 40 Tage in der Wüste. Auch dem Mose, Christi Antitypus sind auf dem Berge die Urbilder der Dinge, die er einrichten sollte, gezeigt worden. Vielleicht ist Christus auch mehreremal im Himmel gewesen, obwohl er nur einmal „durch sein Blut“ Hebr. IX, 12. 24. in das Heilige eingegangen ist. Möglich, fügt Wolzogen bei, daß sein Leib wunderbar momentan, wie Matth. XVII, verklärt ward, und er Umganges mit den Himmlischen pflog, sowie auch seine leiblichen Organe für das Anschauen Gottes wunderbar eingerichtet werden konnten. [7])

Obwohl er aber Sohn Gottes und gesalbter König (Christus) schon auf Erden war, so hat er doch sein eigentliches Regiment erst durch Vermittelung seines Todes, nach seiner Erhöhung angetreten: dadurch erst ist er die erste neue Kreatur actuell geworden (Primogenitus), Sohn Gottes im eminentesten

---

firat (der Taube) real auf Christus sich niederließ, ihm die Amtsweihe, die höchste Kraft, Macht und Weisheit verlieh.

[7]) Comment. in Joh. S. 707 f. 749 f. Er ist geneigt auch Joh. 1, 1. das Wort war bei Gott, hierauf zu beziehen. Anders F. Socin. Opp. I, 675. s. Anm. 4.

Sinn. Es ist seine Erhöhung nicht sein Werk, sondern des Vaters, wie seine Auferstehung; er ist aber dadurch persönlich von Tod und Unvollkommenheit befreit, gleichsam wie durch eine neue Geburt. [8]) Und die Wunderthat Gottes die ihm jetzt Dieses verlieh schenkte ihm nun auch die vollste und absoluteste Macht und Herrschaft über sein Volk, die er zuvor mehr als spes und destinatio denn thatsächlich besaß, ja, mit Beziehung auf sein Reich als den Endzweck, die Gewalt über alle Menschen, über gute und böse Engel, über Tod und Hades. Er hat die Kraft erhalten, den Menschen das Leben und den heil. Geist zu geben; ihm kömmt ein Alles durchdringendes Wissen zu, er ist der nächste Geber auch der spiritualen Gaben. Zwar wird er nie der Schöpfer, sondern hat Alles was er gibt, von dem Vater empfangen. Aber doch ist auch sein Thun nicht so zu denken, als ob in jedem Momente eigentlich Gott durch ihn als seinen Canal seine Gaben schenkte. Christus ist nicht blos willenloses Organ Gottes (als ein bloßes Instrument wäre er müßig); sondern freier Verwalter der göttlichen Güter, Gottes Stellvertreter mit vollkommener Plenipotenz für das Werk der Erlösung ausgestattet. Zu solcher Hoheit ist in ihm die Menschheit erhoben, daß er mit Recht noch in ganz anderem Sinne als Obrigkeiten ein Gott heißt, ja in gewisser Beziehung hat er eine noch ehrenvollere Stelle als Gott selbst, weil Gott nicht in eigener Person die Kirche regiert, sondern Christus thut es. [9]) Hier stimmen also die Socinianer den Lutheranern bei, daß Christi Menschheit alle Gewalt gegeben sei zu freiem Gebrauch: hier kleiden sie selbst ihre Polemik gegen das Hohepriesterthum Christi in das Gewand, daß damit etwas zu Geringes von Christus ausgesagt wäre. Sein vollkommenes Hohepriesterthum sei auf Erden noch nicht gewesen, sondern habe erst mit seinem Eingang in den Himmel begonnen. Aber da sei es nicht blos als Fürbitte für uns zu denken, sondern als königliches Regiment.

---

[8]) J. Crell I, 357—360. 527. 528. II, 79. F. Soc. Opp. I, 655. 660 f.

[9]) F. Socin. brev. instit. I, 668.

Allerdings werde, zwar nicht Christi Reich, aber sein Regiment zur Erlösung aufhören mit der Vollendung des Werkes, wofür die Uebertragung an ihn das Mittel war; er werde nach 1 Kor. XV, 26—28 alsdann das Reich dem Vater übergeben und nicht mehr sein Stellvertreter sein, vielmehr sei von da an Gott Alles in Allem. Die Gläubigen werden in wesentliche Gleichheit mit ihm treten, wie er an dem ewigen Leben Gottes als Söhne des Höchsten Antheil haben. Aber das sei keine Erniedrigung für ihn, sondern seine Freude und das Ziel seines heißesten Verlangens; er bereite jetzt wie ein Bräutigam die Hochzeit vor, und sehe auf den Tag der Vereinigung mit der Braut nicht als auf einen Tag des Verlustes hin. Zudem seien auch im Reiche der Seligen noch Stufen und Ordnungen, und da bleibe ihm immer die Stelle über allen andern, an der Spitze der Kreatur. [10]) Für die Zeit bis zu dieser Vollendung haben wir uns aber an Christus als unsern Heiland und Gnadenspender, als unsern König zu halten und denselben anzubeten (adorare); ja auch in allen äußeren und inneren Nöthen ihn anzurufen (invocare). Er höret uns und kann uns helfen. Dem Franz Davidis und Christian Franken, die dieses als Abgötterei bezeichnen, da ihm Christus Kreatur sei, und die blos eine Anbetung Gottes zugeben, hält F. Socin entgegen: nur dann wäre Christi Anbetung Abgötterei, wenn dadurch nicht Gott selbst zugleich geehrt würde. Aber wenn Christus angebetet werde, nicht weil er Creatur, sondern weil er Gottes Stellvertreter ist, so werde der Auftraggeber geehrt in dem Bevollmächtigten. Und das fordere die heil. Schrift Joh. V, 22 f. Phil. II, 9. Hebr. I, 6. Anbetung würde ihm zukommen, auch wenn sie nicht geboten wäre. Anrufung aber sei zu üben, weil wir dazu ermuntert werden und weil Verheissungen daran geknüpft sind. [11])

---

[10]) J. Crell zu 1 Kor. XV. I, 331 ff.

[11]) Vgl. besonders die Epist. de invoc. Chr. F. Socin. Opp. I, 353—358. Seine Meinung ist nicht, daß invocatio mehr sei als adoratio, sondern das letztere ist eine Erlaubniß, die wir benützen

Gemäß seiner Ausstattung mit vollkommenem Wissen und Können und gemäß seiner Liebe, müssen wir mit vollem Vertrauen uns an ihn wenden, der auch in der Erhöhung unser Bruder geblieben ist. Da Gott durch Christus uns das Heil beschieden und zwar als durch seinen Stellvertreter (Dei vicarius, gubernator, judex) so fordert Gott auch schlechthin die göttliche Verehrung des Sohnes; die sie ihm versagen, sind nicht mehr Christen. Es ist daher zum Heil gänzlich nothwendig, die Erhöhung der Menschheit Christi zu wissen, die seine göttliche Verehrung begründet. Zwar auch der Vater muß angebetet werden, wie ja Christi Wohlthaten auf ihn zurückweisen. Aber der Vater segnet durch den Sohn der mit seinem Willen eins ist. Daher kann (folgerecht müßte es bei der Art der socinianischen Stellvertretung wohl heissen: soll) auch der Sohn allein angerufen werden. [12])

So abstoßend die socinianische Christologie auf die Zeitgenossen wirkte, so würde man ihr nach dem Obigen doch sehr Unrecht thun, wenn man ihr das christliche Interesse überhaupt absprechen wollte. Das bricht am deutlichsten an dem Eifer hervor womit Christi Anbetung vertreten wird. Sie ist aber auch nicht blos in formeller Hinsicht durch die Einheit ihres Charakters, sondern inhaltlich auch dadurch beachtenswerth, weil sie einem unerwarteten Meteor gleich mitten in die streitenden Partheien hineinfällt, wesentliche Elemente von allen drei Hauptconfessionen in sich combinirt und zwar in einem Aufriß, dessen Einfachheit und Klarheit wenigstens die Verwirrung und Künstelei der andern Theorien in ein klares Licht setzen konnte und bei dessen Zeichnung die Feder von einer Hand geführt ward,

---

dürfen; die Aufmunterung dazu ist eine Verheißung, daß er uns helfen will, wie er es auch kann.

[12]) Nur die Formel: im Namen Jesu beten, macht Socin sichtliche Verlegenheit, theils weil ihm Christus nicht Fürbitter sondern König ist, theils weil es nicht angemessen erscheint, sich an Gott und an seinen menschlichen Stellvertreter zugleich zu wenden.

welche, wie die ganze reformatorische Bewegung, der menschlichen Seite im Christenthum ihr Recht geben wollte.

Der Socinianismus kündigt eine Krisis für die römische und besonders auch die reformirte Christologie an. Er geht mit beiden aus von dem Satz, daß zwischen dem finitum und infinitum keine proportio sei, aber zieht daraus auch den unvermeidlichen Schluß, daß da eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen nicht möglich sei. Er zeigt, daß da nothwendig Christi Menschheit zum bloßen Gewand und selbstlosen Instrument der Gottheit würde, aber eigentlich nichts von Gott empfinge, oder aber eine nestorianische Doppelpersönlichkeit bliebe, welche für die Einigung der zwei Naturen nichts leiste, also nicht wirklich ein Höheres als der Socinianismus für Christus herausbringe, wohl aber auch das christologische Bild verhülle, das sich ergeben würde, wenn man bei der reinen Menschheit stehen bliebe. Es mag hart lauten, ist aber dennoch wahr: Wenn damit Ernst gemacht würde, Christi Menschheit an dem Göttlichen keinerlei Theil zu geben, die Einheit vielmehr nur durch das göttliche Ich ohne seine Natur geschlossen sein zu lassen; oder wenn Christi Menschheit eine bloße Theophanie, ein Gewand oder Instrument ist — dergleichen auch die Profeten sein konnten, — so ist mit einem solchen Christus von Gott viel weniger gegeben und geschehen als mit dem socinianischen. — Denn die göttliche Person ohne ihr Wesen ist ein todter Punkt ohne die Fülle, die in den göttlichen Prärogativen ligt. Davon hat die lutherische Christologie eine Einsicht, zumal in ihrer ausgeprägtesten Form bei Brentz und Jacob Andreä. Denn diese legen das Hauptgewicht nicht auf das persönliche Sein Gottes in Christus, weil dieses in allen Dingen stattfinde, noch überhaupt auf das Haben des göttlichen Ich, sondern darauf, daß die Menschheit Christi die Fülle der göttlichen Prärogative, Allmacht, Allwissenheit, göttliche Majestät habe, was Alles der Socinianismus auf Christi Menschheit zu übertragen keinen Anstand nimmt, wie auch umgekehrt die lutherische Christologie der Formula Concord. mit ihm den Blick mehr offen hat für den erhöheten Herrn,

den König, als für seine Knechtsgestalt, die sie nur unvollkommen gewinnt. Der Socinianismus hat auch seine Comm. idd., er hat auch seine Unio, nicht durch die göttliche Person, aber eine Unio der Menschheit mit den göttlichen Prärogativen und Kräften, welche die Fülle des göttlichen Wesens sind, eine Dynamik der Unio.[13]) Er läßt noch bestimmter als selbst die lutherische Christologie hervortreten, daß die Menschheit in Christus zur Freiheit und Selbstbestimmung erhoben sei, nicht aber blos in gesetzlicher Stellung oder als Durchgangspunkt göttlicher That fungire; und in dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß wie die Socinianer für die Menschheit Persönlichkeit fordern, so auch die Lutheraner, nur daß die letztern sie von der göttlichen Seite her communicirt setzen. Der lutherischen Christologie sind die Socinianer überlegen in der Zeichnung dessen, was zur wirklichen Menschheit Christi auf Erden gehörte und in der Anerkennung eines nicht blos scheinbaren Werdens von Stufe zu Stufe; wie man auch darin den Socinianern wird Recht geben müssen, daß, wenn das Wesen Gottes schlechthin nicht mittheilbar ist, sondern nur seine Eigenschaften, Gott nach seinem Wesen ausserhalb der Menschheit bleibt und nicht Mensch geworden ist, folglich kein Grund zur Klage gegen Diejenigen bleibt, die das erkennend sagen: das Wesen Gottes kann gar nicht Mensch werden, wohl aber theilt Gott seine Prärogative der Menschheit mit. Nach dieser Seite mußte der Socinianismus durch seine Vereinfachung, durch das Hinwegwerfen des doch nur müßig Gebliebenen früher oder später auch für die lutherische Christologie eine Krisis heraufführen, die ihr nur das Dilemma ließ, entweder das Wesen nicht als unmittheilbar vielmehr in den Eigenschaften gegeben zu setzen (wie Andreä wollte) oder aber dem Socinianismus gewonnen zu geben, ähnlich wie die beiden andern Confessionen zu der

---

[13]) F. Soc. T. II, 798. 799.: es gebe eine duplex divinitas, eine mittheilbare z. B. immortalitas, potestas und eine nicht mittheilbare. Diese ist essentia Dei, jene ist effectus essentiae, für immer oder auf Zeit verleihbar.

Alternative gedrängt werden, entweder jenen Satz aufzugeben, daß keine proportio bestehe zwischen dem finitum und infinitum, oder aber zur socinianischen Läugnung der Menschwerdung Gottes fortzugehen. Beidemal bringt der Socinianismus diese Krise, indem er einerseits den falschen Grundsatz zu seinem eigenen macht, den jene auch haben, der aber ihre Christologie hemmt und verderbt, andrerseits aber die logisch richtigen Consequenzen zieht, die sie doch schlechterdings nicht annehmen wollen und dürfen. Sie selbst bestreiten zum Theil gegenseitig an einander diese Grundsätze, aber ohne Wirkung. Eindringlicher konnte die Lehre aus dem Munde derer sein, die jene Grundsätze annahmen, aber daraus die bedenklichsten Consequenzen zogen.

Am meisten Aehnlichkeit hat aber der Socinianismus, wie in seiner Grundanschauung vom Christenthum als dem vollkommenen Gesetz, so auch in den Grundzügen seiner Christologie mit Ideen des römischen Systemes. Namentlich mit Duns Scotus hat er die merkwürdigste Aehnlichkeit: er ist in gewisser Art der entpuppte Scotismus, welcher sich durch Aneignung einiger, besonders kritischer Momente der reformatorischen Bewegung eine gewisse Familienähnlichkeit mit dem Protestantismus zu geben gewußt hat, aber im Kern auf vorreformatorischer Stufe stehen geblieben ist. Wenn wir früher als das Wesentliche in der römischen Kirche als solcher die Combination des Magischen und des Pelagianischen fanden, wovon jenes mehr das Heidnische, dieses mehr das Jüdische ist, so neigt sich zwar ohne Frage das socin. System im Ganzen mehr dem Pelagianischen und Gesetzlichen zu, wie D. Scotus, weil es ein kräftiges moralisches Interesse hat. Aber so weit als dem Göttlichen Raum bleibt, fällt dessen Wirkungsweise auch im Socinianismus magisch aus, und selbst der Begriff des Sittlichen wird durch Magisches verdorben. Schon das Wissen von dem Sittlichen kommt nur magisch an des Menschen natürliche Finsterniß, die positive Offenbarung findet im Menschen keinen Anschließungspunkt an einer inneren Selbstgesetzgebung; ja gut ist

eben das was Gott dafür hat erklären wollen. Ebenso ist es nicht durch das Ethische selbst vermittelt, daß Gott auch die Sünde vergeben, die Strafe erlassen kann, sondern es ist magische Willkür daß Gott, der doch das Gesetz mit der Strafsanction gab, es nicht gelten läßt in der Vergebung, sondern davon dispensirt, gleichwohl aber auf seiner ferneren Geltung beharren soll. Magisch ist daher auch die socinianische Theorie von unsrer Versühnung. Das Christenthum lehrt, daß wir durch das (in Christus erfüllte und befriedigte) Gesetz hindurch vom Gesetz und seinem Fluche frei und heilig werden. Nach Socin werden wir frei von dem Fluch des Gesetzes durch Offenbarung eines andern Gesetzes, dadurch das erste abolirt wird, und diese göttliche Dispensation von ihm und seine Nichtgeltung soll gleichwohl das Mittel sein, seine vollkommene Geltung herzustellen. Das Sittliche ist also nicht das in sich absolut und ewig Nothwendige, es hat seinen Ursprung nicht im göttlichen Wesen, sondern rein in dem positiven Akt der göttlichen Machtvollkommenheit und Herrschaft. Da ferner die Sittengebote nur positive, einzelne sind, nicht aber die Totalität des Menschen in nothwendigem und wesentlichem Zusammenhange damit steht, so gehört nach dem socinianischen System auch nicht die volle Heiligkeit zum göttlichen Begriff vom Menschen; und die vollste Heiligkeit thut auch Nichtgebotenes (also opera supererogatoria). Die Erhebung zu dieser vollen Heiligkeit ist zwar eine Erhöhung des Menschen, aber da sie nicht von seinem Wesen gefordert ist, ist sie eine Erhebung in eine mehr als menschliche Lebensweise. So ist in der socin. Vollendung des Menschen auch noch etwas von jener mittelalterlichen Entrückung des Menschen über sich selbst hinaus zu gewahren. Ganz ebenso ist von der Verleihung der Unsterblichkeit zu urtheilen. Sie ist nach jener metaphysischen Grundlage, welche die Nothwendigkeit des Todes in sich schließt, eine magische Entrückung über sich selbst, über den eigenen ursprünglichen Begriff. In der Christologie selbst aber tritt dieses Magische theils in der Entrückung Christi in den Himmel während seines Erdenlebens, theils in der Art hervor, wie auch ihm ohne

innere Vermittelung, Auferstehung und Unsterblichkeit zu Theil wird. Ferner in der Art wie seine Heiligkeit gedacht ist. Denn soviel Socin von Christi Werden spricht, seine Heiligkeit ist ihm ein Fertiges, in sich Bewegungsloses, Einerschaffenes, Unversuchbares, in sonderbarem Contrast mit dem Gewicht das er auf das lib. arbitr. sonst legt. Auch das ist noch ein römischer Rest, daß er (woran auch die Formula concord. streift) Christus Uebersethisches vollbringen läßt. Am meisten katholisirt aber seine Lehre von Christi Amt und Anbetung (s. o. II, 5). Das Königthum Christi droht fast das ganze Amt Christi zu verschlingen: er ist als Gesetzgeber und Herrscher Statthalter Gottes, obwohl Mensch und als solcher anzubeten. Papstthum und Heiligendienst werden zwar abgeschafft, aber so daß der falsche Grundgedanke beider Auswüchse beibehalten und aus ihm die Christologie aufgebaut wird, der Gedanke daß Gott von uns unendlich entfernt und uns schlechthin wesensfremd sei. Während dem Katholicismus des Mittelalters Christus wieder zum nackten Gott geworden und die Kirche sammt den Heiligen an seine Stelle getreten war, so meint der Socinianismus dadurch zu reformiren, daß er umgekehrt Christus zum Heiligen und Statthalter Gottes macht.

Aber auch jene beiden Grundsätze: „daß das Unendliche und Endliche sich absolut und unvereinbar entgegenstehen," und „daß die Eigenschaften sich vom Wesen trennen, daher auch von dem einen Wesen an das andere über und wider dessen Natur sich mittheilen lassen," welche der Socinianismus in sich vereinigt, (während die Reformirten nur den ersteren annehmen, die Lutheraner fast nur wider Willen dem zweiten ihren Tribut bezahlen), haben nach dem Früheren ihren Sitz in der Theologie des mittelalterlichen Katholicismus. Denn was ist dieser geläufiger als der aristotelische Satz, daß zwischen dem Infinitum und dem Finitum keine Proportio sei? Und auch der andere Grundsatz dessen Heimath das Magische der römischen Theologie ist, verräth sich in der römischen Lehre von dem Urstand und seinen donis superadditis, die dem Menschen mitgetheilt sein und doch nicht zu seinem Wesen gehören sollen; ferner in der Vor-

stellung: daß welch hohe Gaben immer Gott an die Menschheit mittheile, er doch das Höchste, sein Wesen nicht mittheilen könne, sondern das Beste für sich behalten müsse, wie auch für dieses Höchste die Menschheit nicht empfänglich sei, sondern nur durch ein Entrücktwerden aus sich in Gott, durch einen Selbstverlust damit in Kontakt kommen könne. Der Quell beider Grundsätze kann nur in dem Irrthum liegen, daß nicht die heilige Liebe in Gott das Höchste und Innerste, ja auch sein Wesen, und seine Natur sei, sondern vielmehr eine von der heiligen Liebe losgerissene Aseität, Unendlichkeit, Allmacht.

Dem Grundsatz, daß die Eigenschaften trennbar seien vom Wesen, tritt allerdings die reformirte Kirche entgegen, aber um den Preis, daß eine reale Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit überhaupt geläugnet werden will, wovon die Ursache ist, daß selbst die Unio pers. in ihr haltungslos dasteht. Es wird wohl die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit Gottes, aber nicht die Kraft und das Wesen der heiligen Liebe Gottes erkannt; und wenn auch göttliche Mittheilsamkeit gelehrt wird, so kommt doch die Mittheilung nicht zu ihrem Ziele, wenn kein Empfangen und Haben des Göttlichen soll stattfinden können. Sagt die reformirte Dogmatik, daran sei nicht Mangel an Gottes Liebe, sondern der Begriff der Endlichkeit schuld, in dessen beschränkende Macht der weltschaffende Gott habe einwilligen müssen, weil sonst eine Welt nicht möglich wäre: so ligt darin das offene Geständniß eines über Gottes liberum arbitrium stehenden höheren Gesetzes, das aber nicht das Lebensgesetz der Liebe, sondern das dualistischer Art ist, ja das folgerichtig der Welt jene falsche Selbständigkeit Gott gegenüber geben müßte, die der Socinianismus verkündigt, und an die er seine Stellvertretungslehre und Mittheilung göttlicher Prädikate an die Welt anschließt.

Die lutherische Kirche allein vertritt die entscheidende und neue christologische Grunderkenntniß: Finitum capax infiniti. Diese wurzelt ihr in der Glaubenserkenntniß daß Gott im Innersten als Liebe zu denken ist. Insofern hat sie in Be-

zug auf den christologischen Fortschritt der Christenheit den Reigen zu führen: ihr ist am vollständigsten die Idee der Christologie anvertraut. Aber auch sie hat sich in der Formula concord. nur erst in einer zu mittelalterlichen Sätzen condescendirenden Form durchzusetzen vermocht. Denn sie läßt einerseits gegen ihre Grundtendenz und gegen die von Luther gezeichnete Anthropologie durch die Besorgniß vor Vermischung des Göttlichen und Menschlichen sich dahin ziehen, das Göttliche mit Christi Menschheit nicht wirklich coalesciren zu lassen, jenes vielmehr als etwas wider die menschliche Natur an diese Kommendes anzusehen; oder auch, wo sie das Göttliche der Menschheit Christi zu eigen werden läßt, darunter nur göttliche Eigenschaften zu denken, während das Wesen Gottes unmittheilbar in Gott zurückbleiben soll. Andererseits aber indem sie ihrer Idee der gottmenschlichen Einheit treuer folgt, läßt sie sich dahin ziehen, durch die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit die Wirklichkeit und das Werden derselben — durch einen magisch beschleunigten Proceß der Exaltatio überwältigen zu lassen. [14]) Die Mängel der erstern Seite sind nicht allgemein in der lutherischen Kirche, sondern haften mehr an einzelnen Ausdrücken der Formula concord., deren Grundgedanke doch jene capacitas der Menschheit für Gott selbst in nicht blos passiver Form bleibt. Der zweite Mangel dagegen ist allgemeiner und haftet tiefer. Er hat seinen theologischen Grund darin, daß der göttlichen Liebe noch nicht bestimmt genug die die Unterschiede hütende heilige Gerechtigkeit einverleibt, ebendaher auch auf der menschlichen Seite das Ethische und der unerläßliche Proceß desselben noch zu wenig fixirt ist. Dieser zweite Doppelmangel wird von der reformirten Dogmatik und dem Socinianismus treffend erkannt und bestritten, aber geheilt kann er nicht durch Ueberspringen zum reformirten oder gar socinianischen

---

[14]) Was allerdings auf einen Mangel auch im Gottesbegriff zurückweist; denn wäre ihr die die Unterschiede wahrende Gerechtigkeit (welche die reformirte Kirche mehr vertritt) vollständiger einverleibt), so wäre erst die Liebe bestimmter ethisch gedacht.

Gottesbegriffe werden, sondern nur dadurch, daß Gott weder blos als Heiligkeit und Gerechtigkeit, noch blos überhaupt als Güte und Mittheilsamkeit, sondern als die ihrer selbst mächtige, aber vermöge und in der Selbstbehauptung auch sich mittheilende, oder als die heilige Liebe erkannt wird. Erst aus dieser Idee Gottes und der damit sich ergebenden Idee des Menschen wird eine Christologie aus Einem Guße möglich sein welche das Wahre, was die verschiedenen Kirchenpartheien wollen, und damit sie selbst in dieser Centrallehre vereinigt. Das reformatorische Glaubensprincip trägt eine solche Christologie, erscheine sie früher oder später, in seinem Schooße und ist auch in diesem Sinn ein unendlicher Anfang.

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

nach dem

Reformationszeitalter

bis zur Gegenwart

von

Dr. J. A. Dorner.

Berlin.
Verlag von Gustav Schlawitz.
1856.

Gedruckt bei K. Fr. Hering & Comp.

Den geliebten und treuen Freunden

H. M. Chalibäus

in Kiel,

E. Herrmann, F. Ehrenfeuchter

in Göttingen

zum Zeichen

bewährter geistiger Gemeinschaft

dargebracht

von dem Verfasser.

Vorrede zur letzten Abtheilung.

Endlich ist es mir, Gott sei es gedankt, vergönnt, mit dieser letzten Abtheilung des zweiten Theils mein christologisches Werk zu schließen.

Es ist nur noch ein Wort zu sagen über die Ausdehnung dieses Werkes, sodann über seine Stellung zur dogmatischen Behandlung der Christologie.

Für die evangelische *Frömmigkeit* bildet den Kern die Thatsache der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus. Im Körper der christlichen *Lehre* hängt zwar nach Art des Lebendigen jedes Lehrglied mit dem Ganzen und allen Theilen zusammen, aber das Dogma von Christi Person ist die Mitte der Dogmen. So oft ihm daher Epoche bildende, neue Seiten seiner selbst erschließende, und dasselbe regenerirende Zeiten erscheinen, so übt es auch auf andere Dogmen einen mächtigen Impuls aus und bewährt eben darin die Kraft seiner selbst als des Mittelpunktes. Daneben sind allerdings andere Epochen, wo die christologische Produktivität verhältnißmäßig ruht und wo andere Dogmen in den Vordergrund treten. Aber die centrale Bedeutung der Christologie zeigt sich auch dann theils darin, daß die Bewegungen in anderen Dogmen unmittelbar in jener nachwirken, theils besonders in der inneren Beziehung

der Fortschritte dieser anderen Dogmen zu Fortschritten, welche gerade jedesmal für das Dogma von der Person Christi nothwendig sind und dadurch vorbereitet werden sollen. Namentlich verhält es sich so mit der Theologie und Anthropologie. Das vorliegende Werk ist von dieser Erkenntniß des Sachverhaltes ausgegangen und geleitet geblieben. Es hat versucht, die Lehre von Christi Person als die lebendige Mitte der Dogmen und ihrer Geschichte so darzustellen, daß bei den ersterwähnten Epochen auch die bedingende Impuls gebende Kraft, die es auf die anderen ausübt, zur Anschauung käme, in den anderen aber dargelegt würde, wie in ihnen eben das sich vorbereite, was jedesmal die Christologie zum Fortschritt und zur Befreiung von noch übrigen Unvollkommenheiten bedurfte. Ich darf hoffen, daß wer diesen Gesichtspunkt gut heißt und in seiner Durchführung ein unserer Theologie würdiges Werk sieht, den Umfang dieser Arbeit nachsichtig beurtheilen wird.

Statt eines besonderen dritten, exegetisch-dogmatischen Theiles, der früher, wenn auch nicht versprochen, doch von Ferne in Aussicht genommen war, rückt sich mir jetzt vielmehr die Ausarbeitung eines dogmatischen Lehrgebäudes, wenn Gott ferner Kraft und Muße verleiht, näher. Gleichwohl habe ich erstlich schon jetzt, nachdem von mir so viel kritisch geredet ist, zumal den mitarbeitenden Zeitgenossen gegenüber, welche zu beurtheilen waren, eine Art von Verpflichtung empfunden, es möglich zu machen, die Grundsätze oder den Hintergrund der christologischen Anschauung, von welcher die historisch-kritische Arbeit geleitet war, zu controliren und zu prüfen. Es war mir zweitens Bedürfniß, nach Darstellung dieser großen Geschichte, die die Kirche des Herrn so nahe angeht, und an welche so viele der größesten Männer der Kirche ein gut Theil ihrer besten Kräfte gesetzt haben, nicht den unhistorischen Schein übrig zu lassen, als ob nur Welle folgte auf Welle ohne Ziel und Fortschritt, vielmehr es ins Licht treten zu lassen, (was die auf dem Boden der

Reformation stehende Wissenschaft, aber auch nur sie zu zeigen vermag), daß auch schon ein Großes durch die Arbeit der Geschichte bis auf unsere Tage errungen ist. Schon innerhalb der geschichtlichen Darstellung selbst ist zwar stetig versucht, den Fortschritt des Dogma, sei er ein mittelbarer oder unmittelbarer, nachzuweisen, und wie dem Vorurtheil einer Zusammenhangslosigkeit der Bewegungen, so dem Wahne nach Kräften gesteuert, als ob sie statt vorwärts zu führen nur in einen Cirkel von nichts zu nichts zurücklaufen, wie jene nihilianistische Geschichtsauffassung will, welche die Auflösung des christlichen Dogma, also im Wesentlichen die Rückkehr zum vorchristlichen Stande der Dinge, wo die Menschheit ohne ihr geschichtliches Centrum war, als das Ziel der Geschichte und der Wissenschaft ansieht. Aber ich habe doch geglaubt, vornemlich die neueste Zeit, die einer so überaus erschütternden, aber auch befruchtenden gefolgt ist, und in welcher sichtlich Alles wieder dem christologischen Centrum zustrebt, so darstellen zu müssen, daß der Reinertrag der bisherigen, besonders auch der neuesten Arbeiten für die kirchliche Wissenschaft zur Anschauung käme. Es berechtigte hiezu auch der gegenwärtige Stand der Christologie, welcher unbeschadet der wichtigen noch vorhandenen Differenzen und Probleme eine erneute Zusammenstimmung unter den vornehmsten Arbeitern in weit größerem Maaße zeigt, als viele andere Dogmen.

Jenem ersten Zweck und diesem zweiten habe ich dadurch zu entsprechen gesucht, daß ich im letzten Abschnitt mehr nach dogmatischer Art eine sachliche Anordnung befolgte, die Momente der in der evangelischen Theologie erreichten Einigkeit aufzeigte, in Betreff der vornehmsten jetzt noch streitigen Fragen aber meine eigene dogmatische Ansicht, so weit es in der Kürze hier zulässig war, darlegte und begründete.*

---

* Den 29. Okt. Für die nach Vollendung des Druckes erschienene beachtenswerthe Schrift von Geß: Die Lehre von der Person

Wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder, in welchem zugleich eine ganze neue Welt, die Welt der wahren Natur, die ewig bleibende, der Idee Gottes und des Menschen entsprechende beschlossen ist. Aber nur durch Stammeln lernen wir reden. Und das Wort, das Fleisch ward, wie es Gottes höchste Rede an die Menschheit ist, will auch die immer vollkommenere Erkenntniß, die immer treuer abspiegelnde, und die immer einstimmigere Rede von Ihm wirken, ja sie als dankende Antwort der im Glauben seligen Menschheit vernehmen und annehmen.

Gerne bekenne ich meinerseits diesem Gegenstande gegenüber mich noch zu den Stammelnden zu zählen um so mehr, als mir bewußt ist, daß ich durch den Segen dieser reichen Geschichte mehr gewonnen habe als mein Wort auszusprechen vermag. Anspruchslos biete ich der Kirche dar, was mir in Treue und Freiheit evangelischer Forschung an Verständniß der Geschichte geworden ist. Was an dem Buche probehaltig oder keimfähig ist, das wolle Er behüten, der das Licht und Leben der Welt wie der Theologie ist und sein wird.

Göttingen, den 21. Juni 1856.

Dr. Dorner.

Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Bas. 1856, muß ich das Einzelne betreffend, auf meine Abhandlung in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie 1856, 2: „Ueber die Unveränderlichkeit Gottes" verweisen. Was den Grundgedanken des Buchs von Geß anlangt, der von vielen Andern jetzt getheilt wird, so hat mich gerade die erfreuliche Schärfe seiner Durchführung bei Geß mit seinen bei ihm offen hervortretenden Consequenzen in den Bedenken, die ich gegen diesen Grundgedanken besonders am Schlusse dieses Buchs ausgesprochen, befestigen müssen. D. Vrf.

Dritte Epoche

der zweiten Periode.

Von 1580 bis 1800.

Verfall der bisherigen Form der Christologie in sich selbst und Umschlag derselben in die Form der einseitigen Subjectivität.

Erster Abschnitt

von 1580 bis 1700.

Die scholastische Zeit des Protestantismus und seine Entzweiung in sich selbst.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Christologie.

Was der Veröffentlichung der Concordienformel folgte, war der Streit theils zwischen den Lutheranern, die sie ablehnten und denen, die sie annahmen, theils unter den Annehmenden selbst über den Sinn derselben, über welchen sich noch ihre Verfertiger selbst, Chemnitz, Selnekker, Chyträus u. A. einerseits, die Schwaben anderseits entgegengesetzt aussprachen. Aus dem zweiten Streit erwuchs der dritte zwischen den Gießenern und Tübingern.

Die Vermittlungsversuche des J. Andreä und Chemnitz erreichten, wie früher erzählt, in Betreff des eigentlichen Gegensatzes zwischen den Schwaben und Niederdeutschen keine innere Einigung, sondern nur eine Vereinigung von disharmonischen Sätzen von beiden Seiten her in einem Buch. Die Folge war

daher nicht Eintracht, sondern vielseitige Zwietracht. Nicht blos wurde die Eintrachtsformel in zahlreichen und namhaften Ländergebieten nicht angenommen oder bald wieder ihrer Geltung beraubt; sondern es zeigte sich bald, daß die streitenden Parteien ihre Lehre keineswegs an eine andre, oder an die Eintrachtsformel aufzugeben gewillt waren, vielmehr sich in der doppelten möglichen Form behaupteten, der der Ablehnung der Concordienformel oder ihrer Auslegung nach dem eigenen System. Den ersten Weg betraten die Helmstädter, in welchen sich der frühere Widerspruch der Niedersachsen gegen die schwäbische Christologie fortsetzte, welche aber bald eine bedeutende Stütze auch innerhalb der Bekennerschaft der Eintrachtsformel dadurch erhielten, daß den vordringenden, die F. C. ausschließlich für sich ausbeutenden Württembergern eine andere, dem wahren Sinn der niedersächsischen Mitarbeiter analogere Deutung entgegentrat, die als genuinen Sinn derselben dasjenige behauptete, was nachher, in der Hauptsache umfassender, die Gießener gegen die Würtemberger vertraten.

Tileman Heßhus und seine Collegen Daniel Hoffmann und Basilius Sattler verweigerten die Anerkennung der 1577 von ihnen unterschriebenen Concordienformel, weil sie nachträglich ohne ihre Zustimmung vielfach verändert sei, und beantragten eine neue und zwar synodale Verhandlung. Nicht ohne Grund fürchtete man aber davon neue Unruhen und Zerrüttungen, und so kam es nur Seitens der Kurfürsten von der Pfalz, Brandenburg und Sachsen 1583 zu einer Abordnung von T. Kirchner, N. Selnekker mit Pol. Lyser, sowie von Körner und M. Chemnitz, um zu Quedlinburg mit den braunschweigschen Abgeordneten zu verhandeln. Die Hauptforderung von Heßhus und den Seinen war: die Ubiquität nicht als absolute, sondern als limitirte oder respective festzustellen, auch einige unbequeme Reden Lutheri nicht zu gebrauchen. (Letzteres bezieht sich besonders auf Luthers Worte im großen Bekenntniß, welche noch durch die Württemberger in die F. C. hineingebracht waren). Die Anderen, nachdem sie vergeblich einige Tage über die Ubiquität disputirt hatten [1]), ohne deren Gegner

[1]) Bericht von dem Colloquio der zu Quedelburg versamleten Theo-

überzeugen zu können (wobei Chemnitz, dessen Ansicht die Helmstädter so nahe standen, sich in einer schwierigen Lage befand), constatirten nur, „daß eine Einigung unter den Kurfürsten und Fürsten, sowie den Theologen jetzt (eben nach dem Abschluß des so mühsamen Concordienwerkes!) nicht herstellbar sei, sowie daß die Braunschweiger auf ein rechtmäßiges Concil provociren, was man dahin gestellt sein lassen müsse." An ein solches war nicht zu denken; ebensowenig an Nachgiebigkeit Seitens der Helmstädter, und schon hier zeigte sich die Unmöglichkeit, was reine Lehre sei, bis in das Gebiet der feineren Bestimmungen hinein, das die F. C. betreten hatte, kirchlich festzustellen. Niemand konnte im Ernst daran denken, von der lutherischen Kirche diejenigen Länder auszuschließen, welche die F. C. nicht annahmen. Aber an dem Versuche ließ man es nicht fehlen, die Bestreitung der Christologie der F. C. als Abfall zu bezeichnen und wo möglich durch fürstliche Gewalt zu unterdrücken. Herzog Julius von Braunschweig wurde durch Herzog Ludwig von Württemberg auf Antrieb der Tübinger 1585 zum Einschreiten aufgefordert. Als dies nicht fruchtete, vereinigten sich nach Heßhusens Tod die Leipziger, Wittenberger und Jenaer Theologen 1593 zu einem Erinnerungsschreiben an Dr. Hoffmann mit Belehrungsversuchen, Friedensermahnungen und Banndrohung. Aber alles vergebens. Die Helmstädter, zumal Daniel Hoffmann, waren unermüdet und nahmen schon die untergrabende Position ein, als den genuinen (nur durch nachträgliche unerlaubte Aenderungen verdunkelten) Sinn der F. C. ihre christologische Ansicht zu bezeichnen. [2])

---

logen über dem Artikel von der Ubiquitet und allenthalben Gegenwärtigkeit des Leibs Christi u. s. w. im Anhang zum Abtruck etlicher Schriften, daraus nunmehr der verlängst gehoffte genuinus intellectus F. C. etc. erscheinet 1597. Diese Schrift ist zugleich gegen die Erfurter Apologie der F. C. gerichtet.

[2]) Mit den Reformirten wollten es die Helmstädter nicht halten, nicht einmal mit den Anhaltischen Theologen, die Anfangs noch der lutherischen Abendmahlslehre befreundet waren, aber die reale Comm. idd. bestritten. Heßhus wollte bei der hypothetischen Allgegenwart oder Multipräsenz (omnipr. respectiva) bleiben, die er stets gelehrt zu haben behauptete, der aber die veröffentlichte Ein-

Schon früher hatten dasselbe die Schwaben zu Gunsten ihrer Christologie gethan; nicht ohne Erfolg. Sie ließen unter Anderem wider die Helmstädter den „Gründlichen ausführlichen Bericht, daß die Lehre von der Majestät Christi nicht allein in heiliger göttlicher Schrift gegründet, sondern auch von Dr. Luthern und andern Theologen geführet, der christlichen F. C. einverleibet und aus Gottes Wort erhalten worden“ 1589 ausgehen [3]). Hier suchen sie die alte Brentzische Lehre als den genuinen Sinn der F. C. dadurch zu erweisen, daß sie das dem Chemnitz in ihr zugestandene „quando et quomodo voluerit“ nicht als Gegensatz gegen die absolute Omnipräsenz der Menschheit gelten lassen, sondern nur auf den modus derselben beziehen wollen.

Damit wäre die Concession an die Niederdeutschen wieder vollständig zurückgenommen, die schwäbisch-sächsische Concordie in einen Sieg der schwäbischen Ansicht über die sächsische verwandelt gewesen. Chemnitz (gest. 1586), Chyträus, Selnekker waren mit dieser Deutung, die sich schon bald nach 1580 verlautbarte, höchlich unzufrieden und gaben das auch in Briefen zu erkennen [4]). Sie gaben auch zu verstehen, daß ihnen gewisse Concessionen wider Willen im Concordienwerk entrissen worden waren, deren Zurücknahme ihnen aber jetzt nicht blos aus persönlichen Gründen, sondern auch um größerer Gefahren willen unthunlich erschien. So kündigte sich ein noch vorhandener, weiter verbreiteter Widerspruch gegen die schwäbische Christologie an. Zuvor ist aber noch etwas bei den vornehmsten Theologen vor dem Gießener Streite zu verweilen, welche wenn auch vergebliche Versuche machten, den vorhandenen Gegensatz zu beschwich-

trachtsformel vielfach durch ihre omnipr. absoluta widerspreche. D. Hofmann ging dazu fort, nur für das heil. Abendmahl, nicht aber die Weltregierung, die Gegenwart des Leibes Christi zu lehren. S. o. Abtruck u. s. w. S. 24 u. f.

[3]) Vergl. auch Aegid. Hunnius nothwendige Verantwortung des Concordienbuchs 1597, Widerlegung der ungegründeten Auflagen, damit Dr. D. Hoffmann in seiner Apologie u. s. w. 1597. Auch H. Mylius und Pol. Lyser schrieben wider Hoffmann.

[4]) Abtruck ꝛc. S. 23. 24.

tigen oder zu vermitteln, bevor er im genannten Streite zum heftigen scharfen Ausdruck kam.

Der Widerspruch der älteren Helmstädter war nicht von einem tieferen religiösen oder speculativen Interesse geleitet gewesen; neben Streitlust und Selbstgefühl ist bei ihnen nur das Interesse zu verspüren, sich nicht durch dogmatische Folgerungen zu weit von dem gesunden Menschenverstande und von der Schrift-Controle zu entfernen. Auch schien ihr Widerspruch anfangs mehr vereinzelt [5]); denn es gelang einige Zeit den Württembergern, die meisten namhaften Theologen zu Mitkämpfern zu gewinnen, besonders den Leonhard Hutter und den Aegidius Hunnius (wie Chyträus und Polyc. Lyser geborene Schwaben); aber mehr um Erhaltung des Eintrachtswerkes als um völliger Zustimmung zum schwäbischen Lehrtypus willen. Denn zwar L. Hutter [6]) läßt die ganze Majestät, Kraft, Macht und Glorie Gottes seit dem Momente der Empfängniß, kraft der unio hypostatica der menschlichen Natur zu eigen geworden sein und nur die Manifestation dieser Eigenschaften ward nach ihm unter die Knechtsgestalt verhüllt, Christi Menschheit sei nie abwesend von den Creaturen, bei welchen der Logos gegenwärtig ist, das wäre *Διάστασις* der Naturen; aber doch spricht auch er von einem theilweisen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften (Controv. 326); sagt nur: im st. exin. caro personaliter fuit ubique, was sich von selbst versteht, wenn die persona Verbi Person der Menschheit war, und läßt die Thätigkeit des Logos sich beschränken, den Logos ruhen in Beziehung auf das Fleisch, damit es sterben könnte (Controv. 332); die Entäußerung bezieht er auf die Niedrigkeit des Standes Christi zwischen Geburt und Auferstehung. Er schreibt ihm alle wesentlichen menschlichen Eigenschaften, ja auch die Schwachheiten zu, die als Strafe der Sünde anzusehen sind, wie nicht minder das allmälige Wachsthum. Hunnius aber bildet zwar besonders eifrig die Lehre aus, daß Christi Mensch-

[5]) Wiewohl Hoffmann manche Männer selbst in Württemberg bekannt sind, die gegen Andreä stehen.

[6]) Loci theologici 1609.; Controversiae duae Theol. Viteb. 1610 p. 213 — 383.

heit in den ewigen und illocalen Logos eingerückt sei; daß sie schon vom ersten Moment der unio an zum Besitz der ganzen göttlichen Majestät gelangte, und lehrt auch auf seine Weise eine doppelte simultane Daseinsweise der Menschheit, die im Wort und die im Ort (ἐν λόγῳ und in loco). Aber er setzt der ersteren Grenzen für den Stand der Erniedrigung, um die Wahrheit des Seins und Werdens der irdischen Menschheit nicht durch eine hinter ihr stehende höhere schon vergottete Menschheit durchbrechen zu lassen. In dem Logos ist ihm die Menschheit der Person nach, indem die Person des Wortes auch zur Person dieses Menschen geworden ist; aber dieses Sein im Logos ist wie das Sein des Logos selbst erhaben über Welt, Räumlichkeit und Trennung durch Raum; sie ist ein rein immanentes Verhältniß des Logos zur menschlichen Natur Christi, hat auf Welt und Weltregierung noch keine Beziehung. Nach dieser ersten Daseinsweise ist der Logos in der Menschheit persönlich mit der ganzen Fülle seines Wesens, nicht aber außer ihr, wozu ja Raum gehören würde, und die Menschheit in ihm (praesentia intima), nicht außer ihm; aber im Stand der Niedrigkeit ist die Menschheit nicht (actuell) bei allen Creaturen, regiert nicht die Welt, weiß nicht alles, sondern die omnipraesentia extima, omniscientia, omnipotentia kommt ihr erst zu seit der Erhöhung [7]). Gesetzt, die Menschwerdung wäre geschehen vor der Welt-

[7]) Libelli IV. de persona Christi ejusque ad dextram dei sedentis divina majestate. Francof. 1595, verf. Marburg 1585. S. 83: q. adhuc ergo censes carnem Christi una cum λόγῳ etiam in utero matris, in cruce, in sepulcro existentem ubique fuisse, cum λόγον nullibi extra eam esse contendas? Antwort: alia nunc est ejus majestatis ratio quam fuit in statu humiliationis. Siquidem λόγος tum quidem sibi naturam assumtam arcano quodam tacitoque modo unitissime praesentem extra locum habuit, sed non habuit eam ceteris in orbe creaturis praesentem (quibus gubernandis tum humana natura nondum adhibebatur), sed extra creaturas omnes intra perfectissimae personae suae complexum intimum praesentissime junctam sibi habuit. Jam autem in statu gloriae λόγος non sibi tantum habet illam praesentem personaliter: sed eandem quoque creaturis ratione gubernationis praesentem sistit, quatenus λόγος per exaltatam humanitatem omnia gubernat.

schöpfung, ehe irgend ein Raum war, so würde offenbar der Logos nirgendwo außerhalb der Menschheit gewesen sein. Eben so wenig aber hat der Raum, da er nun ist, der Logos aber allgegenwärtig in ihm lebt, eine trennende Bedeutung für Christi Person; sondern der Logos hat sich die Menschheit innigst gegenwärtig, wo immer er auch ist, wenn gleich sie auf Erden noch nicht allenthalben bei der Creatur ist, vielmehr räumlich an Einem Ort, aber theilhabend an der Person des Logos, die überall ist. Hunnius braucht, um anschaulich zu machen, wie sich der Besitz der göttlichen Eigenschaften Seitens der menschlichen Natur wohl mit dem Mangel der Allwissenheit und Allmacht im Stand der Niedrigkeit reime, folgende Beispiele: Der Logos hat seine eigene Weisheit nicht immer in der Menschheit gebraucht, sondern rücksichtlich ihrer den Gebrauch zu Zeiten zurückgezogen. Dennoch hat die Menschheit die Weisheit. So hat auch ein neugeborenes Kind an sich (actu primo) eine vernünftige Seele, wiewohl es noch nichts versteht; wenn es nun aber erkennen lernt, so gewinnt es damit nicht eine neue Seele, sondern es offenbart sich nur was zuvor latent war. Und ein Philosoph behält seine Erkenntniß im Schlaf auch ohne actuelle Betrachtung. Wenn ferner in der Ohnmacht die Seele nichts im Körper wirkt, sondern rücksichtlich des Leibes ihre Actualität gleichsam ausleert, ohne daß deshalb eine Trennung der Seele vom Leibe Statt findet, so ist auch in Christi Menschheit Allmacht ohne Actualität denkbar, und selbst in Christi Tod keine Trennung des Logos von der Menschheit, noch eine Vernichtung der mitgetheilten Allmacht anzunehmen, sondern nur rücksichtlich der Menschheit eine Ausleerung (Zurückziehung, Ruhe) der in sich unveränderlichen Allmacht des Logos. Zwar die natürliche Einheit zwischen Seele und Leib löste sich im Tode, aber die unio personalis blieb unverletzt. Christus wäre unsterblich gewesen als Sündloser und kraft der unio, aber unserthalben begab er sich dieses Rechtes und wurde sterblich [8]). Die latente Potenz der Unsterblichkeit, Allmacht, Allwissenheit ist also als

[8]) S. 70. 73. 74. 251.

Besitz Christi von der Unio her zu setzen, aber keineswegs ein verhüllter Gebrauch dieser Eigenschaften, sofern er dem Stand der Niedrigkeit entgegen wäre.

Mit all diesem weicht Hunnius von der Lehre der Württemberger (von welcher J. Andreä während der Unterhandlungen theilweis abgelassen hatte) wie von Luthers großem Bekenntniß wesentlich ab, und schließt sich dem Chemnitz, sowie Luthers Sätzen vor dem Streit mit den Schweizern an [9]). Während die Württemberger aus der unio personalis den Satz ableiten, wo der Logos ist, da muß auch die Menschheit sein; er ist aber allgegenwärtig bei den Creaturen, also auch die Menschheit: so folgert dagegen Hunnius aus der unio personalis zunächst nur den ruhenden Besitz der göttlichen Eigenschaften, macht aber den Antheil an ihrer Actualität von dem Maße abhängig, in welchem der Stand der Niedrigkeit ihn zuläßt. Erst in seiner Lehre vom Stand der Erhöhung trifft er wieder mit den Württembergern zusammen.

Wenn Hunnius die Menschheit zunächst nur der zu ihr gehörigen Person (des Logos) nach erhaben über Raum und Zeit setzt, so ist damit noch nichts gesagt, was nicht auch die Reformirten zugeben könnten. Denn diese weigern sich nicht, der Person, die ja Person des Logos ist, alle göttlichen Prädikate zuzulegen. Und da Hunnius die ganze Lehre von der Comm. idd. (ähnlich wie Chemnitz, aber nicht Brentz) sorgfältigst so formirt, daß er unter dem Antheil der Menschheit an den göttlichen Prädicaten nicht ein Zueigenwerden dieser Eigenschaften für die Menschheit als ihr Subjectum versteht, so können die Reformirten um so mehr mit ihm eins sein. Mit jener negativen Raumfreyheit der Menschheit, sofern sie im Logos ist, war aber auch für die positive Raumfreyheit, auf welche es doch für die lutherische Abendmahlslehre ankam, noch nichts gewonnen. Wenn bei

[9]) Welche (was Thomasius Christi Person u. Werk 1855. II, 290—446 gänzlich übersieht) für Luthers Lehre von der Mittheilung des verklärten Leibes u. Blutes Christi im h. Abendmahl völlig dasselbe, ja Besseres leisten können, als seine spätern Sätze, mit welchen, wie auch Thomasius zugeben muß, die Wirklichkeit der Menschheit nicht besteht.

der Betrachtung der Allgegenwart Christi von allem Raum abzusehen ist, wie soll Christus an vielen oder allen Orten zugleich sein? Muß da nicht seine Menschheit unendlich ausgedehnt sein? Er antwortet: [10]) Gott ist an allen Orten gegenwärtig, aber in unräumlicher Gegenwart, wie unzeitlich. Die Menschheit ist aufgenommen in diese Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit: so kann auch ihre Gegenwart im Raum unräumlich und unzeitlich sein, wenn der Logos ihr diese Gegenwart im Raum bei allen Creaturen, die er stets hat, oder die positive Raumfreyheit verleiht, durch welche für ihn das Universum wie ein Stäublein ist, das er umfaßt, und die endlose Zeit wie ein Punkt, und das geschieht im Stand der Erhöhung. — Aber neben ihrem ortlosen Sein im Worte hatte die Menschheit Christi doch ein Sein an Einem Orte, ja sie hat auch nach Hunnius noch jetzt ein Ubi, und ist zwar in keiner Art von außen eingeengt, aber in sich local und begrenzt, ein Quantum. Wie kann nun eine und dieselbe Menschheit nach einer Seite unräumlich, ja raumfrei, nach der andern räumlich, in sich begrenzt sein? führt das nicht doch zu einer doppelten simultanen Menschheit? Was half es, für den Stand der Erniedrigung diese Doppelheit abweisen zu wollen, wie Chemnitz und die Helmstädter, für den Stand der Erhöhung aber sie ohne Weiteres stehen zu lassen? Da erscheinen doch sowohl die Schwaben consequenter (die spätern Tübinger) die wenigstens eine Identität in dieser Doppelheit festhalten für beide Stände, als auch die Helmstädter, wenn sie mit Heßhus sagen: trennt der Mangel der Allgegenwart im Stand der Niedrigkeit die Einheit der Person nicht, so trennt er sie auch nicht im Stande der Erhöhung.

Diese Schwierigkeit hat nun Philipp Nicolai in vielen Schriften behandelt[11]), freilich nicht mit dem Erfolg, um dem

[10]) S. 87. 88.

[11]) Ph. Nicolai Grundfeste des streitigen Artikels von der Gegenwart Jesu Christi nach beiden Naturen im Himmel und auf Erden. 1604. Vgl. Thomasius Christi Person und Werk II. S. 451—472 und S. 502—506. Eine lichtvolle Darlegung seiner Ansicht, nebst eingeflochtener Erwähnung seiner vielfachen Schrif-

Streite zwischen den Tübingern und Gießenern vorzubeugen. Es lohnt, bei ihm etwas zu verweilen. Nicolai's religiöser und speculativer Geist läßt es sich vor Allem angelegen sein, die lutherische Christologie von dem Schein des schlechthin Singulären und Absonderlichen zu befreien, vielmehr sie aus der Mitte einer in sich zusammenhängenden und befreundet ansprechenden Weltanschauung zu betrachten. Diese ganze, an Brentz und das schwäbische Syngramma sich anschließende Weltbetrachtung ist zwar sichtlich aus christologischer Anschauung her entworfen, aber dient dem Streben, die Selbstbegründung der erkannten christologischen Grundwahrheit sich dadurch vollziehen zu lassen, daß diese eine geschlossene und ganze Weltbetrachtung aus sich hervorzubringen sucht.

Er geht davon aus, daß die Welt überhaupt in dem ewigen, unräumlichen Wesen Gottes gründe, daß Gott alle Creaturen in ihm selbst umschreibe, erhalte, beherrsche, und gleichsam der Ort für sie sei. Er schaue sie alle in sich, und regiere sie in sich nach seiner Fürsichtigkeit (προόροια) in ewig gecintem Erkennen und Wollen, er sei bei ihnen allenthalben, allgegenwärtig, indem er überall und ganz in sich und bei sich sei. Wo er ist, ist er ungetheilt ganz; wo er ganz ist, hat er, nicht außer sich, sondern in sich, in dem ewigen Licht seiner Gedanken und seiner Liebe die Welt. In ihm leben, weben und sind wir. Er erkennt die Welt in sich und durch sich. Die Höhe, Tiefe, Breite, Länge der Welt, ihre Räume, Masse, Gewicht und Zahl umschreibet Gott, ohne daß sie sein Wesen ausdehnen kann: vielmehr „Himmel und Erden samt allen Völkern so drin sind, scheinen für seinen Augen wie ein Tröpflein Wasser, wie ein Scherflein in der Waage, wie ein Stäublin und wie ein nich-

---

ten über diesen Gegenstand, die leider durch bittere Polemik den edeln Kern entstellen, ist in der Schutzschrift für die holl. Lutheraner an die Staaten Hollands: Verantwortung der Evangelischen Kirchen in Hollandt wider die Lästerung Petri Plancii calvinistischen Predigers zu Amsterdam und seiner Consorten. Hamb. 1602 enthalten.

tiges Nicht. Nicht so, daß er das große Gebäu Himmels und Erden samt den materialischen Dingen, so drinnen sind, ihrer räumlichen Eigenschaften beraube und sie in ein Stäublin zerdrücke, sondern daß er trotz ihrer leiblichen Größe alle ohn einige Mühe im verborgenen Licht seiner göttlichen Regierung wie ein Stäublin vor sich gegenwärtig sehe, sie alle gegenwärtig wie ein Pünktlein umschreibe und in seiner Hand habe". Gottes Unendlichkeit und Unermeßlichkeit habe mit der Frau Mathesis nichts zu thun, sie sei ganz andrer Art; und wer von jener einen Begriff gewonnen, dem sei es nicht mehr schwer, das zu glauben, worauf es für die lutherische Christologie ankomme.

Wäre Gott im mathematischen Sinne unendlich, d. h. im physischen, leiblichen, so könnte er nur so in einem Wesen sein, daß ein Theil Gottes in diesem Wesen, der andere Theil ausser demselben wäre; aber unmöglich wäre es, daß Gott ganz in einem endlichen Wesen wäre. Auch das sei zuzugeben, daß kein Leib eine räumliche oder leibliche Allenthalbenheit haben könne. Aber das sei auch nicht die Meinung der lutherischen Lehre: sie abstrahire in ihrer Christologie von solcher räumlichen oder leiblichen Allenthalbenheit des Fleisches (d. i. der Menschheit) Christi, wie von einer mathematischen Unendlichkeit des Christo ganz und persönlich inwohnenden Gottes. Statt dieser falschen, kindischen, Gott theilenden Vorstellung von seiner Unermeßlichkeit sei vielmehr dazu überzugehen, daß Gottes Wesen unendlich in sich selbst sei durch den Inhalt seines Wesens. „Gott ist mit nichten räumlicher Weise eines unendlichen und unmeßlichen Wesens, sondern ist nach seiner Substanz unendlich und unmeßlich, wie von einer Tugend, als von der Liebe, von der Weisheit, von der Macht, oder von der Gerechtigkeit kann gesagt werden, daß sie unendlich, unerschöpflich, unmeßlich und unbegreiflich sei, nachdemmal Gottes Wesen nicht ist in adjectivo leutselig, weise, heilig, allmächtig, gütig und gerecht, sondern ist wesentlich die Liebe selber, die Weisheit selbst, die Allmacht selbst, die Heiligkeit selbst, die Güte selbst und die Gerechtigkeit selbst." [12]) Er sucht also die Un-

[12]) Wider Plancium. S. 416.

endlichkeit Gottes vielmehr intensiv als extensiv zu fassen, und gewinnt dadurch das Recht, zu sagen, daß ein Mensch, in dem Gott wohnen will, nicht zu eng und zu klein sei für das ganze intensive Wesen Gottes, vor Allem für die Liebe, den Umring aller andern göttlichen Tugenden; und daß die Menschheit, die so Gott in sich aufgenommen, nicht leiblich ins Unendliche brauche ausgedehnt zu werden. Entfernt man nur die groben mathematischen Gedanken, die nachweislich auf Gott nicht anwendbar sind, so wird erkannt, daß Gott trotz seiner Unendlichkeit in einem endlichen Wesen wohnen kann. Vor Allem sagt er mit St. Bernhard anima quae ad imaginem ejus est creata, ejus capax est (S. 436). Gottes Gegenwart und gegenwärtige Regierung umfaßt zwar Alles und ist eine: aber sie ist auch verschieden für verschiedene Theile des Universums, deren Begriff und Wesen gerade durch die Verschiedenheit seiner Gegenwart gebildet wird. Es sind drei Gebiete zu unterscheiden nicht örtlich, sondern sachlich. Einmal dieses sichtbare Gebäude der Welt, wo Gott nach seiner allmächtigen Kraft gegenwärtig ist, zweitens der Himmel. Der äußere Himmel gehört zur Welt; aber der eigentliche Himmel ist der Ort, wo Gott mit seiner Gnade gegenwärtig ist. Er theilt sich in den Himmel der Kirche, in welchem Gott durch Wort und Sacrament für den Glauben gegenwärtig ist, und in den Himmel der Verklärten und Engel, der für das Schauen ist. Das dritte Gebiet ist die Stätte der Offenbarung des göttlichen Zornes, der zürnenden Liebe, oder die Hölle. Diese drei Gebiete sind aber nicht etwa räumlich von einander verschieden und entlegen, nicht der Raum trennt oder constituirt sie, sondern einzig die Verschiedenheit der Offenbarung oder Gegenwart Gottes. Sie sind objektiv reale Gebiete, aber zugleich Stufen, in welche ohne Reise das Subjekt unmittelbar aus der vorherigen eintritt, wenn es dafür geeignet ist. Wie der Embryo in der Welt ist und es doch nicht weiß, so lange der enge Leib der Mutter sein Raum ist, aber mit der Geburt plötzlich in die Welt blickt, die doch auch wieder beengend ist durch ihre physischen Gesetze, so betreten wir eine neue Welt ohne Raumveränderung im Glauben; wir stehen im Glauben schon

im Himmel, wie dort der Embryo schon in der Welt war, aber nicht schauend. Wir werden von Wort und Sacrament als dem Mutterleibe des Himmelreiches ausgetragen, bis wir im Tode geboren werden in den Himmel des Schauens. Auch dazu wird es keiner Reise bedürfen, sondern nur des Aufschlagens der Augen. Umgekehrt in dem Ungläubigen fängt schon jetzt die Hölle zu brennen an, und sein Tod ist nur ein volles Erwachen und Erfahren dessen, was verhüllt schon zuvor da war, ja worin er schon zu stehen angefangen hatte. Gottes Gegenwart hat also Welt, Himmel, Hölle in sich und unter sich.

Innerhalb des zweiten Gebietes, des Himmels, ist aber wieder Gottes Gegenwart nicht überall nur dieselbe. Eine andere ist Gottes Gegenwart in Christus, eine andere in den Christen. Dennoch kann die pneumatische Gegenwart Gottes in den Gläubigen eine erläuternde Analogie bilden für die persönliche Gegenwart, die Gott nur in Christus hat, und für deren Folgen. Denn auch in den Christen, wie in Christo, wirkt Gottes Gegenwart wunderbare Geheimnisse, eine Theilhaftigkeit der menschlichen Natur an der Gottheit. Wie die göttliche Natur die menschliche in Christus annahm und sich zu eigen machte, so findet auch in der unio pneumatica eine ἰδιοποίᾱ des Menschlichen Seitens Gottes statt, so wenn Christus als sich geschehen betrachtet, was den Seinigen geschieht; oder wenn der h. Geist uns vertritt mit unaussprechlichem Seufzen, oder wenn Christus unsre Sünde, aber auch unsre Buße und unsern Glauben als sein eigen, seinem Leibe zugehörig ansieht kraft der Liebe. — Zu der Theilnahme an dem Unsrigen kam sodann bei Christo das Theilgeben an dem Seinigen. Auch hier findet eine Aehnlichkeit statt zwischen Christi Menschheit und uns; eine wunderbare pneumatische μεταποίᾱ unserer Schwachheit erfahren wir, wie seine Menschheit. Und auch für das dritte genus der Communic. idd. läßt sich eine Analogie nachweisen im Gebiet der pneumatischen Unio, indem der Wandel des Christen im Geist auch ein Zusammenwirken der Gottheit mit unsrer Menschheit ist. Diese Analogie kann richtig erwogen die unio Gottes und des Menschen in Christo nicht mehr als ein fremdartiges Wunder erscheinen lassen; kann zeigen, daß der luthe-

rische Gedanke der Christologie tieferen religiösen Gehalt hat; aber auch die Anerkennung des Unterschiedes der unio in Christo von der unio in uns empfehlen. Denn wir alle verdanken unsere pneumatische unio, wie wir wohl wissen, nur Christo, er selbst keinem Andern. Da er so der ursprüngliche Ort der vollkommnen unio ist, ja unsre unio bewirkt, so muß auch gesagt werden, daß Gott in ihm auf einzige, nemlich persönliche Weise ist. Das soll nach Nicolai der Ausdruck besagen: der Logos sei non extra carnem Christi, sondern in carne. Die Meinung davon könne nicht sein, daß der Logos nur die Menschheit Jesu gegenwärtig habe, aber in der übrigen Creatur überhaupt nicht sei; sondern blos, daß er persönlich nur in Jesu Menschheit sei, und sonst nirgends; auch in Jesu Menschheit aber nicht räumlich, sondern illocal oder so, daß nur die Einzigkeit des immanenten Verhältnisses zwischen dem Logos und der Menschheit mit der personalis unio bezeichnet sein soll. [13])

Diese Einzigkeit kann nicht darin bestehn, daß der Logos in Christo eine sonderliche Beschaffenheit an ihm selbst hätte, die er anderwärts nicht hat. Denn der Logos ist in sich einfach und sich selbst gleich, überall umfaßt er in sich die Welt, im Lichte seiner Ewigkeit, denn ihre Gründe wie ihr Bestehen und ihre Vielheit ruhen in seiner allmächtigen Liebe, so daß er sich anschauend auch sie, oder sie in sich erkennt und gegenwärtig hat. Mithin muß Christi Einzigkeit sich darstellen in seiner Menschheit. Die personalis unio muß eine einzigartige Beziehung dieser zu dem allgegenwärtigen Logos aussagen, eine solche, kraft deren er persönlich nur in ihr ist, obwohl er allem gegenwärtig ist und alles ihm. Diese Einzigkeit seiner Menschheit kann sich auch nicht beziehen auf seinen Leib als ein ausgedehntes, endliches, räumliches Wesen, was er in alle Ewigkeit bleibt, weßhalb dieser Leib nie kann räumlich und leiblich allgegenwärtig

[13]) A. a. O. S. 429. Ganz ist er in einem jeglichen, sofern er in ihme wohnet und kann nach seinem Wesen nicht getheilt werden, und ganz ist er auſſer einem jeglichen, sofern er mit derselben keinem ein Suppositum oder eine Person ist.

werden. Aber da der mit Jesu Menschheit persönlich vereinigte Logos, der nach seiner (intensiven) Unendlichkeit wohl Raum hat in dem Fleisch Christi, in dem Lichte seiner innern Unendlichkeit die Welt real gegenwärtig hat und als ihr Herz dasteht: so hat auch die Menschheit Jesu, im Logos die Welt schauend und habend, an des Logos Wissen Theil und macht sich die Welt durch ihn gleichfalls gegenwärtig. In diesem Sinn ist sie bei allen Creaturen und nimmt Theil an ihrer Regierung, aber nicht durch räumliche Ausdehnung und Allgegenwärtigkeit, die auch nicht einmal der Logos hat. Als Analogie dient ihm, daß schon unsre Seele im innern Licht ihrer Gedanken eine Welt, ja Welten tragen und in entlegenen Welttheilen im Geiste sein kann. Freilich so, daß wir nicht das wahre Bild derselben oder ihre Wahrheit haben, auch wenn wir leiblich da gewesen sind. Aber Christi Seele hat schon in sich selbst ein wahres und weit klareres Bild von der Welt, wie sie ist, sie ist ihm als solche wie sie ist gegenwärtig. Kraft der unio personalis vollends schaut sie in das verborgene Licht der göttlichen Fürsichtigkeit, die die Welt in sich hält und real umspannt, und da hat Christus nicht blos Schatten der Dinge, sondern sie selbst in ihrem ewigen Grunde vor sich und hat sie gegenwärtig in ihrer Realität: ja er ist ihnen, sofern sie real in demselbigen Logos gründen, real gegenwärtig, aber in sich, nicht leiblich, sondern illocal und geistig.

Es ist wohl richtig, daß so Nicolai für die Gegenwart Christi bei allen Creaturen von dem Leibe abstrahirt und auf die Seele, ihre Theilnahme an der Allwissenheit des Logos (von Mutterleibe an) zurückgeht, was um so mehr Beachtung verdient, als jetzt so selten von der Seele Christi die Rede war. Jedoch will er, wie wir sehen, deßhalb die Gegenwart Christi nach seiner Menschheit (Seele) bei allen Creaturen nicht in das blose Alleswissen verlegen; sondern in Gott selbst ist ihm, unbeschadet des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf, Wissen und Sein Eins, indem Gott sein Wissen von der Welt aus seinem Sichwissen hat und die Welt real in sich, ihrem Grunde, umschlossen hält. Und indem Christi Seele Theil hat an diesem höchsten Wissen, in sich schauend die Welt, d. h. in dem Lichte des in ihr persönlich woh-

nenden Logos, der die Welt als ihr Realgrund oder nach ihren ewigen illocalen Gründen in sich selbst trägt: so ist nicht blos die Welt gegenwärtig vor ihr, sondern auch sie selbst ist der Welt, — sofern diese im Logos ruht, lebt und webt, dem mit ihr persönlich geeinten — (d. h. der Welt sub specie aeternitatis) gegenwärtig. [14]) Aber Raum und Zeit sind da als etwas behandelt, was für die Welt, sofern sie in Gott ist, nicht sei, d. h. als etwas nur Subjectives; oder, wenn Raum und Zeit als etwas die wirkliche Welt mit Constituirendes gedacht sind, [15]) so bezieht sich das Wissen der Menschheit Christi von der Welt und ihre Gegenwart bei ihr nicht auf die wirkliche Welt, sondern nur auf die ideale, geschichtslose, wie sie Eigenthum des Platonismus und des platonisirenden Mittelalters war, die aber gleichwohl als Eines mit dieser wirklichen dargestellt wird. Jedenfalls ist die Welt also dem Nicolai noch zu wenig zur Selbstständigkeit aus Gott hervorgetreten; zu sehr noch im Umkreis seines ewigen Wesens gehalten und hat daher etwas Doketisches an sich, — ja diese Auffassung, wenn sie von einem mystischen Geiste verfolgt wird, neigt zum Pantheismus. Nach dieser Seite ist zu sagen: Der christologische Doketismus hat in Nicolai auch einen kosmischen Doketismus aus sich hervorgeboren und damit zeigt diese ganze Denkweise noch ihre Zusammenhänge mit dem Mittelalter. Außerdem aber ist durch die schroffe Trennung der Räumlichkeit von dem illocalen Sein Christi im Logos für die Gegenwart des Leibes Christi im h. Abendmahl nicht blos nichts gewonnen — obwohl Nicolai es meint, — sondern diese ist gerade unmöglich gemacht, denn eine räumliche, leibliche Allenthalbenheit soll ja Christi Leib nicht haben können, sondern stets eine endliche, begrenzte Größe bleiben, die Allgegenwart aber sich nur auf die Seele Christi beziehen. Seine Lehre von dem allerwärts uns innerlich nahen Himmel, der gleichsam überall hinter dem Vorhang der Räumlichkeit und Leiblichkeit gegenwärtig ist, kann zwar für Christi Nähe auch nach seiner Menschheit bürgen; aber da er

[14]) S. 412.
[15]) Wie z. B. S. 439.

oft wiederholt, daß „Christi Fleisch leiblich und sichtbar nirgends als im Himmel sei," so kann er keine leibliche Gegenwart des Fleisches Christi auf Erden im Raume lehren, sondern nur ein Hervortreten des Himmels der Kirche und mit ihm Christi für den Glauben also die Seelen der Menschen analog dem, daß die Welt für Christi Seele gegenwärtig ist: was zur Manducatio oralis nicht stimmt, sondern nur mit der Manducatio fidei. So ist nicht zu verwundern, daß Nicolai's an sich so gemüthreiche und geistvolle Ausführung doch keine bleibenden Spuren in der Lehrbildung jener Zeit zurückließ [16]).

Ueberblickt man die Hauptwerke der Generation nach der F. C., so sieht man eine Zeitlang den schwäbischen Typus und zwar in scholastischer Form das Uebergewicht gewinnen, aber doch findet mehr oder minder unbewußt eine vielfache Abweichung von ihm statt. Namentlich waltet noch manchfache Unsicherheit: ob der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung fehlte oder nur verhüllt war wie der Besitz; sodann, ob die Einheit

[16]) Hafenreffer Loci theolog. 1603 hat wenig Eigenthümliches. Er unterscheidet zwischen Besitz und Gebrauch, läßt nach Christi liberum arbitrium auch auf Erden letzteren zu, befleißigt sich aber, die Lehre von der Comm. idd. klar zu ordnen. Die Arten derselben bilden ihm folgenden Fortschritt: 1. Aneignung der menschlichen Natur mit ihren Prädikaten durch den Sohn Gottes. 2. Mittheilung göttlicher Prädikate an die Menschheit. 3. Gemeinsamkeit der Thätigkeit. Nur macht er bemerklich, daß dazu noch diejenige Art komme, wornach von der ganzen Person die Eigenschaften beider Naturen ausgesagt werden (S. 350 ff.), was freilich nicht sowohl eine neue Art, als eine Aussage über die Folgen der andern Arten ist. Daher hat die Tübinger Viertheilung der Arten wenig Beifall gefunden; sie selbst haben auch diese vierte nur bald als Einleitung, wie Hafenreffer, bald als Folge der andern Arten behandelt. — Hafenreffer handelt I. de persona Christi 1. de un. person. 2. de Comm. idd. 3. de Statuum carnis Chr. diversitate. II. de officio Chr. (triplici). Auffallend ist, daß er S. 307 sagt: es sei unus verus et singularis homo vom Logos angenommen worden, der seiner Natur nach wohl hätte können propria personalitate subsistere, aber personalitate ipsius suspensa et impeditâ sei er indissolubiliter in ipsius filii Dei hypostasin aufgenommen, wodurch er perfectior sei.

und Sichselbstgleichheit der Person ohne diesen stetigen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften besteht, und wenn das, ob und in welchem Umfang dieser Gebrauch dem erhöheten Herrn zuzuschreiben sei? Die hiemit zusammenhängenden in der F. C. nur verhüllten, ja zusammengesprochenen Gegensätze brachen daher in der zweiten Generation nach der F. C. wieder in helle Flammen aus. Das geschah in dem Streite zwischen den Giessenern und Tübingern [17]), der die Frage so formulirte: Ob Christus auch im Status exinanitionis nach seiner Menschheit allen Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum selbst am Kreuz und während seines Todes regiert habe?

Die Giessener suchen das Uebergewicht der schwäbischen Christologie dadurch zu brechen, daß sie die Chemnitz'sche Seite der F. C. wieder hervorkehren und die Helmstädtische Richtung consequenter verfolgen. Hatten die Tübinger hinter der irdischen werdenden Menschheit gleichzeitig eine fertige höhere und actuale mit Brentz und dem späteren Luther angenommen, so wollen die Giessener diesen simultanen Dualismus nicht, der die Einheit der Gottmenschheit zerstört, ja die empirische Menschheit Christi außerhalb der unio läßt, und nehmen dafür in strengerer Durch-

---

[17]) Den 17. Nov. 1616 hatte Balth. Mentzer in Giessen, ein Freund von Aeg. Hunnius, Hafenreffern seine von der schwäb. Christologie abweichende Lehre vorgelegt; am 10. Sept. 1618 abermals um Erklärung Seitens der Tübinger gebeten. Die Antwort erfolgte den 1. Sept. 1619. Nach Hafenreffers Tod war Th. Thumm Hauptvertreter der Tübinger; seine Genossen Luc. Osiander, Melchior Nicolai. B. Mentzern schloß sich Feuerborn und Joh. Winckelmann in Giessen an. Die Hauptschriften der Tübinger sind: Von Thummius Majestas J. Chr. *Θεανθρώπου* 1621. Die Acta Mentzeriana und *Ταπεινωσιγραφία* sacra h. e. Repetitio sanae et orthod. doctr. de humiliat. Chr. 1623. Von Nicolai die Consideratio theologica &c. 1622. — Seitens der Giessener ist zu nennen: Sciagraphia de div. Jesu Christo juxta humanit. communicatae majestatis — usurpatione von J. Feuerborn 1621 und dessen *Κενωσιγραφία* 1627; von Mentzer: die Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai et Theod. Thummii 1624. Dazu kommt noch die sächsische Decisio 1624.

führung zwei Stadien oder Stände an, in deren erſtem die Entäußerung waltet, wie im zweiten die ihrem Begriff entſprechende abſolut actuale Gottmenſchheit. Zu Stande kommt die Entäußerung durch die Zurückziehung (retractio) oder die Ruhe (quiescere) des Logos in Beziehung auf die Actualität in und mit der Menſchheit (κένωσις τῆς χρήσεως), alſo dadurch, daß der Logos die Actualität, welche er nach ſeinem Weſen für ſich ſtets hat und übt, der Erlöſung wegen nicht ſofort auch der Menſchheit mittheilt, ſondern ſie für ſich allein übt, während er die Menſchheit auf ſo lange ſich rein nach dem Geſetz ihres Weſens entwickeln und bethätigen läßt, obwohl ſie in den Beſitz der göttlichen Prädicate (actu primo) durch den Act der unio geſetzt war, auch dann und wann ſchon auf Erden der Logos durch ſie hindurch wirkte (actu secundo) und ihr ſeine actuale Majeſtät in einzelnen Strahlen mittheilte. Hiemit war nun freilich an Stelle der doppelten gleichzeitigen Menſchheit ein anderer Dualismus getreten, nemlich der zwiſchen dem Logos und zwiſchen der Menſchheit, deren Actualität für gewöhnlich als nur menſchlich und nicht zugleich als Actualität des Logos gedacht war; davon zu ſchweigen, daß die abſolut fertige Gottmenſchheit der ſchwäbiſchen Chriſtologie auch bei den Gieſſenern in den gewöhnlichen Verlauf des empiriſchen Lebens Jeſu wie geſpenſtiſch von Zeit zu Zeit hereingreifen und ſeinen Zuſammenhang durchlöchern ſoll nach einem dieſer Perſon ſelbſt äußeren durch ihren immanenten Lebensverlauf nicht gegebenen Geſetz.

Beſonders ſuchen ſich die Gieſſener der Allgegenwart des Leibes Chriſti zu entſchlagen. Sie beſtimmen, um das zu erreichen, die göttliche Allgegenwart überhaupt anders als gewöhnlich, nicht als nuda adessentia ad creaturas, ſondern als operatio; wo dieſe fehlt, fehlt auch die Gegenwart. Sie verbinden ſie alſo inniger mit der allmächtigen Regierung. So behaupten ſie nun, wie die Welt-Regierung doch unmöglich von Chriſti Menſchheit im Leiden und Tod könne geübt ſein, ſo komme auch die wirkliche Allgegenwart dieſer Menſchheit im Stand der Erniedrigung nicht zu; ſie gehöre ſchon in das Gebiet des Actualen oder des Gebrauches, auf den für den Stand

der Entäußerung für gewöhnlich einmal für immer verzichtet sei (κένωσις); der Besitz, der Christo durch die Unio zukomme, sei nur die Möglichkeit (δύναμις), der Creatur wann und wie er will gegenwärtig zu sein und mit dem Logos zu regieren. Aehnlich wird die δύναμις der Allmacht und Allwissenheit als Besitz der Menschheit zugestanden, der Gebrauch aber oder die Actualität (actus secundus) im Allgemeinen für die irdische Zeit geläugnet. Damit will wie für ein menschliches Werden so auch für einen Stand der Erhöhung, in welchen erst die plena usurpatio fällt und welcher sich von Menschwerdung überhaupt wie von der Erniedrigung bestimmt unterscheidet, Raum geschafft werden. Als der sich Erniedrigende wird der ganze Christus bezeichnet, als das Erniedrigte die Menschheit, die Menschwerdung aber ist weder mit der Erhöhung, noch mit der Erniedrigung der Menschheit identisch, sondern sie ist das durch beide hindurchgehende oder das grundlegende Factum, welches in seinen Umkreis den Unterschied beider Stände aufnimmt. Das Wesen der incarnatio, die unverrücklich durch beide Stände hindurchgeht, besteht nur in der illocalen innigsten persönlichen Gegenwart (praesentia intima, indistantia) des Logos bei der Menschheit, keineswegs aber gehört dazu auch die praesentia extima bei allen Creaturen, die der mit ihr geeinte Logos allgegenwärtig regiert. Raum und Zeit können diese innigste Einheit nicht auflösen. Denn wenn gleich der Logos nicht blos in dieser Menschheit ist, sondern bei allen Creaturen gegenwärtig bleibt, so hat er doch, wo er ist, nach seinem einfachen illocalen Wesen die Menschheit gegenwärtig *für sich*, wenn *sie* auch nicht gegenwärtig bei den Creaturen ist, und damit ist die unzertrennliche Einheit der Person auch ohne die wirkliche Allgegenwart der Menschheit vollkommen sicher gestellt. Diese Einheit bleibt also auch während der Logos ohne Vermittelung der Menschheit im Stande der Entäußerung allein die Welt regiert. Das Wesen der unio besteht rein in dem Verhältniß zwischen dem Logos und der Menschheit, nicht im Verhältniß zur Welt [18]). Wenn auch die Gießener den Satz: λόγος

[18]) Daraus folgt nun aber eigentlich, daß auch im Stand der Er-

non extra carnem, wie den ſelbſtverſtändlichen: caro non extra λόγον, annehmen, ſo verſtehen ſie doch den erſteren nur ſo, wie auch Nicolai und Andere, daß die perſönliche Einheit nie und nirgends aufgelöst, und daß der Logos als Perſon oder perſönlich nur in Chriſto wohne und ſonſt in keiner anderen Creatur, d. h. daß er die einzige Creatur ſei, welche die Perſon des Logos und damit die göttliche Fülle intenſiv zu ihrer eigenen habe.

Aber die Tübinger meinen, den Satz λόγος non extra carnem umfaſſender nehmen und eine Beſchränkung der Mittheilung der Actualität des Logos an die Menſchheit in Beziehung auf Allgegenwart, Allmacht, Allwiſſenheit läugnen, jenen Unterſchied aber von Beſitz und Gebrauch ausſchließen zu müſſen. Ihre Tendenz geht dahin, nur einen Unterſchied zwiſchen verborgenem und offenbarem Gebrauch als das Weſentliche des Unterſchiedes beider Stände übrig zu laſſen, die Erhöhung aber in der Hauptſache ſchon mit der Erniedrigung zu verbinden. Mit aller Energie des Gedankens wollen ſie die abſolute Idee der Gottmenſchheit feſthalten, ohne deren volle Wirklichkeit ihnen

---

höhung eine wirkliche Allgegenwart des Caro Christi nicht nothwendig anzunehmen iſt. Es genügt die Freiheit, ſein zu können, wo ſie will, ſowie der Antheil an der Weltregierung. Ja, da alles in letzter Beziehung von ſeiner libera voluntas abhängt, auch im Stande der Erhöhung, dieſe aber auch ſchon zuvor vollſtändig vorhanden geweſen ſein ſoll kraft der Unio, ſo ſinkt der Unterſchied zwiſchen beiden Ständen doch wieder zuſammen; die Perſon iſt an ihr ſelbſt fertig von Anfang an; verſchieden iſt nur ihr Thun, ihre Selbſtmanifeſtation. Die Gieſſener haben ſo wenig einen Begriff von geiſtigem Werden als z. B. die Carteſianer mit ihrer Lehre von den angebornen Ideen. Das Werden erwirbt ihnen nichts, ſondern zeigt blos was iſt. Die ignorantia, die ſie Chriſto zuſchreiben, iſt ſo zugleich Beſitz der Allwiſſenheit, wie die Endlichkeit zugleich Beſitz der allmächtigen Allgegenwart. Ja auch ſie haben eine doppelte Menſchheit Chriſti; die eine iſt wirklich werdend und wachſend, aber rein menſchlich, nicht gottmenſchlich; die andre hat den fertigen Beſitz aller göttlichen Eigenſchaften mit der libera voluntas, die ſich nie aufgibt; wenn auch mit dem Willen, Menſch zu werden, die Nothwendigkeit übernommen iſt, ſich für gewöhnlich des Gebrauchs zu entleeren.

die Menschwerdung überhaupt noch nicht da ist, und erst von diesem dogmatischen Begriff einer absoluten und in sich selbst gleichen Gottmenschheit aus treten sie an die Empirie, an die Evangelienberichte heran und suchen sich damit nach Kräften auseinander zu setzen.

Die Allgegenwart sei keineswegs schon zur Actualität zu ziehen, hinter der etwa die Möglichkeit stünde, allgegenwärtig zu sein oder nicht, je nach dem Gebrauch, den der Wille von der Potenz machte, sondern die Allgegenwart sei die Voraussetzung für alle Actualität Gottes in der Welt, ohne schon selbst zu dieser gezählt werden zu können, sie sei das ruhige, für Gott naturnothwendige Sein bei der Welt, wenn diese einmal sei (was allerdings von Gottes Willen abhänge), sie sei Folge der wesentlichen Unendlichkeit Gottes. So gewiß daher der Act der Menschwerdung das göttliche Wesen an die Menschheit mittheile, so gewiß müsse dem Fleisch Christi diese wirkliche Allgegenwart und nicht blos deren Potenz, die es nicht gebe, mitgetheilt werden. Auch ist nicht die Erhöhung oder das Sitzen zur Rechten Gottes, sondern die Aufnahme in die Person des unendlichen Logos den Tübingern der Grund der Allgegenwart des Fleisches Christi.

Die göttlichen Eigenschaften müssen sich mittheilen als die, die sie sind. Sie sind aber nie müßig, sondern nur im Actus, und es ist nicht eine bloße Möglichkeit, daß Gott die Welt, wenn er sie einmal will, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig regiert, sondern es ist eine Nothwendigkeit, die Gott mit dem Wollen der Welt gleichsam sich auferlegt, und wodurch er einmal für immer auf den Unterschied zwischen Besitz und Gebrauch dieser seiner Eigenschaften verzichtet hat [19]).

---

[19]) An diesem Punkt argumentiren also die Tübinger ganz ähnlich wie die Reformirten, welche von der Welt sagen, wenn Gott sie nach den Gesetzen ihres Begriffs einmal wollte, so konnte er sie nicht zugleich auf entgegengesetzte Weise wollen. Uebrigens ist diese Läugnung des Unterschieds zwischen Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften wesentlich physisch, unethisch. Sofern sie sie aber durch die Contingenz der Welt ermäßigten, deren Sein vom

Vornehmlich aber behaupten die Tübinger, daß die Gieſſener Chriſtologie die Einheit der Perſon zertrenne, theils indem ſie ein Sein des Logos bei allen Creaturen lehre, während die Menſchheit nur an einem Orte ſein ſoll, theils indem ſie den Welt regierenden Logos und den Menſchen, der mit ihm geeint ſein und doch nicht mit regieren ſoll, aus einander reiße. Die Menſchheit wirke ſo den Gieſſenern nach ihrem Geſetz actuell ohne den Logos, wiſſe und wirke nichts Göttliches außer ausnahmsweiſe, ſondern nur Menſchliches, und umgekehrt: Der Logos wirke nur als Gott, ohne daß die Menſchheit concurrire. Das löſe die Einheit der Perſon auf nach dem Satz divisis operationibus ipsa quoque dividitur persona; das führe zum Neſtorianismus [20]) und Calvinismus.

Man muß es den Tübingern zugeben, daß ſie ſtrenge ein einheitliches gottmenſchliches Sein verzeichnen, und dabei durch nichts Aeußeres, ſondern nur durch die Idee der Gottmenſchheit ſelbſt ſich leiten laſſen wollen. Sie haben auch eine viel intenſivere Vorſtellung von der Einheit der gottmenſchlichen Perſon, wenn ſie ihnen auch zu ſehr mit abſoluter Sichſelbſtgleichheit zuſammenfällt im Himmel und auf Erden, was ihnen aus dem gemeinſam anerkannten Grundſatz zu folgen ſcheint: die Menſchwerdung habe keine Grade, ſondern könne nur ſein oder nicht ſein, — als ob nicht das Seyende werden könnte. Sie heben ferner mit Recht die Inconſequenz hervor, daß nach den Gieſſenern Chriſtus zuweilen von dem Beſitz der Allmacht u. ſ. w. auch Gebrauch gemacht habe. Gehen dieſe Ausnahmen, fragen ſie, mit der Erniedrigung wohl zuſammen, warum ſollte der ſtete Gebrauch ihr widerſprechen? Es werde vielmehr nur auf die richtige Formirung des Begriffs der Entäußerung ſowie der Erhöhung ankommen, eine ſolche nemlich, wornach beide zuſammen gehören und ſimultan zuſammen beſtehen. Das ſei auch

---

Willen Gottes abhängt, ſo müſſen ſie, nur um einen Schritt weiter zurück, doch den Gieſſenern den Unterſchied zwiſchen Beſitz und Gebrauch für Gottes Weſen zugeben.

[20]) Der Vorwurf hat ſein Wahres, weil die actuelle Menſchheit in ihrem Werden nicht als gottmenſchliche bei den Gieſſenern erſcheint.

vom religiösen Interesse gefordert. Das hohepriesterliche Amt habe seine Kraft eben darin, daß der leidende zugleich der wirkliche König sei. Die Erhöhung der menschlichen Natur zur Rechten Gottes schon durch die Menschwerdung und ihre Einsetzung in die actuale göttliche Majestät bestehe nun mit der Entäußerung dann wohl zusammen, wenn diese die Verhüllung (κρύψις) dieses Gebrauches sei. Und auch für eine Succession zwischen Erniedrigung und Erhöhung bleibe so noch eine Stelle in dem Unterschiede zwischen dem der Welt des Glaubens entsprechenden noch nicht offenbaren, und zwischen dem der Welt des Schauens entsprechenden unverhüllten Gebrauch der göttlichen Majestät.

Die eigene Christologie der Tübinger, ähnlich wie Brentz, geht davon aus, daß die unio hypostatica in nichts Anderem bestehe, als in der Vereinigung der zwei Naturen zur Konstituirung der Person des Gottmenschen, so daß, wenn irgendwie diese Vereinigung fehle, auch die Gottmenschheit selbst fehlen würde. Während die vorreformatorische Christologie die Menschwerdung als Aufnahme der menschlichen Natur von der Person des Logos oder in sie auffaßte, wobei dann die Naturen außer einander stehen bleiben konnten, aber durch den Ichpunkt als einen gemeinsamen dritten Ort zusammengehalten, so hatte dagegen die luth. Christologie, wie früher gezeigt, ihren Ausgangspunkt von den Naturen genommen; ihre Vereinigung und gegenseitige Mittheilung war ihr das Wesentliche im Begriff der Menschwerdung. Resultat der unio und communicatio der Naturen war ihr die gottmenschliche Person, diese neue persönliche Lebenseinheit. Aus der bloßen Aufnahme der menschlichen Natur in die Hypostase des Logos — wobei die göttliche Seite nothwendig im einseitigen Uebergewicht stehen bleibt — ward jetzt in schärferem Ausdruck: Mittheilung wie der Naturen und Eigenschaften an einander, so auch der Hypostase des Logos an das Fleisch. Wenn nun aber die Menschwerdung selbst und die allgemein damit identisch gesetzte unio hypostatica durch jene Vereinigung und Mittheilung der Naturen erst zu Stande kömmt, so mußte auch ferner gesagt werden, daß die Menschwerdung noch nicht geschehen sei, wenn nicht eine wirkliche, in ihrer Art vollständige Lebens-

einheit gesetzt sei, wenn vielmehr die Naturen, sei es an ihnen selbst oder ihren Eigenschaften oder Thätigkeiten, noch aus einander stehen [21]). Daraus aber meinen die Tübinger folgern zu müssen, da ihnen die Unveränderlichkeit, Allgegenwart und ewige Weltregierung des Logos ebenso unerschütterlich fest steht, als der rechtgläubigen Kirche aller Jahrhunderte: Die Menschheit müsse eben durch den Akt der Menschwerdung wie in den Vollbesitz so auch in den Gebrauch der göttlichen Prärogative eingerückt sein, und da die Unio, deren Wesen dieses fordre, unauflöslich sei, so müsse auch seit der Menschwerdung, also schon in Mutterleibe, wie am Kreuze Christus auch nach seiner Menschheit allgegenwärtig und allwissend die Welt regiert haben. Nur so werde Luthers Satz bewahrt: divina natura non extra carnem, nur so werde die Trennung der Menschheit vom Logos vermieden, die sofort einträte, wenn irgendwo der Logos wäre, wo die Menschheit nicht ist, oder wenn er irgend etwas seit der Menschwerdung thäte, was nicht zugleich auch die Menschheit thut. Hienach mußte sich ihnen auch der Vortrag der Lehre von der Comm. idd. formell und materiell anders gestalten. Wenn die chemnitzische Lehrform unterschieden hatte: 1. die Mittheilung der Naturen an die Person; 2. die Mittheilung der Naturen an einander, wobei aber die Mittheilung an die göttliche Natur gewöhnlich ausfiel; 3. die Mittheilung der Person an die Naturen, indem die Eine Person den Impuls zum Handeln gibt, das beide Naturen, jede nach ihrer Art, aber gemeinsam vollbringen: so konnte das erste genus, welches Prädikate einer jeden Natur der ganzen Person, nemlich eben nach jeder Natur zueignete, einem Lehrtypus nur fremd sein, der die Person vielmehr erst als Resultat der Einigung der Naturen, nicht aber als dritten gemein-

[21]) Wie das Letztere bei den Gieffenern statt fand, die ein Werden in Christo nur um den Preis fanden, daß sie die Menschheit als werdende auch nicht als gottmenschlich, sondern in dieser Beziehung als reinmenschlich ansahen, also mit den Tübingern darin wesentlich Eins sind, kein gottmenschliches Werden zu kennen, sondern nur theils ein ewig vollendetes gottmenschliches Sein, theils daneben ein rein menschliches Werden zu haben.

samen Ort ansah. Daher mußte die Christologie, welche die Menschwerdung und den Gottmenschen selbst erst als Resultat der Communicatio naturarum et idd. betrachtet, diesem genus, das die Person schon voraussetzt, eine spätere Stelle geben, die genera der Comm. idd. und naturarum aber so ordnen, daß die gottmenschliche persönliche Einheit daraus resultirte. Demnach setzen die Tübinger (wozu schon Hafenreffer den Uebergang bildet, s. o. S. 787) als erstes genus die Theilnahme der göttlichen Natur an der menschlichen, die Aneignung derselben mit all ihren Schwächen, Mängeln, Leiden (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις); tadeln, daß man gewöhnlich nur von einer Mittheilung an die menschliche Natur rede und stellen die meist nach Luther vergessene Mittheilung an die göttliche Natur als erstes genus auf. Der Aneignung des Menschlichen durch das Göttliche schließt sich zweitens die Aneignung des Göttlichen durch das Menschliche vermöge der Selbstmittheilung des Logos an. Diese ist, wie bei Brentz, von Anfang an so vollständig, daß die Himmelfahrt nichts Wesentliches hinzuthut. Die Hyperypsosis der menschlichen Natur ist durch die Unio schon vollbracht. Aus den beiden ersten folgt als drittes genus die Gemeinsamkeit der Thätigkeiten der nun gewonnenen gottmenschlichen Person, die eine absolute ist, so daß nach ihrer Weise die Menschheit bei allem, was der Logos thut, mitwirkt. Jetzt erst erhält ihnen (als viertes genus) die Mittheilung der Naturen an die Person, das sonst erste genus, ihre Stelle, zugleich mit einem realeren Sinne, als sonst. Denn während noch Chemnitz dieses genus (sowie das genus apotelesm.) als von den Reformirten wie von den Lutheranern anerkannt behandelt, die Differenz nur im genus majestaticum gefunden hatte, so soll nun dieses genus nicht mehr bedeuten, daß der Einen Person real die beiden Naturen mit ihren Prädikaten zukommen, und von der Einheit der Person beiderlei Aussage möglich und richtig sei: sondern da den Tübingern die Person nichts als zugleich die Einheit der Naturen selbst ist, so geben sie ihrem vierten genus die Bedeutung, daß die Aussagen von der einen Natur der Person nicht anders als so zu-

kommen, daß sie auch Aussagen sind, die der andern Natur gelten [22]).

So steht ein doppelter Typus der Idiomenlehre vor uns, entsprechend dem Unterschied zwischen Chemnitz und den Schwaben.

Wenn nun aber die Gottmenschheit darin bestehen soll, daß vom ersten Moment an nicht blos alles Menschliche dem Logos zugeeignet, sondern auch die Menschheit allgegenwärtig, allwissend, allmächtig ist und mit ihm die Welt selbst am Kreuze regiert: wie stimmt damit die Wirklichkeit der menschlichen Natur, ohne welche doch alles Große, was von der Incarnation gesagt wird, seine Basis verlöre?

Was erstens die Allgegenwart anlangt, so reichte die Berufung auf das illocale Sein der Menschheit im Logos nicht aus, auch nicht die illocale Gegenwart des Logos bei den Creaturen. Denn die Raumfreiheit des Logos ist zugleich Macht über den Raum, übergreifend über seine Schranken. Diese müßte auch die Menschheit haben. Die wirkliche Menschheit ist aber räumlich umschrieben, wie auch die Tübinger nicht läugnen; an sie, diese umschriebene, mußte nach den Tübinger Prämissen die Mittheilung der Allgegenwart erfolgen, oder die Menschwerdung war nicht geschehen, sondern ließ gerade die wirkliche Menschheit ausserhalb der Unio. Mithin ergäbe sich für die Tübinger nichts anderes als die Forderung, daß dasselbe, was umschrieben, räumlich an Einem Orte ist, zugleich allgegenwärtig sei. Den Weg Luthers, der durch Zuziehung der Allmacht helfen will, welche das All für Gott zu einem Sandkorn mache, das also auch von seiner Menschheit umspannt werden könne, hatten sich die Tübinger eigentlich dadurch verlegt, daß sie den Giessenern wehrten, die Allgegenwart auf die Allmacht statt auf das nothwendige Sein Gottes zu gründen. Sie nähern sich aber dem Wege des Ph. Nicolai, der diese Allgegenwart auf die Seele bezog, indem sie sagen: actu naturae (humanae) zwar sei Christus nicht allgegenwärtig gewesen, aber actu personae. Allein es ist offenbar,

---

[22]) Vgl. z. B. Thumm. Majestas J. Chr. 1621. S. 89. Das vierte genus setzt er als erstes. S. 93.

daß sie damit willkürlich von den nothwendigen Consequenzen ihrer Vordersätze abbrechen, nach welchen die Menschheit gar nicht gottmenschlich wäre, die nicht auch actu naturae durch das ihr Mitgetheilte Allgegenwart hätte.

Die Allwissenheit der Menschheit von Anfang an stieß hart zusammen mit dem schriftmäßigen Wachsen Christi an Erkenntniß. Da sie mit Recht die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch der Allwissenheit verwarfen, so blieb ihnen nichts übrig, als die Menschheit Christi einerseits wachsend und lernend, andrerseits von Anfang an allwissend zu setzen: eine Ansicht, die sie sich sogar aus Luc. 1, 52 zu begründen getrauten [23]), wogegen das Nichtwissen Christi Marc. 13, 33 ihnen den Verdacht der Interpolation erweckte. Die Gießener unterließen nicht, ihnen den Widerspruch zu zeigen, der in einem Lernen dessen ligt, der andrerseits actuell allwissend sei; sie machten darauf aufmerksam, wie Christi menschliches Werden, wenn hinter ihm eine fertige Actualität der Menschheit als gottmenschlicher stehe, zum Schein werde. Aber logisch ebenso wichtig, obwohl mehr übersehen ist das Umgekehrte, daß auch hier dasselbe gilt, was von der räumlich begrenzten Person Christi. Nemlich nach den Tübinger Prämissen ist die lernende, wachsende Person Christi (ganz ähnlich wie bei den Gießenern) gar nicht wirklich gottmenschlich, sondern steht als solche außerhalb des Logos und der Unio, die in Communic. naturae et idd. div. besteht.

Die Uebung der Allmacht brachte die Schwierigkeit, wie damit die Wahrheit der Schwäche der menschlichen Natur bestehe. Wenn Christus auch in seinem Leiden in Gethsemane und am Kreuz selig die Welt regiert hat, wo bleibt dann die Wahrheit seines hoheprieſterlichen Leidens? Die Tübinger konnten sich nicht verbergen, daß hier ihre Theorie direct mit dem religiösen Interesse feindlich zusammenstieß, das für die ganze Bewegung des christol. Dogma das impulsgebende war und bleiben muß. Daher gaben sie im Laufe der Verhandlungen den Gießenern hier etwas nach, was aber entweder nur scheinbar war und

---

[23]) Thumm. Maj. J. Chr. S. 157: das πληρόμενον beweise das.

nichts besserte, oder ihre ganze Theorie durchbrach und erschütterte. Sie sagten nemlich, für das hohepriesterliche Amt habe eine Retractio der divina majestas d. h. ihres Gebrauches Statt gefunden, damit Christus leiden könnte. Als Hoherpriester also sei er nur im Besitz aber nicht im Gebrauch dieser Prärogative gewesen: nur daß diese Retractio (wie nachher die Wiederaufnahme der usurpatio) nicht blos Werk des Logos sei, wohin die Giessener Theorie zielte, sondern auch der Menschheit: also ein gemeinsamer Akt beider Naturen zur Selbstbeschränkung der Menschheit in der göttlichen Majestas, keineswegs des Logos. Ja sie zeigten sich einerseits erbötig, diese Selbstbeschränkung der Menschheit in Beziehung auf die usurpatio dem Erlösungswerke zu lieb auch weiter auf all die Momente der Niedrigkeit bis zurück zur Empfängniß auszudehnen, denen nach der evang. Geschichte sich Christus unterwarf, Armuth, Schwäche, Knechtsgestalt, zeitliche wie räumliche Beschränkung im Werden, Schmerz, Leistung des thuenden und leidenden Gehorsams bis zum Tode. Und diß hätte zur harmonischen Durchführung ihres Standpunktes wesentlich beitragen können. Denn während wir so eben bei ihnen Christi räumlich beschränkte und lernende, überhaupt werdende Menschheit als noch außerhalb der unio stehend bezeichnen mußten, so gewann die Tübinger Theorie, wenn sie wollte, an dem eine Entäußerung fordernden hohepriesterlichen Amte eine Brücke von der innerlich absolut vollendeten und mit dem Logos durch vollständige Communicatio geeinigten, zu der äußerlich begrenzten, werdenden, ja leidenden Menschheit. Die letztere erschiene so als That der ersteren für den Zweck der Erlösung. Allein das wird nicht folgerichtig durchgeführt. Denn einmal sagen die Tübinger: diese Entäußerung finde nur statt für Christus qua sacerdos, aber nicht für ihn als König; vielmehr gehe der Gebrauch seiner königlichen Macht auch im Leiden, ja auch, da sein Leib im Grabe lag, fort, weil sonst die Unio aufgelöst wäre. Sodann beschränken sie ausdrücklich wieder die hohepriesterliche Selbstentäußerung auf den Gebrauch der Macht, meinen aber, ein Verzicht auf die Allgegenwart und Allwissenheit sei vom hohepriesterlichen Amte nicht gefordert gewesen, behaupten also doch, daß Christus am

Kreuz zugleich allgegenwärtig gewesen sei und allwissend als Hoherpriester, aber auch zugleich allmächtig als König regiert habe, eine Unterscheidung über deren Unhaltbarkeit nichts weiter zu sagen ist. Solche Lehre von der Entäußerung läßt auch neben der vollendeten Gottmenschheit die werdende Menschheit als eine eben deßhalb, weil sie werdend ist, nicht gottmenschliche, sondern blos menschliche stehen und thut so nichts zur Ueberwindung des alten schwäbischen Dualismus einer doppelten Menschheit [24]). Eine andere Inconcinnität ligt darin, daß sie einerseits in ihrer Lehre von den 4 genera das Erste die Annahme der niedrigen armen menschlichen Natur sein lassen, mithin ihre Niedrigkeit als ihren primitiven Stand fassen [25]), andrerseits aber Neigung zeigen, die Niedrigkeit erst aus freiwilliger Selbstentäußerung auch der Menschheit abzuleiten.

Das Letztere war von ihrem Standpunkte aus, der einen absolut vollendeten Gottmenschen schon für die That der Incarnation selbst fordert, weil nur in einem solchen die Unio wirklich sei, das allein Folgerechte. Wirklich haben sie auch die Conceptio von der Menschwerdung so unterschieden, daß sie letztere dem Begriff nach jener vorangehen lassen. Sie wollen die Conceptio, die als Anfang der Entäußerung angesehen zu werden pflegte, als freiwillige gottmenschliche That, wie alle Selbstentäußerung auffassen. Aber hier ist zugleich der Punkt, wo gerade die folgerichtige Ausführung ihres Grundgedankens die ganze Theorie zum Scheitern bringt. Denn sollte die Conceptio, durch welche die Menschheit selbst erst zu sein beginnt, doch Mitthat

---

[24]) Die Tübinger Theorie setzt in der Unio personalis eine natürliche Unmöglichkeit, zu leiden und zu sterben, weil einen nothwendigen Antheil der Menschheit an der göttlichen Lebenskraft; neben diesem Wunder aber für das Leiden einen dieses Wunder momentan und theilweise aufhebenden Willensact, um doch leidentlich zu sein; was lebhaft an jene monophysitischen Theorieen erinnert, die zuerst ein wunderbares Gerüste von absolut fertiger Gottmenschheit aufbauen, um es dann durch ein negatives Wunder der Wahrheit des Leidens zu lieb wieder aufzuheben.

[25]) Was Schneckenburger übersieht.

der Menschheit sein, so müßte offenbar wie Schneckenburger richtig gesehen hat, eine Gottmenschheit, und zwar eine nicht blos ideale, sondern absolut vollkommen reale, der irdischen Gottmenschheit vorangehn und Ursache der letztern sein, und diese nähme von der schon vorhandenen vollkommenen Realität der Gottmenschheit zu Gunsten der Knechtsgestalt wieder Manches zurück.

Zu dieser Consequenz würde die Tübinger Christologie von dem gottmenschlichen Act der Selbstentäußerung unausweichlich getrieben, an ihr aber müßte sie auch scheitern, weil sie mit der Lehre von einer realen himmlischen Menschheit offen in das Gebiet der Heterodoxie übergienge.

Aber auch hier geht sie nicht consequent bis zum Ende fort. Sie macht weder wirklich Ernst mit der vor der irdischen Incarnation absolut realen und die Form dieser causirenden Gottmenschheit; denn sie läßt die Incarnation, trotz ihrer Unterscheidung von der Conceptio, doch wieder erst mit dieser anheben; noch andrerseits mit der Selbstentäußerung, denn hinter dem werdenden, leidenden Menschen in Knechtsgestalt hat sie verborgen einen von Anfang an absolut vollendeten König, wodurch das ganze irdische Leben und Kämpfen Christi zu einer bloßen dramatischen Rolle wird [26]): ein Dualismus, der die Einheit der

---

[26]) Naiv spricht diß schon Hafenreffer Loci Theol. S. 400 aus: Die Exinanitio sei die Forma servi. Id quod interdum principes etiam in peregrinationibus facere solent: qui dum ministris suis famulitia praestant, nihilominus tamen Domini sunt et manent. Wenn die Tübinger sogar für die Menschheit der Majestas Christi so zueilen, daß sie in der Entäußerung nur einen geheimen Gebrauch der Majestät der Menschheit ähnlich wie Brentz u. s. w. sehen, wie unendlich weit sind sie davon entfernt, was ihnen Thomasius a. a. O. S. 444 als ihre Tendenz anfinnen möchte, den Logos selbst sich erniedrigen oder zur bloßen Potenz werden zu lassen! Ihr Absehen geht nicht, wie Thomasius es darstellt, nur auf die absolute Einheit oder Sichselbstgleichheit der Person; sondern ebensosehr auf die Einsetzung der Menschheit Christi in die göttliche Majestät, wie z. B. schon die Titel von Thumm's Schriften beweisen. Das zweite Genus Comm. idd. (bei Thumm Maj. J. Chr. S. 149 das dritte), die

Person mehr selbst als Nestorius bedroht und die Menschwerdung selbst zum Scheine macht.

Ueberhaupt aber hätte einmal die Menschheit ihre Vollkommenheit schon gehabt, so könnte sie wenigstens die geistige Seite derselben auch nicht durch einen ethischen Akt wieder aufgeben, sondern behielte diese Vollkommenheit innerlich oder latent fort und fort, wodurch das Erwerben zum bloßen Schein, zum Zeigen des innerlich stets schon Vorhandenen würde. Absolute Vollkommenheit der Menschheit aber ohne ethisches Werden ist magisch, ethischer Doketismus. Uebrigens würde sich damit die Tübinger Ansicht der Giessener Lehre vom Besitz zubilden, mit der sie ohnehin an dem Punkte der hoheprieſterlichen Retractio principielle Gleichheit annimmt.

Kein Wunder, daß die sächsische Decisio 1624 sich in der Hauptsache gegen den Tübinger Doketismus auf Seiten der Giessener schlug, freilich ohne etwas zu fördern, ja fast ohne Gefühl der Schwierigkeiten auch der Giessener Theorie.

Denn ebenso ist auch umgekehrt zu sagen: Die Giessener Theorie geht folgerecht in die Tübinger über. Jene theilweise vollkommene Usurpatio der Majestas Seitens der Menschheit setzt doch als Subjekt, das stets, wenn es will, diese Majestas bethätigen kann, einen absolut vollendeten Gottmenschen hinter dem werdenden voraus, hat also neben einem Logos, der zeitweilig für sich ohne Menschheit allgegenwärtig regiert, doch auch noch eine doppelte Menschheit, die dadurch sich nicht vor der Tübingen'schen empfiehlt, daß sie nur zeitweise actuell auftritt, um für gewöhnlich latent zu bleiben, oder daß nur vereinzelte gottmenschliche Operationen wie Fragmente eines vollkommenen gottmensch-

---

μετάδοσις, nicht die οἰκείωσις enthält ihnen die Hauptsache und das Neue in der luth. Christologie. Für die οἰκ. die sie freilich streng festhalten, bleiben sie nur bei dem alten Satz: divinitas impassibiliter passa in carne realiter appropriatâ l. c. S. 125 ff., wobei stets wiederholt wird, daß sie nicht in sese passionem sensit, daß sie simplex, immutabilis geblieben sei, e majestate sua non praecipitata. Vgl. S. 81. 160.

lichen Subjekts ſich da und dort zeigen. Auch was ſo eben von ethiſchem Doketismus geſagt iſt, gilt nicht minder der Theorie eines von Anfang an fertigen Beſitzes als des Gebrauches. Damit vereinigen die Gieſſener den ſchweren Fehler, mit der die göttliche Fülle beſitzenden Menſchheit die werdende nicht in innern Zuſammenhang zu bringen. Die letztere ſoll ſich rein menſchlich bewegen und geberden — als wäre ſie nicht angenommen vom Logos: ſie, in welcher es gerade auf den Durchdringungsproceß des Menſchlichen und Göttlichen ankäme, ſoll ein blos menſchliches Werden haben, während nach andrer Seite die Menſchheit dem Beſitze nach ſchon vom erſten Moment an ſo vollkommen ausgeſtattet ſein ſoll wie am Ende. Als ob was noch gar nicht ſich hervorgebildet hat an der Menſchheit, ſchon könnte vollkommen den göttlichen Beſitz haben: als ob ferner Allwiſſenheit als Beſitz ohne actuelles Wiſſen denkbar wäre und nicht vielmehr die Wahrheit des Lernens durch den vollkommenen Beſitz alles Wiſſens Seitens der Menſchheit ebenſogut als bei der Tübinger Theorie ausgeſchloſſen wäre.

Die meiſten Theologen ſchlugen ſich in der Hauptſache auf die Seite der Gieſſener und Sachſen, deren Anſicht ſich durch ihren eklektiſchen Charakter der Menge empfahl. So gieng es mit der Rolle der Führerſchaft in der chriſtol. Orthodoxie, welche die Schwaben ſeit Brentz behauptet hatten, für das 17te Jahrhundert zu Ende, und ihr Lehrtypus, den ſie in der F. C. glaubten zur Herrſchaft gebracht zu haben, wurde nun ebenſo iſolirt, wie ein Menſchenalter zuvor der Helmſtädtiſche geweſen war, der inzwiſchen, nur in weit größerem Umfang, ſich zum herrſchenden gemacht hatte. Die Tübinger bewahrten zwar noch bis gegen Ende des Jahrhunderts ihren Lehrtypus, als den allein orthodoxen, mit wenigen Ausnahmen [27]), ſo namentlich Joh. Adam Oſiander [28]), aber ſie konnten nun ſich ſelbſt gegenüber von der jetzt

[27]) Joh. Val. Andreä, Enkel des Jac. A., iſt ſchon ein Vorbote des neueren ſchwäbiſchen Typus, eines J. A. Bengel u. A.

[28]) Vgl. darüber Pfaff d. ä. Diss. de naturae Chr. hum. praesentia in St. exin. 1709. Sie rechneten zu ſich die beiden Meisner, Calov, Scherzer; nur ſehr theilweiſe mit Grund.

herrschenden Lehre des Vorwurfs der Heterodoxie nur dadurch erwehren, daß sie dem Gegner das Recht absprachen, über ihre Orthodoxie zu richten, und keiner Entscheidung eines angemaßten Tribunals sich fügen vielmehr des Rechtes auf freie Bewegung nach ihrer Lehre auch ferner sich bedienen zu wollen erklärten. So war hier also nach den Helmstädter Bewegungen der zweite Fall, wo trotz aller Anstrengungen, eine völlige Lehreinheit zu erkünsteln, in der lutherischen Kirche kirchengesetzlich unentschieden gelassen bleiben mußte, was die reine Lehre sei. Der dritte und letzte, durch sein Verunglücken entscheidende Versuch dieser Art ist der anticalixtinische Consensus repetitus.

Diese beiden letzten namhaften Theorien auf dem altkirchlichen Boden vertreten allerdings jede von beiden ein unerläßliches berechtigtes Interesse. Die Giessener suchen ein wahres Werden in Christi Menschheit (freilich ohne zu wissen, was dazu gehört) und betonen besonders den wahren Unterschied der zwei Stände, die Tübinger aber die Identität der Person trotz der Niedrigkeit und der Hoheit in Christus, die sie als simultane und actuelle Doppelheit fassen [29]).

Ihr Fehler aber ist nicht vornemlich die gegenseitige Ausschließung; denn Identität und Werden der Person des Gottmenschen wollen beide doch auch wieder vereinigen, und ihr Unterschied gestaltet sich mehr zu einem quantitativen Uebergewicht des einen oder andern; vielmehr stehen sich beide auch wieder so nahe, daß sie immer wieder in einander übergehen müssen. Ihre Verflechtung mit einander läßt ihre Differenz nicht aus-

[29]) Sie werfen den Giessenern vor, daß sie zu einem Deus potentialis kommen, welcher ein ganz anderer sei als der wahrhaftige Gott; überhaupt daß ihnen in dem Gegensatz der zwei Stände die Identität der Person verloren gehe. — Nicht „die Einheit der Person" ist das die Tübinger Theorie genau Characterisirende: denn sonst hätten sie der doppelten Menschheit, wovon die eine fast ganz zusammenhangslos mit der andern dasteht, ganz anders steuern müssen. Sondern die Identität des Gottmenschen mit sich in Entäußerung und Hoheit wollen sie auch mit ihrer Auffassung des Logos non extra carnem durchführen: daher wollen sie auch keinen Unterschied zwischen κτῆσις und χρῆσις.

wachſen, aber auch die Momente der Wahrheit, die beide vertreten, nicht zu der wahren Geſtalt kommen, in der ſie ſich zu vereinigen vermögen. Eine Zuſammenſetzung ihrer Sätze könnte daher nichts fördern. Ihre gemeinſame Prämiſſe iſt die Vorausſetzung, daß die ganze Fülle der göttlichen Majeſtät ſich ſchon im erſten Momente des Lebens Jeſu an ſeine Menſchheit mitgetheilt habe. Nur darüber, was zu dieſer Fülle, wodurch die Gottmenſchheit konſtituirt wird, gehöre, ſind ſie uneins. Jene ererbte Prämiſſe ſtammt urſprünglich daher, daß man von dem Bild des fertigen und vollendeten Chriſtus (im Zuſammenhang mit der Abendmahlslehre) ausgegangen war und dieſes auch in die irdiſche Lebenszeit unwillkürlich zurücktrug. Unterſcheiden wir zwiſchen Perſon an ſich und zwiſchen ihrer Bethätigung, ſo iſt zu ſagen, daß bei den Gieſſenern ganz derſelbe Begriff von der Perſon des Gottmenſchen im Beginne der Incarnation herrſcht, wie bei den Tübingern. War dieſer Begriff nicht der richtige, ſo konnte es nichts helfen, nachträglich in der Welt der Bethätigung die Remedur anzubringen und da erſt der Erniedrigung, der Wahrheit der Menſchheit und ihres Werdens Rechnung zu tragen. Es konnte damit nur eine Abſchwächung mißlicher Folgerungen aus falſchen Prämiſſen ſich ergeben, ein disharmoniſches, unſtetes Bild von der Perſon, dem die Identität mit ſich ſelbſt abgieng. Es wird den Tübingern alſo darin Recht zu geben ſein, daß die Beſchaffenheit der Perſon und ihre Bethätigung ſich entſprechen müſſen. Aber daraus folgt denn auch gegen die Tübinger: wenn die gottmenſchliche Bethätigung, die ſich mit Nothwendigkeit aus ihrem Begriff von der Perſon in der unio hypostatica ergibt, nicht durchführbar iſt, ohne die Wahrheit der Menſchheit, alſo der Menſchwerdung aufzulöſen, ſo iſt ihr Begriff von der Conſtituirung dieſer Perſon, ſo iſt die Prämiſſe von der abſoluten an die Menſchheit von Anfang an mitgetheilten Gottesfülle, mit der ein menſchliches Werden nicht beſtünde, nicht haltbar. Und für die Gieſſener folgt daraus, daß wenn ihr Gedanke der Beſchränkung des Gebrauches dieſer Fülle, wodurch ſie die Wahrheit des Werdens ſicherſtellen wollen, etwas

bedeuten sollte, so müßte er auch auf die Person des Gottmenschen selbst, auf den anfänglichen Besitz der Gottesfülle ausgedehnt werden, was freilich Niemand thun zu dürfen glaubte.

Die Tübinger halten jene Prämisse energischer als die Tübinger fest, zeigen aber auch um so klarer, in welche inextrikable Schwierigkeiten oder, mit den Giessenern zu reden, in welches „Meer von Absurditäten“ sie führt [30]). Kein Wunder, daß sie ihren Folgerungen selbst theilweise die Spitze abgebrochen haben, um nicht alles Werden, alle Schwachheit oder Beschränktheit Jesu entweder für bloßen Schein zu erklären, oder sie als That einer absolut vollkommenen, sich selbst entäußernden, der Conceptio vorangehenden, also himmlischen Gottmenschheit zu bezeichnen.

So stehen also die Tübinger als Beweis dafür da, wohin unausweichlich ihre von den Schwaben sec. 16, wie von dem späteren Luther eine Zeit lang adoptirte Prämisse führt. Sie, die Consequenteren, können nicht zurück, so lange dte festgehaltene Prämisse sie unaufhaltsam weiter treibt, sie können aber auch nicht vorwärts, noch die nothwendig sich ergebenden Consequenzen ziehen, weil da nur häretische Ausweichungen übrig blieben, die das christliche Bewußtsein wie den gesunden Menschenverstand gleich tief verletzen.

Die Giessener maskiren diese Consequenzen im Interesse für

---

[30]) Zum Obigen möge noch hinzugefügt werden, daß nach den Tübingern, weil die unio des Logos mit dem Leibe Jesu nie aufgelöst wurde, diese Unio aber in der Mittheilung der göttlichen Majestät und Lebensfülle besteht, der Leib Christi, auch da er todt im Grabe war, voll Lebens und voll Kraft zum Antheil an der Weltregierung war. — Da ihnen nun auch feststand, daß der Logos dem Menschen Jesu viel inniger und mittheilsamer nahe sei und bleibe als irgend einer andern Creatur, so folgte um so mehr, daß Christi Leib auch im Tode voll Lebens, also sein Tod Scheintod war. — Uebrigens zeigt die Realität des Todes Jesu, daß eine Vorstellung von der Sichselbstgleichheit seiner Person schon auf Erden falsch ist, welche nicht noch einen Raum läßt zwischen der Idee der vollkommenen Gottmenschheit und ihrer Verwirklichung, ja anfänglich ein noch theilweises Aussereinander des Logos und der Menschheit anerkennt. Denn das absolute Ineinander des Logos und der Menschheit auf jedem Schritt, auch nach der Seite des Leibes raubte diesem die Möglichkeit des wirklichen Todes.

die Wahrheit des Standes der Erniedrigung, aber können ſie nicht ändern. Auch ſie bringen es zu keinem wahren Werden, es ſei denn, daß ſie auch ſchon die Mittheilung, durch welche die Incarnation conſtituirt wird, anders beſtimmen und nicht blos die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit eines wahren Werdens mit dieſem Anfang begründen.

So iſt das Dogma in eine Syrte gerathen, von wo es nicht vorwärts noch rückwärts kann, ja in einen Widerſpruch zwiſchen ſeinem Anſatz und ſeinem Reſultat, und das kommt in dieſem letzten Streite zu Tage. Der Oberflächlichkeit des Blickes entgieng dieſe Untiefe; die Maſſe der Theologen gieng in der Halbheit eines Eclecticismus unfruchtbar und ſicher fort, im Allgemeinen den Gieſſenern geneigter, weil die größere Schärfe der Tübinger das unbrauchbare Reſultat offener zeigt und die Gieſſener Modification wenigſtens den Willen hat, der evangeliſchen Geſchichte mehr Rechnung zu tragen. Nicht etwa blos der Lärm des dreißigjährigen Krieges übertäubte den Streit über κρύψις und κένωσις, ſondern dieſer verſtummte, weil man nichts Weſentliches mehr zu ſagen hatte, wenn man nichts retractirte, weil man retractiren ſollte und doch nicht wollte. Der frühere kühne Anſpruch der Schwaben, eine wohlzuſammenhängende, einheitliche, überall ſich ſelbſt gleiche Chriſtologie zu geben, und die frohe hoffnungsvolle Arbeit an dieſem Werk verwandelte ſich jetzt in eine mühſelige, ſpinöſe, ſcholaſtiſche Vertheidigung der aufgeſtellten Sätze und machte bald der Berufung auf die Unerforſchlichkeit und das Geheimniß Platz, das doch ſeine Exiſtenz nur ihren Speculationen und nicht dem ſchriftmäßigen Bilde von Chriſtus verdankte.

Die Urſache aber, warum das lutheriſche Dogma in dieſe Untiefe gerieth, lag nicht in dem lutheriſchen Grundgedanken, der Tendenz auf eine vollkommene Lebenseinheit des Logos und der Menſchheit in Jeſu, ſondern darin, daß das Neue des lutheriſchen Grundgedankens durch vorreformatoriſche Elemente wieder überwuchert und ſeine Entfaltung auch bis in das irdiſche Leben Jeſu oder in die Ständelehre hinein gelähmt wurde.

Die Vorſtellung von einer mit Einem Schlage, ſei es auch

nur dem Besitze nach fertigen Menschheit, von der Luther Anfangs, wie gezeigt, so entfernt war, auf die er aber leider im Abendmahlsstreit kam, ohne daß sie doch seinem Interesse wirklichen Halt gewährte, ist wesentlich magischen Charakters und gehört zur Anschauungsweise der vorreformatorischen Zeit. Sie trägt die Schuld an diesen Nöthen des lutherischen Dogma; sie ist ohne alle Bemäntelung einfach zurückzunehmen, damit die lutherische Christologie sich durchführe, die dann auch für Versöhnungslehre, Abendmahl, Kirche ihre Frucht trägt.

Jene Vorstellung konnte ohne Bedenken nur festgehalten werden, so lange was zum Wesen der menschlichen Natur gehört, noch sehr unvollkommen in das Bewußtsein getreten war. Insofern war das Erwachen der Philosophie erforderlich, um das Dogma aus seiner Stockung zu erlösen und aus den unleidlichen Selbstwidersprüchen, an denen diese seine kühnste und bis jetzt ausgeführteste Form zerschellen mußte, seinen eigentlichen Kern in eine neue Construction des Dogma zu retten.

Auch darin nahm das Dogma wieder vorreformatorische Gestalt an, daß die göttliche Seite wieder in das alte Uebergewicht über die menschliche trat und die letztere doketisch verflüchtigte; sowie daß mit den tiefsten, d. h. ethischen Kategorieen des göttlichen und des menschlichen Wesens, die der Reformation das Leben gegeben hatten und durch welche sich die menschliche und die göttliche Natur am meisten in einander neigen, fast gar nicht gearbeitet wurde. In der Idiomenlehre des 17ten Jahrhunderts fallen die ethischen Eigenschaften gewöhnlich aus; man bleibt bei den Eigenschaften der Majestät, der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit stehen, als ob nicht in dem Ethischen der wahre Sitz aller Majestät läge. Auch dieses Gewichtlegen auf die ersteren zeigt den vorreformatorischen Zug. Die Tübinger haben wohl eine richtige Ahnung davon, daß Herrlichkeit und Niedrigkeit in Christus wohl zusammenbestehe, ja zusammensein müsse. Aber weil ihnen der ethische Geist der Reformation abgeht, so bleiben sie bei den nicht ethischen Bestimmungen stehen und kommen nun zu den absurden Sätzen von einer Menschheit, die zugleich physisch schwach, ja todt, und lebendig, ja allmächtig,

und allgegenwärtig gewesen sei, statt zu erkennen, daß der ethischen Hoheit und Majestät sich allerdings auch die wahre Niedrigkeit einverleibt, ja daß auch das ethische Werden zum Werthe dieser Person und ihres Werkes gehört [31]).

---

[31]) Das ausführlichere Detail des erzählten Streites der in das abstrus Scholastische verläuft, hat weiter keine dogmengeschichtliche Bedeutung mehr. Für das Nähere kann auf Thomasius Dogmatik verwiesen werden, welche ihm fast 60 Seiten widmet. II. 391—450. In der Zeichnung des Thatbestandes selbst muß ihm im Allgemeinen beigepflichtet werden. Wer sich, wie auch Thomasius thut, von der Auffassung der christologischen Bewegungen des 16. Jahrh. nach Luthers Tode leiten läßt, die in der vorigen Abtheilung gegeben ist, der hat den Schlüssel zum Verständniß dieser Streitigkeiten. Nur befriedigt Thomasius zu wenig das Bedürfniß, die Tübinger Sätze in Ein Bild zusammenzuschauen. Um dieses zu erreichen, ist mehr Gewicht darauf zu legen, daß die Tübinger die Entäußerung aus einem Akte der Majestät der Gottmenschheit, aus ihrer Macht über sich ableiten wollen, welche Majestät aber durch diesen Gebrauch nicht aufgehoben, sondern bejaht werde und fortdaure; wodurch freilich ihr Christus nur zu einem verkleideten, inkognito reisenden König wird. Damit wäre zugleich deutlich geworden, daß die Consequenz ihrer Ansicht sie allerdings zu einer irgendwie präexistenten, majestätischen, den ganzen Stand der Entäußerung (auch die Conceptio) setzenden Gottmenschheit d. h. zum offenen Doketismus getrieben hätte, und daß das Bestreben, diesem Absurdum auszuweichen, sie dann in Inconsequenzen führt. Dieses Alles kommt reiner zu Tage, wenn als Hauptgesichtspunkt der Tübinger nicht sowohl die Einheit der Person, als vielmehr die Identität oder Sichselbstgleichheit derselben auch für den Stand der Entäußerung bezeichnet wird, eine Sichselbstgleichheit, welche zum vollen Begriff der Gottmenschheit den Antheil an der ganzen Fülle der actuellen Majestät des Logos rechnet und mit dem Sein der Gottmenschheit die absolute Verwirklichung ihrer Idee gleichsetzt. — Als verdunkelnd sehe ich dagegen die Darstellung von Thomasius an, wenn er Das, was er selbst will, nemlich die Beschränkung der gottmenschlichen Fülle für den Anfang, nicht als Vorschlag zur Negation einer unrichtigen gemeinsamen Prämisse der Tübinger und Giessener will erscheinen lassen, sondern nur als consequente Weiterbildung ihrer Lehre, während er andrerseits doch selbst eine vollständige Reconstruction des Dogma für unerläßlich erklärt. (S. 445.) Wenn

Diß führt aber noch auf einen weitern Punkt, in welchem beide Parteien gleichfalls wieder dem Vorreformatorischen näher

---

er überall das Fehlerhafte, auch in der F. C., nur auf einen Mangel, ein Nochnichthaben des Vollkommenen zu reduciren sucht, so ist das nicht gründlich und gar nicht besser, als wenn ein Dogmatiker das Böse in ein bloßes Nochnichthaben des Guten verwandelt. Vielmehr aber fordert die historische Treue die Anerkennung, daß es auch an irrthümlichen Sätzen nicht fehlt, wo dann zur Remedur einfach Retractation gehört, — die intellectuelle Buße, — nicht aber das Fortschreiten auf dem bisherigen Wege; eine Ablösung von der Form des Dogma, zu welcher voreilig vorwärts gegangen war, und eine Rückkehr zu dem reineren Bildungstriebe desselben, nicht aber eine bloße Ergänzung oder nähere Bestimmung des Bisherigen. — Thomasius stellt die Sache so dar, als wäre auch den Tübingern, wie ihm selbst, bei der Zeichnung des Christusbildes auf Erden Alles eigentlich nur auf die Einheit der Person angekommen, als müßte daher eine nur diese Einheit wahrende Theorie der Beschränkung des Gottmenschen für einige Zeit (zu der die Giessener hinstreben) ganz in ihrem Sinne, ja die Ergänzung ihres Gedankens sein. Allein vielmehr beiden Theilen (wie auch der F. C.) war, wie Thomasius selbst wieder sich nicht verbergen kann (S. 374. Anmerkung), die geschehene Mittheilung der vollen göttlichen Majestät an die Menschheit von Anfang an vielmehr ein Fundamentalsatz ihrer Christologie, den dagegen Thomasius als unhaltbar fallen läßt. Nur in und mit dieser vollen Mittheilung sehen sie die Incarnation selbst als vollzogen an, keineswegs aber wären sie, wie Thomasius, mit einer gottmenschlichen Einheit der Person zufrieden gewesen, der der Inhalt der göttlichen Majestät fehlte, die gleichsam eine bloße ausgeleerte Form wäre. So wenig wollen die Tübinger die Menschheit in Christo je ohne die ganze göttliche Fülle denken, daß sie die Entäußerung wie gesagt vielmehr nur als Akt der gottmenschlichen Majestät aufzufassen wissen, die sich auch in der Erniedrigung fortsetze. Noch viel weniger wollen sie oder die Giessener gar auch dem Logos selbst eine Entleerung vom Besitz oder Gebrauch seiner Majestät zuschreiben. Vielmehr haben sie dieses als einen Mißgedanken mit der Kirche aller Zeiten verworfen. Es ist ihnen das nicht ein zu hoher Gedanke, für den sie noch nicht reif waren, sondern ein zu niedriger. Auf der Linie der Tübinger hätte, um die Einheit oder vielmehr Sichselbstgleichheit der Person des Gottmenschen zu sichern, keineswegs solche Selbstverwandlung des Lo-

und die Möglichkeit einer wahren gottmenschlichen Einheit ferner rücken. Das ist der Abfall von Luthers Sätzen (s. o. S. 532. ff. 541. f.)

---

gos in potentielle, den Anfängen der Menschheit homogene Daseinsweise gelegen — sehen sie doch mit Schrecken und Abscheu schon in der Gießener Theorie einen Deus potentialis, einen Christum alium atque alium — sondern einzig und allein die Ableitung aller Entäußerung aus einem Akte des Gottmenschen, ohne freilich — was Schneckenburger (s. u.) fälschlich meint, die oben gezeigte letzte doketische Consequenz hievon zu sehen oder gar zu wollen. Vergeblich bemüht sich daher Thomasius, *seine* Selbstverwandelung des Logos bis zur Angemessenheit mit den Anfängen eines Menschen der Einheit der Person zu lieb als das lösende Wort für jenen Streit und als die einzig mögliche Consequenz der beiderseitigen Vordersätze zu bezeichnen. Vielmehr ist die Consequenz der Gießener Lehre, wenn sie mit ihrem Werden nicht mehr Ernst machend einen fertigen Besitz Seitens der Menschheit (wie auf seine Weise noch Cartesius) annehmen, die Lehre der Tübinger; die Consequenz der Tübinger die präexistente Incarnation. Machen aber die Gießener Ernst mit dem *Werden*, so muß auch jene gemeinsame Prämisse von einem Fertigsein der Person des Gottmenschen fallen und als Irrthum anerkannt, anstatt dessen aber eine Beschränkung für den Anfang angenommen werden, die nicht eine Selbstbeschränkung der Menschheit ist, — was die Tübinger wollen und was zu bloßem Scheine führt, noch weniger eine Selbstbeschränkung des Logos in seinem eigenen Sein, eine Ausleerung seiner eigenen Majestät, das wäre gegen den uralten stets festgehaltenen kirchlichen Canon: Mansit quod erat; sondern eine Selbstbeschränkung des Logos in Bezug auf sein Sein und Wirken in der Menschheit, wie es Luther und Chemnitz im Einklang mit Irenäus, Justin u. A. durch seine Lehre vom Ruhen des Logos gewollt haben. Ich muß diesen Fehler um so mehr hervorheben, als ich ihn und die Theorie, der sich Thomasius ergeben hat, durch meine erste Ausgabe vielleicht mit veranlaßt habe. (Vgl. seine Beitr. z. k. Christologie 1845. Zeitschr. f. Prot. S. 236). Denn da hatte ich S. 177—181 gesagt: der Fehler der lutherischen Christologie lige schließlich in der unvollkommenen Durchführung der Comm. idd. oder darin, daß die Mittheilung nicht als wirklich gegenseitig erscheine, die endlichen Bestimmungen nicht in die göttliche Natur aufgenommen seien. Ich hatte da zugleich als die indizirte mögliche Fortbildung der Christologie eben das angegeben, was nachher Thomasius in seinen Beiträgen u. s. w. ausgeführt hat, nemlich daß zum Zwecke der

von „einer neuen Menschheit“, die von Brentz fortgeführt (später von Ph. Nicolai), in der Capacitas der Menschheit für die

Erniedrigung der Sohn Gottes die Endlichkeit so in sich selbst aufgenommen und die χρῆσις seiner göttlichen Eigenschaften zunächst zur latenten Form der κτῆσις herabgesetzt habe, um dann durch eine wahrhaft menschliche Entwicklung hindurch im Stande der Erhöhung umgekehrt die vollkommene Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit eintreten zu lassen. Aber bei weiterem Forschen hat mir dieser Gedanke als unreif und unhaltbar erscheinen müssen, was ich auch in meiner Beurtheilung der Theorie von Thomasius in Reuters Repertorium längst ausgesprochen. Diese Theorie ruht auf einem unethischen, daher unwürdigen und pantheistischen Zeitvorstellungen noch allzuverwandten Gottesbegriffe. Die Liebe des Logos existirt nur als actuelle und selbstbewußte, während die Menschheit im Anfang noch nicht selbstbewußte Liebe sein kann. Und da diese Liebe selbst das höchste Gut, ja die höchste Realität ist, so kann sie nie aus Liebe sich aufgeben, sondern sie kann nur solche Liebesbeweisungen zulassen, die wieder in sich Selbstbehauptung der selbstbewußten Liebe sind. Daher kann ich zwar vom abstract logischen Standpunkt aus es als inconsequent tadeln, daß der Ansatz der lutherischen Comm idd. nicht bis zu einer Verendlichung oder Selbstentleerung des Logos selbst fortgegangen ist, muß es aber loben, daß die altkirchlichen Dogmatiker wie die F. C. eine Selbstverwandlung des Logos in ein blos potentielles Dasein als des Sohnes Gottes unwürdig betrachtet und ausdrücklich einstimmig verworfen haben. Auch so erkenne ich im Gedanken der nicht blos nominalen Communic. idd. einen großen christologischen Fortschritt trotz den Ausstellungen gegen die Form dieser Lehre, wie sie theils schon in der ersten Ausgabe vorgetragen, theils gesichtet, aber auch geschärft in der zweiten ausgeführt sind, auch noch jetzt, mit Thomasius, die Nothwendigkeit einer auch auf den Logos sich beziehenden Beschränkung für den Stand der Erniedrigung zur Durchführung des Gedankens der Comm. idd. Aber diese Selbstbeschränkung darf so wenig dem Wesen des Logos zu nahe treten, als die Menschwerdung dem Wesen der Menschheit, sie wird daher nicht auf die Daseinsweise des Logos selbst sich erstrecken dürfen, auf sein Sein in sich, das unveränderlich ist, sondern nur einerseits auf sein Sein und Wirken in Beziehung auf die Menschheit so wie deren Wesen es erfordert, andrerseits um der Aneignung (οἰκείωσις) des Menschen und der Theilnahme an der Niedrigkeit willen auszusagen sein. Ausserdem kann ich mich nicht ganz eines gewissen Befremdens er-

Gottheit noch einen Ausdruck in der F. C. gefunden hatten. Sogar die Tübinger machen hier keine wesentliche Ausnahme.

wehren, wie Herr D. Thomasius sich vorstellen kann, mir gegenüber die Rolle eines Anwaltes der F. C. behaupten zu können. Diese Rolle paßt wenig dazu, daß er weit fundamentaler, nemlich bis in den Gottesbegriff hinein, von der F. C. abweicht, als ich es für wissenschaftlich zuläßig halte. Meinen wichtigsten Ausstellungen, die sich vornemlich um den Gedanken gruppiren, daß das Bild des vollendeten Gottmenschen voreilig, wenn gleich unwillkürlich in das Zeitleben Jesu hineingetragen sei, stimmt er zu; er tadelt das Schwanken zwischen dem Chemnitz'schen und Brentz'schen Tropus, er erkennt an, daß die F. C. einerseits ein wirkliches Wachsthum Christi, andrerseits aber schon kraft der Unio personalis die absolute göttliche Fülle in der Menschheit lehre; ferner, daß sie einerseits den Vollgebrauch der majestas mit der unio selbst gegeben sein (wie Brentz will), andrerseits ihn erst mit der Erhöhung eintreten lasse; daß sie bald die Menschwerdung selbst schon als die Erhöhung der menschlichen Natur bezeichne, bald die letztere noch nebenbei geltend mache; daß sie insbesondere in Betreff der Allgegenwart sich bald die Chemnitz'sche Formel aneigne, bald mit den Schwaben statt der hypothetischen nicht blos die faktische omnipraesentia generalis, sondern auch die durch die unio personalis gegebene Nothwendigkeit derselben lehre (S. 376 — 380). Er sieht auch wohl, daß diese Sätze entgegengesetzt sind, dennoch sollen diese Widersprüche zwischen der niedersächsischen und schwäbischen Christologie, die vor der F. C. da waren und nach ihr wieder in neuem Streit hervorbrachen, in ihr selbst aber nur zusammengestellt sind, nicht auf ein Pactiren der Parteien, nicht auf eine Scheineinheit, auf ein „Zusammenschweißen" von Heterogenem hinweisen. Thomasius nimmt die Miene an, als wäre nur der Tadel zu beseitigen, daß die F. C. nicht weit genug in genauen Bestimmungen gegangen sei und so Vieles schwankend gelassen habe. Er mußte aber wohl wissen, daß die Beschwerde vielmehr ist, daß sie hat voreilig zu viel bestimmen und entscheiden wollen, wozu die kirchliche Entwicklung noch nicht gereift war. Herr D. Thomasius hat uns bekanntlich bewiesen, daß wer die Conf. Aug. annehme, auch die F. C. als Bekenntnißschrift annehmen müsse, wenn nicht an seinem Anrecht auf die C. A. soll gezweifelt werden dürfen. Er hat i. J. 1848, als alle Säulen der alten Ordnung der Dinge zu wanken schienen, der erste Kirchentag sich versammelte und die Kirchen sich innerlich auf Lösung des Bandes zwischen ihnen und dem Staate rüsteten, keinen triftigeren Rath herbeizu-

Einer ihrer Hauptvertheidiger ist ja Lucas Osiander, die Geißel der Mystik, selbst eines Johann Arndt. Eine leblose Theo-

bringen gewußt, als das Heil der lutherischen Kirche auf ihre Bekenntnißschriften von der C. A. bis zur Concordienformel zu stellen. Aber wie denkt er sich eine Verpflichtung auf die Sätze eines Artikels, die auch nach ihm ein ausgesprochenes Ja und Nein zugleich sind? — Wie ich aber so nach den eignen Sätzen von Th. von der F. C. nichts gesagt habe, was nicht offen vorläge, so muß ich umgekehrt, wie im Obigen geschehen, mich der F. C. darin annehmen, daß sie seine christologische Theorie ausdrücklich verwirft. Doch hievon unten ein Näheres. Ebenso muß ihr der Ruhm verbleiben, mit dem Satz von der capacitas humanae naturae für die göttliche einen Fundamentalsatz für eine neue Anthropologie aufgestellt zu haben, ein Lehrsatz, dessen Wahrheit Thomasius, wenn ich ihn aufstelle, bestreitet und ihm eine üble willkürliche Deutung gibt S. 375. 376, während er S. 188 dasselbe ganz mit meinen vielfachen Ausführungen einstimmig selbst sagen muß. — Es sei ferner hier bemerkt, daß er auch meine Auffassung von Chemnitz in ein schiefes Licht stellt. Er meint, ich hätte Brentz mit Liebe, Chemnitz mit weniger Gunst behandelt. Allein so sehr Brentz an spekulativer Tiefe und an Energie des Denkens in Beziehung auf die Idee der Gottmenschheit nach mir (und nach Th.) dem Chemnitz überlegen ist, so bestimmt kehre ich hervor, daß in Beziehung auf die Einsicht in die Bedingungen des Werdens und der Erniedrigung Chemnitz allein das Richtigere gesehen hat. So kommt vielmehr mir zu, bei Thomasius zu wenig Anerkennung der christologischen Bedeutung von M. Chemnitz zu finden, welcher allein das Moment vertritt, das ich bei Luther als so bedeutend ausgezeichnet habe, nemlich das Werden des Gottmenschen. Denn Thomasius weiß des Chemnitz (und Luthers) Lehre von dem Ruhen oder der Retractio des Logos nur mit dem Prädikat des Calvinistischen oder gar Nestorianisirenden abzufertigen, was man sehr auffallend finden müßte, wenn es nicht zu dem Zwecke geschähe, durch dieses Schreckmittel das Empfehlende zu ersetzen, was seiner eigenen Theorie von der Selbstverwandlung des Logos in eine bloße Potenz an ihr selbst abgeht. Daß aber Chemnitz die Lehre der Schwaben vom vollkommenen Antheil an der Majestät, wozu diese auch den Vollgebrauch rechneten, verwirft und doch die Sätze, die das in der F. C. enthalten, sich gefallen ließ, ist bei seiner richtigen Lehre vom Werden Christi nicht anders als eine Concession zu nennen, die er nicht hätte bringen sollen. Und davon sehe ich auch jetzt keine Ursache abzugehen. — Daß Thomasius die Sätze über eine

logie hat eine innere Nothwendigkeit, ja ein relatives Recht dazu, Gottes Wesen als dem Menschen fremd zu setzen: nur sieht sie nicht, daß sie es ist, die diese Kluft befestigt zwischen Gott und sich, aber nicht Gott. Damit ergibt sich aber das sonderbare Schauspiel, daß während auf's Eifrigste, in ererbter Polemik

---

doppelte Gottheit, eine mitgetheilte und eine mittheilende (sowie zum Theil auch die Ansicht von einer Ausgleichung der Naturen), nur als Vorwurf der Reformirten, nicht aber bei Brentz oder Andreä gelesen hat (S. 374), ist nicht meine Schuld. Ebenso wenig, daß er die von mir citirten Stellen (II, 677) nicht nachgeschlagen hat. Daß er dennoch meine Relation berichtigen will, nöthigt mich, einige Stellen, und zwar zum Theil aus Schriften, die Thomasius selbst citirt, mitzutheilen. In seinem Buch de Majestate S. 929 sagt Brentz: Voco in praesentia (sicut et suis locis supra) Divinitatem Christi non eam, quam filius Dei in se ab aeterno habuit, sed quam tempore incarnationis filio hominis communicavit seu participavit. Alia enim est divinitas communicans seu participans, alia communicata seu participata, sicut alius est donator, aliud donum ipsum. Christus igitur juxta participatam carni suae Deitatem implebat coelum et terram. S. 924: Christus erfülle Himmel und Erde majestate divinitatis, non solum aeternae illius quam habet a Patre suo —, sed etiam illius, quam filio hominis communicavit. Jac. Andreae Apolog. contra Ingolstad. S. 25: Divinitas Christi non est οὐσιώδης illa et aeterna cum Patre et Spiritu S. essentia communis, sed communicata a secunda hypostasi, qua ad dextram Dei sedet. ib. S. 42: Majestas (d. h. divinitas) donata humanitati extrinsecus a divinitate, quasi per accidens humanitati in persona accedit. Andres übergehe ich. Im Bericht vom Maulbr. Gespräch Collatio I. iiij hat J. Andreä gesagt: „Gott habe alle seine Majestät dergestalt dem Menschen mitgetheilet — daß der Mensch sei Gott gleich worden." Aehnliche Stellen finden sich bei Brentz. Noch in den achtziger Jahren hat J. Andreä ein bemerkenswerthes Urtheil über Schwenckfeld wiederholt. D. Hofmann (Abtruck S. 38) sagt darüber: „Es betrübt mich ja billig, daß D. Jacob ein Jahr vor seinem Tod die Eßlinger Predigten mit Präfation, die er wider richtige sächsische Lehrer und sonderlich D. Heßhusium gegeschrieben, wieder hat drucken lassen, darin die Predigten vor sein Testament aufgeworfen und in der einen von Schwenckfeldt gesetzt wird, daß seine (Andreä's) Meinung von der Lutherischen und Schwenckfeldts Streit über der Majestät des Menschen Christi diese sei, das es nicht anderst als im Grund ein Wortgezänk sei."

besonders, auf der innigen Einheit der Person Christi, auf der Mittheilung der ganzen göttlichen Majestät, ja der Person und Natur des Sohnes Gottes an die Menschheit bestanden wird, die Menschheit selbst doch nie das Mitgetheilte soll zu eigen haben, die Mittheilung also doch nicht bei ihrem Ziele ankömmt. Selbst Thumm sagt (Majest. J. Chr. 79): die Mittheilung der Person des Logos an die Menschheit finde nicht κατὰ μέθεξιν statt, sondern nur κατὰ συνδύασιν! Wie das Feuer in die feinsten Poren des Eisens eindringe, so der Logos in die Menschheit. Was dieser dadurch wird, soll nicht blos eine Verklärung ihrer selbst sein, — das wären blos dona finita; aber auch nicht ein solcher Besitz des Göttlichen, daß dieses wirklich zu ihrem Eigenen gehörte und die Menschheit Christi dadurch zur Erfüllung der Idee ihres eigenen Wesens käme, sondern die Capacitas sinkt gleichsam zu der localen Bedeutung herab: die Menschheit nimmt einen Ort so ein, daß in und neben ihr aber ausserhalb ihres Wesens auch noch Raum ist für das Sein der Gottheit mit all ihrer Fülle; um welches Zusammenseins willen (συνδύασις) [32]) auch die Menschheit Gott heißt, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, belebend und anbetungswerth. — Wie geringfügig erscheint da, auf den wirklichen Gehalt der Lehrsätze und nicht blos auf die Tendenz gesehen, die zum entsprechenden Ausdruck nicht kommt, der Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Christologie! Aber eben diese Ohnmacht, zum Ausdruck zu bringen, was man wollte [33]), und was allerdings von der reformirten Lehre verschieden war, steigerte die Polemik, statt sie zu mildern, und bewirkte ein desto zäheres Sichanklammern an Formeln, die sich als Schlagworte geltend gemacht hatten.

Den reformirten Dualismus zwischen Gottes und des

[32]) Dieses der alten Dogmatik sehr geläufige Wort bezieht sich eigentlich auf das Bild der Ehe.

[33]) Was man wollte, das ist die wirklich vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, was sich besonders in der Forderung gleicher Anbetung der Menschheit mit der Gottheit und in dem Attribute der vis vivificandi auch für die Menschheit ausdrückt. Besold ließ auch von Christi Menschheit den h. Geist ausgehn i. J. 1636. (Walch, Religionsstr. innerh. d. luth. K. I, 175.

Menschen Wesen will freilich die lutherische Kirche nie, aber die Giessener und Tübinger zeigen sich unfähig, ihn zu überwinden; sie hängen selbst noch mit ihm zusammen. Besonders aber verfällt die lutherische Christologie noch dem Dualismus einer doppelten Menschheit, der empirischen, werdenden, und der die göttlichen Idiome vollkommen in sich tragenden, und insofern fertigen. Die lutherische Christologie hielt diesen Dualismus zweier in einander gleichsam geschobener Menschheiten, den auf ihre Weise auch die Giessener und die Sachsen haben, aus, weil sie nicht sowohl von der Person Christi an und für sich selbst ein vollständiges Bild, als vielmehr in ihr das zum Heilsamt Erforderliche suchte. Zwar nicht mehr blos um den erhöheten, vollendeten Gottmenschen ist es ihr zu thun, aber auch nicht um die Erkenntniß Christi von seinen Anfängen an: sondern war im 16. Jahrh. die Abendmahlslehre es gewesen, auf welche die concrete Ausführung der Christologie zugerichtet ward, so ist es jetzt umfassender das Werk und Amt Christi, welches ebensosehr seine Niedrigkeit als seine Hoheit fordert und wofür durch jene doppelte Menschheit gesorgt sein soll. Die Freiwilligkeit und der ethische Werth seines Leidens ist ja dadurch bedingt, daß er nicht aus Ohnmacht und gezwungen dem Tode erlag, sondern daß er, im Besitze göttlicher Macht, doch nicht Gebrauch von ihr machte. Aber dieses Bild von Christus, für welches Christi gereiftes Messiasleben die Farben lieh, unmittelbar in die Anfänge Christi hineinzutragen, ist ebenso wenig zuläßig als das Bild von der Erhöhung her zu entlehnen. Die Lehre von der Person hat ein Recht, selbständig betrachtet und nicht von der Amtslehre obruirt zu werden. Erst von der Person aus wird dann auch die Amtslehre richtig zu formiren sein, wie die Lehre vom h. Abendmahl. Unter den amtlichen Gesichtspunkt liebt es die alte Dogmatik Christi ganzes Leben zu stellen, nicht blos mittelbar, sondern unmittelbar, womit schon gegeben ist, daß er als fertiger Gottmensch von Anfang an galt und daß es nur äußerliche Rücksichten waren, warum er erst im dreißigsten Jahr öffentlich auftrat. Damit wäre auch sein Werden ein Schein, weil es nichts für seine Person erworben hätte, sondern Alles hätte er nur um Andrer

willen, als Leistung für sie gethan. Die Absicht dabei war natürlich nicht, gering von Christus zu denken. Aber man erkannte noch nicht, wie auch darin eine δόξα Christi liegt, daß er nicht innerlich fertig von Anfang an durch ein Allmachtswunder dastand, um fortan nur wie ein edles Naturgewächs nach physischer Nothwendigkeit sein Inneres zu offenbaren; man meinte seine Person des ethischen Processes, der Versuchung, der Anfechtungen u. s. w. entheben zu dürfen, ohne zu sehen, wie dadurch auch sein Sieg die ethische Glorie verlöre, und wie auch sein Werk unethisch den Kategorieen der Nothwendigkeit und der Macht ausgesetzt bliebe, wenn er statt im ernsten Kampf um uns zu werben als Genosse unseres Geschlechts, nur äußerlich die Rolle eines Gottes Gesetz sich Unterwerfenden gespielt hätte. Es fehlte also mit Einem Worte immer noch die Erkenntniß davon, was zum Wesen wahrer Menschheit, also auch der Menschwerdung gehört [34]).

---

[34]) Es ist hier der angemessene Ort über einige Punkte in Schneckenburgers berühmt gewordener Darstellung der orthodoxen lutherischen Christologie zu sprechen. Bereits ist erwähnt, welch ein Gewicht er darauf legt, daß, indem sie die Exinanitio und speciell als Moment derselben die Conceptio als That der Menschheit oder doch der Gottmenschheit denke (um dem Amte Christi eine nicht blos instrumentale sondern autoritative Bedeutung zu geben), sie eine Menschheit Christi vor der Menschheit lehre, die doch erst mit der Conceptio anhebt. Aber in diesem Hauptpunkt irrt Schneckenburger. Wenn der reformirte Alting den Lutheranern eine präexistente Menschheit Christi vorwirft, so beweist das nicht, daß diese sie gelehrt haben. Schneckenburger, wie er überhaupt die großen lutherischen Dogmatiker für seine Darstellung sehr wenig benützt hat, bringt keinen Beweis aus ihnen für seine Meinung auf; selbst die Schriften untergeordneter Dogmatiker, wie Mengwein und Gisenius, sagen nicht, was er in ihnen liest. Daß das illocale Sein der Menschheit im Logos eine ganz andre Bedeutung hat, als die der Präexistenz einer realen, sich dann erniedrigenden Menschheit, ist früher gezeigt (II, S. 748 f. 776 ff.). Ebensowenig gehört die allerdings wichtige Unterscheidung der Incarnatio von der Exinanitio und Exaltatio hieher (s. o. S. 800), man wollte denn das logische Prius ohne Weiteres in ein zeitliches umzusetzen sich gestatten. Allerdings logisch wird die erste Stelle der Incarnatio gegeben, weil sie der allgemeinere Begriff ist, der in der Exinanitio und Exaltatio erst

Betrachten wir nun noch die luth. Dogmatik sec. 17 nach dem Streit zwischen den Kryptikern und Kenotikern. Je

---

seine nähere Bestimmung erhält. Es wird gesagt, daß Menschwerdung und Selbstentäußerung nicht an sich identische Begriffe seien; es hätte ja, bemerkt Gerhard, die Menschwerdung an sich auch so geschehen können, daß Jesus wie Adam gleich als fertiger Mensch hervortrat; wie ja auch in der Exaltatio Christus Mensch bleibt. Vielmehr sei die Incarnatio der Grundbegriff, zu welchem sich logisch die Exinanitio nur als ein für ihn Zufälliges, ihren Modus näher Bestimmendes verhalte (womit die alte Dogmatik eine wichtige Prämisse für die sonst bei ihr seltene Lehre anerkennt, daß die Menschwerdung auch eine Bedeutung und Wahrheit haben könne ohne die Beziehung auf die Sünde und ohne den mit dieser erforderlichen Modus). Im Gegentheil wird versichert, die Incarnatio sei, was die Zeit betrifft, so wie sie jetzt wirklich ist, mit dem Modus der Exinanitio simultan zu denken. Gerhard Loci Th. ed. Cotta T. III, 570. Quenstedt Systema III, 338. Sodann kommt es meines Wissens nicht vor, daß als das Subjectum exinaniens (Subj. quod.), wie man nach Schneckenburger erwarten müßte, vornemlich die Menschheit bezeichnet würde, die sich in die Conceptio ergeben habe, sondern die persona τῷ λόγῳ z. B. bei König, der Sache nach auch bei Gerhard l. c.; oder noch häufiger wird für die Exinanitio überhaupt die Gottmenschheit als dieses Subjekt bezeichnet, wobei dann von der Conceptio abgesehen wird, weil sich von selbst verstand, daß was noch nicht da ist, auch nicht handelt, also die Regel gilt: a parte potiori fit denominatio. Kömmt doch nach Mentzer, Feuerborn und der im Ganzen herrschend gewordenen Giessener Christologie überhaupt die Exinanitio zu Stande durch ein Ruhen des Logos (Gerhard III, 570. 562 ff.); nicht durch Ablegung Seitens der Menschheit von Solchem, in dessen Gebrauch sie gestanden hätte, sondern dadurch, daß sie willig und ohne nach hohen Dingen zu trachten ihrerseits in den Logoswillen eingeht, der die Mittheilung seiner Wirksamkeit inhibirt. Und diese willige Demuth der Menschheit, die das gottgewollte Loos will, ist auch so nicht ein leerer Akt, sondern eine sehr ernste Sache. Denn gegen den gottmenschlichen Gehalt dieser Person, wie er durch die Unio gegeben ist, bildet jedenfalls die um des Amtes willen nothwendige Niedrigkeit einen grellen, erst am Schlusse sich lösenden Contrast: es ist der Contrast des Königssohns im Knechtesstand, der scheinbar wenigstens dadurch noch sich steigert, wenn diesem Königssohn von Anfang an nicht blos das Anrecht auf die

weniger seit demselben die Christologie des 17. Jahrhunderts neue Gedanken producirte oder sachlich das Problem förderte, desto uner-

---

Majestät beigelegt wird (worauf ungenau Schmid, d. lutherische Dogm. Ausg. 3. S. 294 die Lehre der Dogmatiker reduciren will), sondern wie allgemein geschah, der innere wirkliche Besitz. (Gerhard III, 566.) Wenn es sich aber so verhält mit der angeblichen Lehre der Lutheraner von einer präexistenten Menschheit, so wird auch der „tiefere Gedanke", mit dem sie sollen gerungen haben, ihnen nicht können beigelegt werden, „die spekulative Wahrheit, daß die Menschheit überhaupt ihre Präexistenz in Gott habe und ewig mit Gott wirke, auch z. B. in der Schöpfung; daß aber Gott sich entäußere und in sein Andersein übergehe (Exinanitio), um daraus zu sich zurückzukehren." Ausserdem wäre dieser Gedanke nicht blos im Widerspruch mit der ständigen Lehre, daß der Logos unveränderlich sei (z. B. Gerhard III, 423 f. 562. 563.), sondern auch mit Schneckenburgers eigner Auffassung der lutherischen Christologie, wornach das Erniedrigte (Subjectum quo) die Menschheit gewesen ist und nicht die Gottheit. Ein Andres als die faktische Lehre der alten Dogmatik ist die Frage der Consequenz. In dieser Hinsicht ist auch von uns (S. 806 f.) zugestanden, daß die folgerichtigste Form lutherischer Christologie zur Annahme einer präexistenten Majestät gedrängt werden müßte. Speculatives ligt nicht sowohl in der Christologie dieser Zeit, als vielmehr nur in den Grundgedanken der Christologie eines Luther, Brentz, Nicolai u. a. Mystiker, die aber im 17. Jahrh. nicht gefördert, sondern nur zum Theil und in scholastischer Weise behauptet wurden. Wenn ferner Schneckenburger als das eigenthümlich lutherische Verdienst die Ausbildung der Ständelehre, d. h. die Unterscheidung des Status exinanitionis et exaltationis bezeichnet, während die Reformirten diesen Unterschied zurücktreten lassen, so erfordert auch dieses eine Einschränkung. Denn daß Brentz, J. Andreä, welchen Hafenreffer, Thumm, Luc. Osiander, Joh. Ad. Osiander treu blieben, das Lutherische vertreten wollen, ist einleuchtend; aber gerade sie bringen es ja nicht zu einem wirklichen Stande der Erniedrigung. Umgekehrt, die Reformirten können nicht dessen angeklagt werden, daß sie es nicht zu einem Stand der Erniedrigung bringen, sondern weit eher, daß sie nie darüber hinaus kommen (s. o. II, 743. 749). Und so sind die Württemberger und die Reformirten, diese beiden Extreme, aus entgegengesetzten Gründen darin eins, daß sie es nicht zu einer stichhaltigen Unterscheidung zweier Stände bringen. Sondern am meisten haben hiefür nach Chemnitz die Giessener gethan. Wie

schöpflicher ward die Dogmatik in formeller Ausführung weniger inconsistenter Gedanken. Wir geben eine Probe vornemlich an einem höchst fruchtbaren, weniger genau bekannten Christologen, der ein Repräsentant der Lehrbildung des 17. Jahrh. sein kann. Calov in

---

sehr aber auch sie und die ihnen zustimmende Mehrzahl mit denselben Fehlern doch noch verflochten sind, ist gezeigt, so daß vornemlich nur die Tendenz zu loben bleibt, eine Ständelehre zu gestalten; diese aber kann auch den Reformirten nicht abgesprochen werden. — Es ist endlich eine treffende Bemerkung Schneckenburgers, daß weil nicht Gott oder der Logos für sich versühnen konnte, die Menschheit also nicht als Instrument, sondern als Urheberin (autoritative) sich zu verhalten hatte, in der Consequenz des lutherischen Systems die Betonung einer wahren Menschheit Christi habe liegen müssen. Dasselbe ist von andern Seiten her oben vielseitig erörtert und bewiesen. Allein gerade wenn um der Versühnung willen eine nicht selbstlose sondern ursächlich wirksame Menschheit von erwerbender Kraft nöthig ist, so hätte Schneckenburger auf die so gut wie allgemeine lutherische Lehre, „daß die Menschheit in Christo nicht unpersönlich, sondern im Logos persönlich sei, indem die Persönlichkeit des Logos ihr mitgetheilt ward," nicht ein so geringes Gewicht legen sollen, daß er nur beiläufig S. 27 Anm. sie erwähnte. Noch weniger hätte er es Philippi hingehen lassen sollen, daß derselbe in den herkömmlichen Irrthum einstimmt, wornach die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi die lutherische wäre. Schneckenburger hat ganz Recht, daß es verkehrt ist, mit Philippi auf die Unpersönlichkeit, d. h. Unvollständigkeit menschlicher Natur Christi Stellvertretung für uns bauen zu wollen (ich begreife daher nicht, wie er auch mir diese Ansicht hat zuschreiben können, die ich schon mehr als einmal bestritten habe): aber warum hat Schneckenburger nicht diese Meinung Philippi's aus den alten lutherischen Dogmatikern widerlegt, die gegen Reformirte und Katholiken auf's Bestimmteste darauf ein Gewicht legen, daß Christi Menschheit nicht dürfe unpersönlich gedacht werden? So Aeg. Hunnius de Persona Chr. S. 49., so Th. Thumm de majest. Jesu Christi 1621. S. 26. 27. 52. 53: die Menschheit, an sich unpersönlich, werde personirt durch den Logos und subsistire für sich wie andere Wesen, so daß actus personales auch von der Menschheit auszusagen seien, ja an diesen (S. 29) auch der Leib Theil nehme. Aehnlich B. Mentzer, Calov Systema VII, 204 ff. 1677, sowie dessen Examen doctrinae publicae ecclesiarum reformatarum

seinem System (Tom. VII, 1—737) behandelt die Christognosia in 6 Artikeln: 1. Von Gottes Erbarmung; 2. von der Sendung des Gottessohnes auf die Erde; 3. von der hypostatischen Vereinigung der zwei Naturen; 4. von dem Werk, 5. von dem doppelten Stand Christi; 6. von den Stufen der Erniedrigung und Erhöhung. Der dritte Artikel führt aus (S. 200—420), durch den Incarnationsakt des Logos werde ein Zustand der Unio hypostatica, eine communio und communicatio personae et naturarum bewirkt [35]), so daß nicht blos Aussagen über seine

---

et syncretismi cum orthodoxis in Artic. de Persona Christi 1663 S. 118—137. Gerhard III, 422—427. Vgl. die folgende Anm.

35) S. 200: Unio hypostatica vel Personalis est duarum naturarum conjunctio, arctissimam et indissolubilem mutuam naturae divinae et humanae praesentiam et communionem afferens. Nachdem er dann ausgeführt, diese Unio sei nicht blos notionalis noch virtualis, sondern realis, substantialis, nicht ἕνωσις σχετικὴ — relativa wie z. B. die Ehe —, noch verbalis, accidentalis oder παραστατικὴ, nicht blos κατὰ ταυτοβελίαν, ομόνοιαν, συνέργειαν, εὐδοκίαν oder concursus ad eundem effectum, aber auch nicht unio κατὰ σύγχυσιν, μέθεξιν (i. e. wie genus und species) μεταμόρφωσιν, μεταβολὴν, πρόςθεσιν (asseris instar), ἀλλοίωσιν oder φυρμόν (ähnlich wie Gerhard III, 423 ff.), geht er zur Frage über: ob Gottes Sohn seine ewige unendliche Person der Menschheit wahrhaft mitgetheilt habe? Nachdem er ausgeführt, wie die Jesuiten (Bellarmin de Chr. L. III, 9) und viele Calvinisten aus der unio personalis nur eine sustentatio der menschlichen Natur durch den Logos machen und ausdrücklich läugnen, daß des Sohnes Gottes Person oder Majestät real der menschlichen Natur sei mitgetheilt worden (so die Cryptocalvinisten in Wittenberg, Joh. Piscator, Sadeel, Trelkatius, Alsted, Sam. Maresius, Wendelin) zeigt er, daß ohne die communicata personalitas die Menschheit nur von dem Logos getragen würde wie wir, actu secundo als ein Geschöpf; daß aber vielmehr schon Luther fordere, der Sohn Gottes müsse schon actu primo als Mensch gedacht werden, nicht blos als die Menschheit sustentirend actu secundo, und es sei zum mindesten der menschlichen Natur eine obedientialis capacitas finiti ad infinitum zuzuschreiben; endlich, daß der Menschheit Christi actus personales zukommen, also ihr die subsistentia communicirt sei (S. 209. de Pers. Chr. 127. 128). Auch viele Reformirte, wie Zanchi, Beza, Polanus, Sohn, Scharpius, Maccovius, Walaus, Ludw. Crocius, Alting bekennen, daß die Menschheit vom Logos personirt wird.

Person, wie: der Mensch ist Gott, Gott Mensch (propositiones personales), berechtigt seien, sondern auch die reale Communicatio idio-

---

Zwar sei die Menschheit keine Person für sich; die Hypostase komme primario et per se der göttlichen Natur zu; aber um der unio personalis willen sei dieselbe Hypostase auch der Menschheit mitgetheilt und komme ihr als possessio, usurpatio und denominatio zu. Nicht durch transfusio, sondern durch mystische communicatio sei die hypostasis filii dei auch hypostasis der menschlichen Natur geworden, so daß die zwei Naturen eine und dieselbe Hypostase haben. Die menschliche Natur ist nicht persona aber natura ὑποστᾶσα, personata geworden. Ganz ähnlich Gerhard III, 421 427. Die Hypostasis Filii sei das ἐνοποιόν in dieser Person: nach der Incarnatio sei sie hypostasis duarum naturarum. Quenstedt III, 77. 86. Die Anypostasie der menschlichen Natur für sich gedacht sagt nicht aus, daß sie je sei unpersönlich gewesen, sondern im Logos war sie persönlich von Anfang (ἔνυπόστατος), i. e. particeps subsistentiae τῦ Λόγυ. Aehnlich die andern. Hollaz nennt dieses eine reiche Compensatio für die menschliche Persönlichkeit. Dabei wird aber immer daran festgehalten, daß die divina persona nichts der Menschheit Fremdartiges sei. Balth. Meisner freilich in s. 50 christol. Disp. (Christologia sacra 1673. S. 80) beschränkt diese communicatio personae wesentlich. — Ist nun aber, wird von Calov fortgefahren, die Person des Logos zur Person der menschlichen Natur geworden, so ist sie in dieser als ihr Centrum und nicht ausser ihr (Logos non extra carnem, Calov. de Pers. Chr. S. 78 ff. System. T. VII, 225 ff.); denn das Extra versetzte uns wieder in den Raum; die unio hyp. aber ist absque locali commensuratione vel circumscriptione ἀδιαστάτως vorhanden (de Pers. S. 93). Nach ihrer Natur (actu naturae) kann die Menschheit äußerlich umschrieben sein, wenn gleich ihr actus personalis, wodurch sie illocal im Logos subsistirt, macht, daß sie nicht actu von außen umschrieben wird und in Einen Ort eingeschlossen ist (S. 95). — Wie nun aber die Hypostase des Logos der menschlichen Natur zu eigen wird, so werden auch die Naturen beide einander eigen. Es besteht vera et realis naturarum communicatio, nicht blos communio. Die περιχώρησις ist die Vermittelung. Divina natura humanam intime et profundissime permeat, inhabitat, perficit sibique appropriat, ut particeps fiat vere ac realiter ipsius humanae naturae; haec vero ita inhabitatur ac perficitur a divina natura, ut et ipsa ejusdem fiat particeps cum omni ejus plenitudine. De Pers. 157—192. Syst. 234 ff. So kann nun

matum begründet werde [36]). Die alten Dogmatiker verweilen aber

von dieser Menschheit, welche die göttliche Person und Natur zu eigen erhalten hat, auch gesagt werden, daß in Christo der Mensch Gott wie Gott Mensch ist. Bei dieser Gelegenheit wird dann auch ausführlich die Meinung bekämpft, daß blos die persona, nicht auch die natura filii dei incarnirt worden sei. Die Person des Logos und seine Natur seien real und einfach Dasselbe (de Pers. S. 158. Gerhard III, 440). Zwar im innern Complex der Gottheit gebe es eine Mittheilung der Natur ohne die der Hypostase, für Mittheilung der letztern sei nur ad extra eine Stelle an die natura hum., aber es könne die Hypostase nicht ohne die Natur mitgetheilt werden. Das sei von dem Begriff der Hypostase gefordert, denn der Modus nequit esse extra et citra naturam suam; die unio trennt nicht die persona von der natura. Calov. de pers. S. 166. VI. Das erkennen auch Polanus, Ursinus u. A. an, wenn die Reformirten gleich meist keine unio der Naturen unter sich zugeben, sondern nur eine unio in der Person. So Daneau, Zanchi, Sadeel, Trelcatius, Maresius; von römischer Seite ausser den Aeltern, wie Thomas Aq., Ad. Tanner, Bellarmin, Suarez. — Doch auch in der lutherischen Kirche fehlte es sec. 17 nicht an Solchen, welche sagten: die Persona, nicht die essentia filii dei sei incarnirt, weil sonst auch Vater und Geist ihrer essentia nach, die ja gemeinsam sei, incarnirt wäre. So ausser Calixt (Calov Syst. VII, 150) auch Joh. Hildebrand und Rixner; vgl. Walch Rel.-Streit. innerhalb d. luth. K. IV, 840, wogegen Deutschmann auftrat, der mit Calov (Syst. VII, 150) sagt: die göttliche Natur sei, nicht insofern als sie Vater und h. Geiste mit dem Sohn gemeinsam sei, sondern sofern sie in der persona filii dei subsistire, incarnirt worden. Das führt auf den von Aeg. Hunnius ausgesprochenen Gedanken, daß die trinitar. Unterschiede sich auch in den Eigenschaften abspiegeln, d. h. daß die Hypostasen dasselbe Wesen haben, aber jede unter ihrem Character hypost.

[36]) Die drei gradus der Communic. bei Chemnitz werden später in drei genera oder classes verwandelt (von den Tübingern in vier, s. o.) und oft die Ordnung geändert, jedoch nie ganz gleichmäßig festgestellt. Gerhard III, 472 ff.: 1. Die Prädikate beider Naturen werden ausgesagt von der Person; 2. die göttliche Natur theilt ihre Idiome an die menschliche mit (genus maj.); 3. genus apotel. Calov Theol. Posit. 1682. S. 327. Syst. VII, 290 ff. unterscheidet zwei Hauptgattungen, von welchen die erste wieder in zwei Arten zerfällt. 1. Von Seiten der Natur geschieht eine Mittheilung an die Person; a) von einer Natur an die Person; z. B. Christus

hat gelitten, oder der Sohn Gottes hat gelitten, oder der Mensch Jesus Christus ist allmächtig. Hier haben restrictive Partikeln ihre Stelle, z. B. Christus oder Gottes Sohn hat gelitten nach der menschlichen Natur; b) von beiden Naturen an die Person (nach Leo's Wort: utraque natura agit quod cujusque est proprium cum communicatione alterius). S. 294. Dieses ist das genus apotelesmaticum oder die κοινοποίησις. 2. Die zweite Classe oder dritte Art betrifft die Mittheilung a natura ad naturam; Genus majestaticum oder αὐχηματικόν, indem zwar nicht eine μετάδοσις, μεταποιῖα menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur, aber eine μετάδοσις göttlicher Eigenschaften an die menschliche statt findet. Jedoch nur die ἐνεργητικὰ ἰδιώματα, nicht die operationis expertia werden nach Calov mitgetheilt zum Gebrauch; zum Besitz (Κτῆσις) aber alle. S. 299. (Theol. Pos. 332 scheint Calov überhaupt nur die erstern als mittheilbar zu setzen.) Aehnlich dann z. B. auch Quenstedt III, 102. Baier u. A.: Nur die operativa werden zur usurpatio und praedicatio immediata mitgetheilt. Aus der Communicatio naturarum et personae folgt die communic. idd. von selbst, da auch nach Calov die idiomata nichts Anderes sind, als die Naturen selbst. Während Chemnitz die beiden ersten Gattungen noch als ausser dem Streit mit den Reformirten bezeichnet hatte, so dehnt Calov nach seiner Art den Krieg über alle drei Genera aus und greift den Reformirten Berg, der deßhalb sich über lutherische Logomachieen beschwert, heftig an. S. 815. Es versteht sich auch von selbst, daß einerseits zwar gesagt wird, die Eigenschaften seien das Wesen, die Naturen theilen sich an einander mit, so daß z. B. der menschlichen Natur die göttliche zukömmt (competit) durch die Unio, daß aber andererseits doch dabei beharrt wird, die beiden Substanzen bleiben unverändert für sich, jede behalte ihre natürlichen idiomata. Diese Eigenschaften werden zum wirklichen Besitz in der Unio; usurpatio plenaria tritt ein in Christi exaltatio; sie sind wirklich göttliche, unendliche, der Menschheit zu eigen gewordene, wenn auch nicht formaliter ihr inhärirende Eigenschaften; das πρῶτον δεκτικὸν derselben bleibt die Gottheit. Daher werden sie auch weit unterschieden von den hohen Vorzügen, welche die menschliche Natur in Christus an ihr selbst hat (dona habitualia excellentissima, sed finita). Die Salbung Christi erkennt Calov Syst. VII, 445 ff. als Salbung mit dem hl. Geiste an; aber sie bezeichne dona infinita, wofür er sich auf Joh. 3, 34 beruft, nicht wie die Reformirten wollen finita. Wie sich nun diese dona infinita Spiritus S. zu den vom Logos communicirten Idiomen verhalten, gibt er nicht näher an. Nur wird versichert, die Unctio sei nicht die aeterna generatio, noch mit der unio hypo-

nicht gleichmäßig bei allen göttlichen Eigenschaften [37]), sondern neben der Allgegenwart nur bei der Allmacht und Belebungskraft und der Allwissenheit, ohne dabei zu einem hellen zuversichtlichen oder der ursprünglichen Tendenz gerecht werdenden Ausdruck zu kommen. Im Gegentheil erfährt schon im 17ten Jahrhundert bei näherer Durcharbeitung die Communic. idd. manchfache Restrictionen [38]). Namentlich hat unter den lutherischen Theologen

statica zu vermischen, was Frühere sagten, noch trete sie erst ein mit der Taufe, sondern sie falle der Zeit nach zusammen mit der conceptio, aber der Sache nach sei sie ein Moment für sich, nemlich die Ausstattung für das Amt. S. 449 f. Wir haben diese Lehre nach Calov, von welchem z. B. Quenstedt vielfach abhängig ist, dargestellt, weil er bisher fast gar nicht berücksichtigt ist. Aber ganz ähnlich verfahren auch Joh. Gerhard, Scherzer, Quenstedt, König, Baier, Hollaz; nur daß das genus apotel. als drittes genannt zu werden pflegt.

[37]) Vornemlich die operativen Eigenschaften göttlicher Majestät kommen in Betracht. Vgl. die vor. Anm. Die ethischen Eigenschaften Gottes, auf welche Luther ein so großes Gewicht legte, daß er darin Gottes innerstes Wesen sah, werden, was bezeichnend ist, kaum berührt (bei Gelegenheit der potestas judicii extremi durch den Gottmenschen); man interessirte sich nur für die metaphysischen und sah in ihnen die göttliche Majestät.

[38]) Der Antheil der menschlichen Natur machte auch bei den einen Eigenschaften mehr Schwierigkeit, bei den andern weniger; z. B. bei der Allmacht weniger als bei der Allwissenheit und Allgegenwart. Denn jene konnte als die bloße Möglichkeit gedacht werden, die von dem actuellen Gebrauch, von dem Weltregiment wohl zu unterscheiden und mit der Exinanitio vereinbar sei. (Doch sagt Calov de pers. Chr. 316, sie sei der Menschheit Christi so zuzuschreiben, wie sie wahrhaft unermeßlich dem Logos wesentlich zukomme, mithin nicht als bloße Macht über die Welt, sondern als absolute Macht S. 318, mit der Kraft, auch lebendig zu machen, S. 373—401, wohin auch seine Wunder und die Sündenvergebung gerechnet werden, S. 382—386). Dagegen die Allwissenheit ist nach der gewöhnlichen Auffassung an ihr selbst nicht die bloße Möglichkeit, Alles zu wissen, sondern das wirkliche Alleswissen. Man unterschied zwar auch bei ihr zwischen der Kraft der Allwissenheit und deren Gebrauch (dem actus primus und secundus); die göttliche Natur habe stets beides, die menschliche an sich keines von beidem, jedoch mit dem Logos vereint habe sie im erhöhten

Georg Calixt die Unhaltbarkeit der Christologie sowohl der

Zustand Antheil an beidem. Für den Stand der Erniedrigung wurde nie geläugnet, daß sie nach ihrem eigenen (habitualen, subjectiven) erfahrungsmäßigen Wissen zugenommen, also Einiges nicht gewußt habe; aber, fragten Einige, was bliebe von Mittheilung der Allwissenheit übrig, wenn die Menschheit, mit dem Logos vereint, nicht auch den Gebrauch der Allwissenheit haben sollte, sei es auch verborgen? Denn ein blos potentielles Alleswissen ist doch ein actuelles Nichtwissen, das Wissen existirt nur im Actus, die bloße Kraft, alles erkennend zu umfassen, hat die menschliche Natur auch schon an sich ohne Comm. idd. So sagte man: die Menschheit Christi habe auch auf Erden vereint mit dem stets alles wissenden Logos alles stets actuell gewußt, zwar nicht actu naturae, aber personae. Was aber Christus actu personae stets κτήσει oder actu primo wußte, dessen Gebrauch (actu secundo) habe er nach der natura hum. aufgegeben. (Vgl. die Diss. unter Joh. Fr. Mayer 1707 de omniscientia carnis Christi nihil ignorante, von Pylius). Allein daß die Person allwissend und die Menschheit mit der Person verbunden war, gaben auch die Reformirten zu. Daher Calov sagt: Die Allwissenheit des Logos komme der Menschheit nicht blos zu per identitatem personae, sondern durch eine wahre und reale Theilnahme, so daß nicht blos der Mensch Jesus (durch die Person des Logos), sondern auch seine Menschheit allwissend heißen müsse kraft der unio. Allerdings aber habe er die wesentliche Weisheit, die er auch nach der menschlichen Natur stets besessen, nicht immer, sondern nur so gebraucht, wie und wann er wollte. Eigentlich aber geht dem Calov hier der Besitz nothwendig in den Gebrauch über oder in das wirkliche Wissen; ähnlich wie Thumm gelehrt hatte Majestas J. Chr. θεανθρ. 1621. S. 195 ff. 263 ff. Denn Calov meint: sage Jesus, daß er den Tag des Gerichts nicht wisse, Marc. 13, 32. so beziehe sich das nur auf das seiner Menschheit an sich, ohne die Comm. idd. zukommende Wissen, als welche sie freilich gar nicht mehr real existirt. Wie nun aber für ein menschliches Erwerben des Wissens noch Raum sei, wenn dieselbe Menschheit von Anfang durch die ihr mitgetheilte Person schon wirklichen Besitz der Allwissenheit hat, während doch die Person als Person des Logos eine Entäußerung nicht erfahren kann, darüber erhalten wir keine Auskunft. Ch. Matth. Pfaff bemerkt auch mit Recht, Allwissenheit, wenn sie da sei, sei im Gebrauch da. Ist sie auch nur fertiger Besitz, so ist für ein Erwerben von Wissen keine Stelle mehr. So ward man entweder zur Tübinger Consequenz gedrängt (der κρύψις) oder aber zum Fallenlassen auch des

Tübinger als der Gießener und Sachsen erkannt und die Lehre

vollkommenen Besitzes von Anfang an. Das letztere vollzog sich sec. 18. Dagegen sec. 17 wird, wo man folgerichtig verfährt (wie die Tübinger), auch jegliche selbst relative Löslichkeit der Factoren in Christi Person, die zur Entwicklung und wahren Menschheit gehört, in Abrede gestellt. In Christus ist nicht ein auch nur momentanes Vorangehen des Wissens vor dem Wollen oder umgekehrt, sondern die Bildung von Entschließung, Ueberlegung (προαίρεσις) hat keinen Raum in ihm, da es ein zeitweiliges Nichtwissen, nicht Bedachthaben voraussetzte. (So Thumm l. c. S. 265.) Ebenso sei auch keinerlei Antagonismus zwischen Christi sensueller Natur und zwischen seinem Vernunftwillen, sondern nur eine stete unmittelbare Conformität seines Willens mit seinem Wissen. Luthers Worte (s. o. S. 561 ff.): Christus hat wie ein anderer reiner heil. Mensch nicht zu aller Zeit Alles gedacht, geredet, gewollt, erkannt u. s. w. werden entschuldigt oder künstlich umgedeutet. (S. 262.) Er rede hier nur von der Menschheit an sich, wie sie wäre abgesehen von der Unio. Ja auch die capacitas der menschlichen Natur für die göttliche wird so bestimmt, daß sie nicht physica sei, sondern durch die Wirkung der Gnade, die doch nicht sein kann vor der Empfänglichkeit der menschlichen Natur, durch die unio personalis und um derselben willen (S. 188. 264), wodurch dann diese Capacitas ihre Beziehung auf die Homousie mit uns und auf die Erklärung der Möglichkeit der Incarnation völlig verliert, da sie vielmehr selbst der Menschheit Christi erst wunderbar einerschaffen oder erst nach der Unio, weil durch sie, zukommt. Wo möglich ist, noch größere Schwierigkeiten brachte die Allgegenwart. Schon die Tübinger wollen nur eine illocale Allgegenwart der Menschheit Christi bei dem All, ohne die göttliche Unermeßlichkeit, ohne Aufhebung der menschlichen Gliederung, Symmetrie, Umschriebenheit; ja sie geben auch je nach der Verschiedenheit der Welt-Objekte eine mehr oder weniger innige Gemeinschaft der Menschheit mit ihnen zu. Sie sagen aber: sie sei durch den Logos, der sie überall bei sich hat, wo er ist, und dem das All nur ein Kleines ist (Jes. 40, 17), Allem gegenwärtig (hoc omnipraesentiae divinae tota plenitudine totaliter tota humana natura Christi particeps facta est Thumm Maj. 187 ff. 172 — 194. 235) und zwar essentialiter und repletive, nicht blos durch Willen und Fernwirken; wie ja auch die unio mystica nicht blos Gemeinschaft mit Christi Willen sei. Ihr Hauptbestreben ist, Christi Menschheit nicht als eingeschlossen und gefangen vom Raum, sondern als frei Alles umfangend zu denken, und sie geben sich Mühe, nicht die Beschränktheit von aussen als

ein wesentliches Merkmal des Körperlichen aufzuzeigen, sondern nur Umschriebenheit überhaupt, die sich aber auch als Selbstbestimmung des an sich Illocalen denken lasse oder als Ebulliren der Gestalt aus diesem (S. 238). Aber selbst Calov, der Repräsentant der sächsischen Orthodoxie, betont: diese Allgegenwart sei nicht als nackte substantialis adessentia, sondern auch als operativa zu denken; und jene verschiedenen Stufen der Nähe reducirt er auf die Unterschiede der operationes potentiae, gratiae, gloriae. Die κτῆσις dieser omnipraesentia habe die Menschheit Christi stets gehabt, aber erst seit dem Sitzen zur Rechten Gottes den vollkommenen Gebrauch dieser operativen Allgegenwart ohne Unterbrechung. Calov de pers. Chr. 401—438. Syst. VII, 364. Quenstedt III, 185. Die Meisten legen das Hauptgewicht auf das praesentissimum et potentissimum dominium der Menschheit, stellen auch gerne die Sache so dar, als ob sie der Menschheit Höheres zulegen wollten als die Tübinger, indem sie nicht von bloßer nuda adessentia, sondern von operatio der Menschheit reden. Bechmann bemerkt sogar, Christi Menschheit sei allgegenwärtig durch ihr Wissen, ihre Macht und Wirkung, aber was die substantielle Allgegenwart anlange, die allerdings Gott zukäme, so verhalte es sich mit dieser Eigenschaft anders als mit der Allwissenheit oder Allmacht. Denn zwar durch eine und dieselbe, der Zahl nach identische Macht und Weisheit sei die göttliche Natur und die menschliche allwissend und allmächtig; ähnlich bei andern Attributen. Dagegen könne die göttliche und die menschliche Natur nicht allgegenwärtig sein durch eine und dieselbe Allgegenwart, sondern nur durch eine verschiedene, denn die Gegenwart bezeichne das Seyn selbst, das Seyn eines Dinges aber sei mit der Natur und dem Wesen desselben identisch, die Selbigkeit der Allgegenwart beider Naturen brächte also auch die Selbigkeit der Existenz und des Wesens beider, Eutychianismus. Während daher der göttlichen Natur eine nothwendige Allgegenwart bei den Creaturen, wenn sie sind, zuzuschreiben sei, dürfe die Allgegenwart menschlicher Natur nur abgeleitet werden theils aus der Allmacht, theils aus dem Willen, nämlich sofern beide sich auf die menschliche Natur selbst (actu reflexo) richten. (Bechm. Annotation. uber. in Compend. Leonh. Hutteri 1690. Loc. III. S. 158 ff. bes. 173.) Hiemit hört aber die Allgegenwart der Menschheit schon auf, eine ständige Eigenschaft derselben, unmittelbar mit der unio personalis gegeben zu sein, sie ist vielmehr damit schon eine Wirkung und That des Gottmenschen, wenn gleich eine sich auf seine Person selbst beziehende, vermittelt durch sein Wollen und Können, und durch diese Vermittlung nicht mehr den andern Eigenschaften coordinirt. Auf die Selbigkeit der göttlichen Eigenschaften im Lo-

von der Comm. idd. überhaupt einer Kritik unterzogen [39]), die

gos und in der Menschheit, im Gegensatz gegen alle geminatio, war, gegen Brentz, besonders Chemnitz gerichtet gewesen. (Vgl. auch Calov de pers. Chr. S. 344. Syst. VII, 358 ff. Hollaz Exam. Theol. acroam. ed. 1733. P. III, S. 137.) Auf ihr besteht auch Buddeus Instit. Theol. dogm. ed. 2. 1724. S. 769 ff. wieder, und sagt, daß dieselbe Instanz, die Bechmann gegen die Selbigkeit und Einheit der Allgegenwart kehrt, sich gegen alle Attribute kehren ließe, da sie re ipsa ab essentia divina realiter non differunt. Es bricht mit der doppelten Allgegenwart ein Satz der altschwäbischen Christologie wieder hervor (s. o. II, 677. 684), aber in anderer Tendenz, indem sie mit dem wirklichen Antheil der Menschheit an den göttlichen Eigenschaften mehr Ernst gemacht hatte. Buddeus leistet aber nichts zur Lösung der Schwierigkeit; er sagt nur, die Menschheit habe die Allgegenwart anders als die Gottheit. Obwohl er bekannte, daß sie mit der immensitas und der göttlichen essentia identisch sei, läßt er doch der Menschheit zwar nicht nuda adessentia aber die adessentia operativa im strengen Sinne zukommen und zieht sich nur auf das Geheimniß zurück. — Bechmann wendet ferner auch eine Unterscheidung an, wofür schon Thumm l. c. S. 266 einen Vorgang bildete, zwischen den ἐνεργητικὰ, welche immediate und denominanter übertragen werden und den ἀνενέργητα, die nur mediate, indenominanter es werden. Er sagt S. 158: nicht alle der Menschheit mitgetheilten Eigenschaften können auch von ihr prädicirt werden. Antheil habe sie an allen, da sie den Logos in sich trage; aber an aeternitas, immensitas nur mittelbaren. Nur dasjenige könne auch von ihr selbst prädicirt werden, was ihrem Begriff nicht widerspreche. Die infinitas aber oder immensitas und aeternitas für sich, die mit dem Wesen Gottes selbst real identisch seien, widersprechen der Menschheit als endlicher. Hierin scheint zu liegen, daß die andern im eigentlicheren Sinne mittheilbaren Eigenschaften nicht eigentlich Gottes Wesen seien. Allmählig wurde von allen ruhenden göttlichen Eigenschaften (ἀνενέργητα) gesagt, daß die Menschheit nur mittelbar an ihnen Theil habe, nemlich durch die wirksamen hindurch. (Buddeus l. c. S. 765.) Daran aber schloß sich bald das Weitere, daß die menschliche Natur nicht unmittelbar und in concreto naturae, sondern nur in der Person Antheil an den göttlichen Eigenschaften habe, was der reformirte Lehrsatz ist.

[39]) Vgl. G. Calixti Epitome Theol. posit. 1619. S. 140—153. Auch Dreier, sein Schüler, hat Erörterungen über die Person Christi geschrieben.

trotz des Widerspruchs von Abrah. Calov und Hülsemann[40]) dazu mitwirkte, das Zugeständniß einer nothwendigen Beschränkung der Comm. idd. gemäß dem Unterschiede der wirkenden und der nicht wirkenden göttlichen Prädikate immer allgemeiner zu machen[41]). Noch mehr hat der gescheiterte Versuch, den Calixtinismus als ausser der lutherischen Kirche stehend zu erklären, dazu beigetragen, die Hegemonie der Wittenberger nach dem Streit mit den Tübingern, ja die Kraft der alten orthodoxen Theologie überhaupt zu brechen und ihr das Vertrauen der Kirche zu entziehen: wiewohl Calixt selbst nichts Besseres zu geben gewußt hat[42]).

Von der religiösen Kraft und Innigkeit Luthers weit abstehend, gewöhnte sich die ihrem Intellectualismus verfallene Theologie sec. XVII unwillkürlich immer mehr, sich Gott und Welt an sich, ähnlich wie der Deismus als absolut und im Wesen geschieden zu denken, ein Dualismus, der nur durch schlecht-

[40]) Abr. Calov. Syncretismus Calixtinus 1655. S. 281 ff. Hülsemann, Calixtin. Gewissenswurm. 1654. Consens. Repetitus fidei vere lutheranae ed. Hencke.

[41]) Z. B. Hollaz. Examen III, 136. ad immediatam praedicationem sind nur die ἐνεργητικὰ der Menschheit geworden. Vgl. Anm. 38.

[42]) Er sagt: Da die Lutheraner, besonders die Sachsen, die göttlichen Prädikate der Menschheit nicht formaliter und secundum intrinsecam denominationem zuschreiben wollen, so seien sie offenbar nur secundum extrinsecam denominationem von ihr auszusagen. Der alte Sinn der Comm. idd., wie ihn die Scholastiker und Melanchthon auch Luther in der Schrift von den letzten Worten Davids verstanden, beziehe sich nur darauf, daß die Person alle Prädikate der Naturen habe. Was die später hinzugekommenen Genera Comm. idd. betreffe, so sei zu unterscheiden zwischen den dona creata, welche die Menschheit wahrhaft als ihre eigenen habe und den increata, die sie auch habe, nemlich sofern die persona sie habe und der Logos in der Menschheit und durch sie als Organ wirke. Die Person des Logos sei aber unmittheilbar. Ja er will nicht einmal von einem Zueinandersichneigen der beiden Naturen (propendere) etwas wissen; auch in Christi Menschheit seien nicht zwei Seiten neben einander, die ursprüngliche menschliche und eine angeeignete göttliche, sondern durchaus sei bei dem ewigen Unterschied beider Naturen zu bleiben; der Wille des Logos bleibe

hin supernaturale Akte durchbrochen werden kann. Der signifikanteste christologische Ausdruck hiefür ligt darin, daß der Satz von der Capacitas hum. nat. für die divina dahin umgedeutet wird: die Incapacitas der Menschheit sei durch göttliche Machtwirkung in Capacitas verwandelt, nemlich in Christus. Wie ganz anders noch Ph. Nicolai, der in den Gläubigen und ihrer Gottesgemeinschaft, unbeschadet der Einzigkeit Christi eine Analogie für die Unio in Christus sah![43]) Wenn die Menschheit in Christus erst durch einen wunderbaren Akt für die Gemeinschaft mit der göttlichen kann empfänglich gemacht werden, die Menschheit auſſer ihm aber für das göttliche Leben nicht empfänglich ist, so ist seine Menschheit von der aller andern wesentlich, ja in dem Hauptpunkte verschieden, also keine wahre Menschwerdung; und kommen etwa auch die Gläubigen durch einen ähnlichen magischen Wunderakt ohne alle Anknüpfung an ein Höheres in der allgemeinen Menschennatur zu einem Antheil an göttlichem Leben, so sind von den Christen gleichsam als Pneumatikern die andern Menschen als eine andere Wesenklasse geschieden. Wird aber so aus der allgemeinen Capacitas der natura h. eine allgemeine und ursprüngliche Incapacitas, wozu dann noch die Heftigkeit des Gegensatzes gegen die reformirte Christologie an diesem Punkt? Die Capacitas sagt da nicht mehr eine Beschaffenheit der menschlichen von Gott frei gewollten Natur aus, sondern nur das Factum, daß der Logos in der Menschheit ist, und diese seiner Machtwirkung, wodurch sie wider ihre Natur

---

rein göttlich, der Wille der Menschheit rein menschlich; eine Vermittlung beider zur Einheit des gottmenschlichen Willens sucht er nicht. So theilt er also nicht blos die auch von seinen Gegnern erneuerte Vorstellung von einer wesentlichen Gegensätzlichkeit beider Naturen, sondern er zieht daraus folgerichtiger auch die reformirten Schlüsse. Den lutherischen Grundgedanken läßt er fallen und bezeichnet daher keinen Fortschritt. Dagegen weiß er beredt und treffend darzulegen, daß der christol. Lehrunterschied zwischen Reformirten und Lutheranern zu einer Kirchenspaltung nicht berechtige.

[43]) Quenstedt, der sonst einen lebendigeren Gottesbegriff hat, läßt diesen der Christologie wenig zu Gute kommen.

ihn capit, nicht widerstehen kann. Betrachten wir dieses noch von einer verwandten Seite! Obwohl der Satz stehend wiederkehrt, daß die göttlichen Eigenschaften zugleich das Wesen seien, so sieht sich doch die Dogmatik, welche auch innerhalb der Unio den absoluten Wesens-Unterschied der Naturen festhalten will, dazu gedrängt, entweder die göttlichen Eigenschaften nicht als wirklich der Menschheit zu eigen geworden, oder aber, sofern sie der Menschheit wirklich mitgetheilt werden, dieselben nicht als göttliches Wesen zu denken, sondern dieses Wesen als unterschieden von den eigentlich mittheilbaren Eigenschaften in den ruhenden Attributen Gottes zu finden. Dadurch aber wird, wenn nicht zu einer doppelten Gottheit fortgegangen wird, die unio unwillkürlich immer mehr aus der Sphäre des göttlichen Wesens in die Welt des göttlichen Willens verlegt. Die Comm. idd. (sagt man) hat der menschlichen Natur Antheil an den idiomata divina operantia gebracht, aber nicht so, daß diese idiomata eine Verdoppelung erführen, übergiengen oder übergegossen würden in die Menschheit, diese auszugleichen mit der Gottheit oder in ihrem Wesen zu zerstören, sondern die Art der Mittheilung ist die, daß die göttliche Natur sich zur menschlichen, die eine δύναμις perfectibilis ist, als actus perficiens (oder entelechia) verhält; aber ohne daß dann diese perfectio wirklich der Menschheit formaliter, subjective soll inhäriren dürfen. Vielmehr ist nur κατὰ syndyasin i. e. per unionem et conjunctionem ein gemeinsamer Besitz und Gebrauch der operativen Eigenschaften Gottes bewirkt, so daß eine κοινωνία Zweier gegeben ist [44]). Solcher Antheil ohne wirkliche Aneignung (μέθεξις) Seitens der menschlichen Natur wäre freilich nicht eutychianisch, aber wohl dem Nestorianismus nahe genug, und ist im Widerspruch damit, daß die

[44]) Vgl. Balth. Meisner. Christologia sacra 1673. S. 80; Hollatius l. c. S. 120. 139. Buddeus l. c. S. 757. Noch etwas mehr als die Andern betonten die Tübinger das Zueigenwerden der göttlichen Eigenschaften für die Menschheit, wie Luther und Brentz es gewollt. (Jedoch s. o. S. 816.) Allein je mehr die Mystik der alten lutherischen Christologie vor der Scholastik wich, desto mehr nahm die Auffassung überhand, wornach zwar die μετάδοσις Seitens des

menschliche Natur Christi selbst durch die Unio mit der göttlichen vollendet sei. Denn hat jene ihre Vollendung (perfectio) in dieser, so weist schon ihre Idee hin auf die göttliche, und die letztere gehört in Christo zu ihrem vollen Begriff, so daß nicht mehr gesagt werden kann, die göttlichen Idiome werden nie formaliter, subjective, inhaesive der Menschheit zu eigen. Aber das wollte die protestantische Scholastik nicht. Die Herrschaft des Intellektualismus und Formalismus, die steigende Feindschaft selbst gegen die edlere Mystik ließ die Gottbedürftigkeit und Gottempfänglichkeit menschlicher Natur immer mehr in den Hintergrund treten. Mochte man eine Zeitlang dabei bleiben, daß die Menschheit, im Widerspruch mit ihrer Natur, doch in den Besitz göttlicher Idiome gelangt sei: gegen eine solche Magie der Gnade in Christus mußte auf protestantischem Boden immer wieder unwiderstehlich die Anerkennung sich aufdrängen, daß was wider die Natur der Menschheit sei, von ihr auch nicht wahrhaft könne empfangen werden. Diese Anerkennung ist in der besprochenen Läugnung der μέθεξις verhüllt vorhanden; sie sollte bald genug in anderer Weise offen und laut ausgesprochen werden.

Mit der Abschwächung, ja völligen Umdeutung der Capacitas hum. nat. für die göttliche, wie sie einst Luther und Brentz, ja zum Theil auch die F. C. gelehrt, war der alte Dualismus, den die Reformation zu durchbrechen gesucht, wieder aufgerichtet und neu befestigt. Aber hievon ist die Kehrseite, daß doch wie-

---

Logos real sein sollte, aber nicht die μέθεξις Seitens der Menschheit. Das soll die zwar nicht mystische, aber unklare Formel bezeichnen, die den Widerspruch in einen mysteriösen Ausdruck versteckt: die Communicatio geschehe καθ' ἕνωσιν, κατὰ συνδύασιν. So nehmen die göttlichen Eigenschaften, welche, statt wirklich menschliche zu werden, als über- oder widermenschliche neben den menschlichen stehen bleiben, wie früher gezeigt, eine Stellung ein, die man nur mit den dona superaddita vergleichen kann, was aber weder für das Amt Christi noch für das heil. Abendmahl oder die unio personalis genügen konnte, daher die entgegengesetzte Tendenz zu einer wahren μέθεξις immer wieder spürbar ist. Ohne sie hätte auch die fortgesetzte Polemik gegen die Reformirten kaum einen Sinn und Zweck.

der die Comm. idd. der Menschheit Christi von Anfang an so viel zutheilt, daß damit die wahre menschliche Entwicklung nicht besteht. An dieser hält die reformirte Christologie strenger und ernster fest, sie erreicht aber desto weniger für die Einigung der Naturen, ja participirt auch an dem Fehler der lutherischen Theologie, indem sie die Person, von der die Eigenschaften doch nicht können getrennt werden [45]), von Anfang an fertig denkt.

Im Ganzen ist die christologische Thätigkeit der Zeit bis nach 1700 nur formalistisch, von neuen fördernden Gedanken entblößt. Hatte der Trieb zu logischer Ausgestaltung sich gesättigt, so wandte sich die ermattende Productivität immer mehr zu spinösen einzelnen Fragen, wovon schon die vorreformatorische Scholastik Proben genug darbot. Wir heben zur Charakterisirung einige derselben aus.

Den Uebergang möge eine Streitfrage machen, an der gleichfalls, wie auch die Antwort ausfallen mochte, die inextricabeln Schwierigkeiten der lutherischen Christologie des 17ten Jahrhunderts zu Tage treten. Das ist die Frage: ob Christus auch in triduo mortis Mensch gewesen sei, d. h. ob auch in dieser Zeit die Menschwerdung wirklich und ganz fortgedauert habe? Daß die Person des Gottmenschen in sich selbst auf Erden noch nicht vollendet ist, sondern ihre Factoren noch theilweise löslich sind, zur absoluten Einheit aber sich noch nicht durchdrungen haben, mithin die Lehre von einer mit Einem Schlage fertigen,

---

[45]) Einige Reformirte wollen blos die göttliche Person ohne ihre Natur, also auch Eigenschaften (ähnlich wie viele katholische Theologen), Mensch geworden sein lassen. Vgl. o. S. 824. Ein göttliches Ich ohne alle göttlichen Eigenschaften ist aber weder denkbar, noch würde es sich von einem menschlichen Ich wesentlich unterscheiden; so käme es aber nicht zu einem wirklichen Gottmenschen. Bestritten wird diese Lehre noch von Woken. Dagegen Buddeus l. c. S. 745. sagt, das Resultat der unitio sei die unio, welche personalis heisse, quia unitio ista ad unam personam constituendam tendit. Jedoch ist das Neue und Treffende, was im Ausdruck ligt, nicht weiter ausgeführt. Doch sagt er, die Conceptio und incarnatio gehören nicht zur Exinanitio, d. h. zu dem Thun der gottmenschlichen Person.

über Grade und Stufen erhabenen Unio unhaltbar sei, das manifestirt sich besonders in Christi Tod. Der Tod ist eine Trennung von Leib und Seele. Wurde nun gesagt: Christi Seele war als allgegenwärtig durch die Person noch mit dem Leibe verbunden und ebenso der Leib, der ja als zur Person gehörig auch Antheil an den göttlichen Eigenschaften haben soll, mit der Seele, so war das Band zwischen Leib und Seele im Tode nicht wirklich gelöst, vielmehr an die Stelle des natürlichen Bandes zwischen beiden das noch unauflöslichere übernatürliche der unio getreten, Christi Tod also nur Schein. Und hier konnte selbst die Berufung auf den Nichtgebrauch der Allgegenwart nicht helfen, theils weil die Höllenfahrt schon zum Stande der Erhöhung gerechnet zu werden pflegte, theils weil das vinculum zwischen der Gottheit und Menschheit als von Anfang absolut fertig vorgestellt wurde, womit eine übrig bleibende Löslichkeit der Factoren der Menschheit nicht stimmt. Dieses erkennend und des Versöhnungswerks wegen vor Allem um die Wahrheit des Todes Jesu besorgt, entschloß sich Lütkemann zu dem Opfer: während der drei Tage seines wahrhaftigen Todes sei Christus kein wahrer Mensch, also die Menschwerdung momentan zurückgenommen gewesen. Das entspricht zwar vollständig den allgemein herrschenden Vordersätzen, wornach die Unio nur ganz oder gar nicht soll da sein können: aber es gibt auch dem wichtigen Lehrsatz von der Unauflöslichkeit der Unio einen empfindlichen Stoß und droht, die Menschwerdung zu etwas zu machen, was wie eine Theophanie entstehen und wieder aufhören kann. Daher diese Ansicht vielen Widerspruch fand, aber andrerseits auch Zustimmung, zumal die zutreffende Antwort nicht vorhanden war [46]).

---

[46]) Lütkemann de vero homine (vgl. Walch I. 175) Balthasar Meisner (Walch IV, 643. 651) sagen, um nicht einen Scheintod annehmen zu müssen, mit Alexander v. Hales, Thomas, Bonaventura, G. Biel: Christus sei zur Zeit seines Todes kein wahrer Mensch geblieben, weil die Theile, deren Vereinigung den Menschen ausmachen, im Tode getrennt gewesen seien. Angenommen sei die Menschheit als Einheit, sofern sie aus Seele und Leib besteht, diese Einheit aber habe im Tode aufgehört, also auch die Unio des

Das Bedeutende dieser Frage, die freilich fast nur als Spiel scholastischen Scharfsinns auftrat, ligt darin, daß sie evident macht, wie nur eine solche unio mit der Wahrheit der Menschheit und des Todes Christi stimme, welche für eine relative Löslichkeit der Factoren des Gottmenschen auf Erden noch Raum läßt und einen Proceß ihrer Durchdringung als nothwendig fordert. Und das ist nichts Geringeres als die Forderung, die Vordersätze der Christologie sec. 17 mit richtigeren Grundlagen zu vertauschen.

Man war ferner darin einverstanden, was den Leib Christi betrifft, daß derselbe nicht blos aus Maria, sondern in gewisser Art auch aus den Vätern (Röm. IX, 5) stamme. Aber man fragte: Ob Christus schon in den Lenden Adams gewesen sei und wie er im Bejahungsfall ohne Sünde habe sein können? Von den Interessen her, die den Traducianismus begünstigten, war die Mehrzahl zur Bejahung geneigt. Man nahm mit Aerzten jener Zeit an: in Eva formaliter, actu ac seminaliter stamina omnium fuisse hominum, ne uno quidem excepto [47]).

Logos mit der Menschheit als Ganzem, wie denn Christus im Tode keinen belebten Leib gehabt habe. Auch Albert Grauer, Reinboth u. A. nahmen diß an; vgl. Pfaff De impersonalitate et perpetuitate humanae Christi naturae. S. 54 ff. Die Gegner, wie Mentzer, Hoe von Hoenegg, Gerhard, Quenstedt (Syst. P. III, 597), Dannhauer, Feuerborn, Buddeus suchen zu zeigen, daß die persönliche Vereinigung auch im Tode fortgedauert habe; obschon die natürliche Vereinigung von Seele und Leib unterbrochen war, sei doch die Vereinigung beider Naturen unauflöslich. Da Christi Seele dem Leibe auch im Grabe vermöge der unio personalis und der mitgetheilten Allgegenwart präsent war und deßhalb sein Leib keine Verwesung sah, so sehe man nicht, warum er im Grab kein wahrer Mensch sollte gewesen sein. Allein das ist gerade die Frage, ob nicht der Tod zum Schein werde, wenn die unauflösliche persönliche Vereinigung von Anfang an fertig auch auf den Leib sich so beziehen soll, daß dieser nach der Trennung von der Seele doch durch den Logos kraft der unio mit ihm noch belebt blieb. Vgl. oben Nicolaus von Kus. S. 499.

[47]) Vgl. E. F. Kesselrings unter dem Wittenb. Fecht 1707 gehaltene, 1716 neu edirte Diss. de Massa ex qua Christus natus praeservata. S. 14. Auch die Spiritus haben in ihrer Art seminalem virtutem sese multiplicandi, wie auf ihre Weise die Körper. S. 20.

Da aber die seminale Existenz Christi im Urpaar nicht erst nach dem Fall konnte einerschaffen gedacht werden, sondern da sie, wie die der andern Menschen, schon mit der Schöpfung zusammenfallen sollte, so lag dann nahe genug, den Zusammenhang der Person Christi mit unserem Geschlecht als einen nicht erst von der Sünde abhängigen zu denken, und dadurch jener Frage eine weiter reichende Bedeutung zu geben. Dahin gehört die Frage: ob das Segenswort „seid fruchtbar und mehret Euch" auch schon Christum mit eingeschlossen habe als Sproß der Menschheit? Allein in künstlicher nichts begründender Weise wird jene Schlußfolgerung meist abgelehnt. Man sagte: nicht sowohl seminali et naturali propagatione vi benedictionis Gen. 1, 28, quam „etiam" foederali promissione Gen. 3, 15 sei Christus geworden; wenigstens als Sündloser [48]). Zwar alle übrigen Menschen, die in Adam und Eva potentialiter waren, sollen mit Nothwendigkeit auch wirklich geboren sein [49]): aber Christus allein nur ex occasione peccati, so daß also die schon real vorhandene Potenz der Menschheit Christi durch eine sündlose Entwickelung des Geschlechtes dem Nichts wäre übergeben worden. Schroffer kann es kaum ausgedrückt werden, daß Christi Person keinen Werth an ihr selbst habe, nicht Selbstzweck sei, wie alle andern Menschen, sondern blos als Mittel von Gott gedacht und gewollt, was sich mit seiner menschlichen Homousie schwerlich verträgt. Dagegen wird jener Satz von einer gewissen Präexistenz der Menschheit Christi in Adam und Eva weiter in Form der Frage erörtert: Ob die Masse der Maria, daraus Christi Leib gebildet ward, bei der Annahme durch Gott sei geheiligt und gereinigt oder aber schon in den Protoplasten bei dem Fall präservirt worden? Für das erstere hatte sich Luther ausgesprochen (Walch II, 1761. §. 99. 100); es blieb die herrschende Lehre

---

[48]) Hievon handelt u. A. besonders Joh. Ad. Osiander Colleg. Theol. system. P. IV. Loc. IX. u. Grapii Compend. Theol. c. 13. §. 7 f. S. Kesselring S. 26.

[49]) Kesselring l. c. S. 27.

bei beiden evangelischen Confessionen [50]), worauf man dann gerne Luc. 1, 35. Matth. 1, 24 bezog. Allein gegen Ende des Jahrhunderts gewann in der lutherischen Kirche die letztere Meinung viele Freunde, so den J. B. Carpzov, J. F. Mayer, Friedlieb Fecht, J. A. v. Krakewicz, Wegner [51]). Die Unsündlichkeit Christi werde nicht rein festgehalten, wenn der Stoff, den Jesus annahm, irgendwann von Sünde befleckt gewesen sei. Es komme nicht blos darauf an, daß Christus von actualer Sünde frei gedacht werde, noch genüge es, anzunehmen, daß Christi Menschheit später, nemlich bei der Empfängniß geheiligt, vorher aber das, was sein war und werden sollte, mit Erbsünde behaftet war; das wäre nicht absolute Freiheit von Erbsünde. Sonst werde der Spötter Demokritus (Dippel) Recht behalten, wenn er sage: es komme nicht darauf an, daß Christus sündlos von Anfang war, wenn er es nur später einmal, etwa durch seinen Tod wurde. Nähme man die Reinigung dieser Masse an und nicht ihre Bewahrung bei Adams Fall, und in der Linie der h. Väter (und Mütter) bis auf Maria, so käme das Absurdum heraus, daß Christus für sich selbst genug gethan hätte, um die Reinigung seines Fleisches zu vollbringen; es wäre denn, daß man zu dem noch gefährlicheren Irrthum fortgehen wollte, es habe irgend eine Reinigung von Sünde statt finden können ohne Genugthuung. Obige Schriftstellen beweisen nichts für die Reinigung des Stoffes aus Maria u. s. w. Aus Adams Fall und aller übrigen Menschen in ihm folge nicht, daß auch Christus nach seiner Menschheit, sofern sie in Adam war, daran participirte. Er war anders als die Uebrigen in Adam. Denn „elegant" bemerkt Carpzov: Das Verbot des Apfels habe nur die verpflichtet, die als bloße Menschen in Adam waren, aber nicht Christus. Denn er war zwar als Adams Sohn auch in Adam, aber nicht als reine Kreatur, sondern als künftiger Adam und Herr des Gesetzes, der daher als nicht Verpflichteter auch

[50]) Zanchi nahm das letztere an. Etwas anders wandte Zanchi's Gedanken Petri Molinaei Anatomia Arminianismi c. 7. Kesselring S. 29. 41 f.

[51]) Andere s. bei Kesselring l. c. S. 50. ff.

nicht gegen das Gesetz sündigen konnte, mithin nicht verdiente, ohne das göttliche Ebenbild geboren zu werden [52]).

Bei den Theologen, welche die Bewahrung eines reinen Menschenkeims von Adam her in der h. Linie der Patriarchen und Voreltern Christi annehmen, zeigt sich ein Schillern zwischen der Meinung einer wirklichen Präexistenz des Leibes und der Seele Christi in den Vätern, und zwischen der Annahme, daß doch die eigentliche Existenz der Menschheit Christi erst mit der Empfängniß in Maria begann [53]). Wäre das Letztere ernstlich angenommen worden, so könnte die Reinigung des Stoffes aus Maria nicht der Meinung Raum lassen, als wäre je Christi Menschheit unrein gewesen, denn vielmehr vor der reinigenden Aneignung war dann die Masse gar nicht Menschheit Christi. Wie haben wir uns aber das Emporkommen dieser Ansicht von der praeservatio Massae Adamiticae zu erklären? Sie bildet das protestantische Seitenstück zu der neuestens vom Pabste zum Dogma gemachten immaculata conceptio der Jungfrau. Der religiöse Materialismus sucht für Christi vollständige Reinheit eine so zu sagen materiell reale Bürgschaft in einer schon vor Christi Empfängniß im Geschlechte vorhandenen und auf ihn derivirten Heiligkeit. Zu der Lehre von Maria's unbefleckter Empfängniß (die sich schon bei Pet. Galatinus bis dahin verstieg, für Maria selbst jene Praeservatio Massae bei Adams Fall anzunehmen) blieb man allerdings im Gegensatz: denn es handelte sich bei den Lutheranern nicht um Erhöhung der Maria, sondern Christi. Allein man kam doch in bedenkliche Nähe mit römischkatholischen Anschauungen. Daß Maria aus dem Eigenen

---

[52]) l. c. S. 15. 16. An die spätern Sünden scheint nicht gedacht; sie galten in der hl. Linie als bloße Wirkungen der Erbsünde, ohne selbstwirkend zu sein.

[53]) Von einer himmlischen Präexistenz der Menschheit Christi blieben die Vertreter dieser irdischen, geschichtlichen fern; verwandter sind sie Mystikern und Theosophen wie Poiret. Auch die Ansicht von einer frühern Menschwerdung, sei es in Melchisedek (die der Engländer J. Asgil behauptete), als auch in Adam oder David wird natürlich nicht minder verworfen.

Christus etwas gab, dafür sprach ein christliches Interesse. Folglich war die heiligbewahrte Masse, aus welcher Christus ward, doch der Maria eigen und gehörte zu ihr selbst, weihte und heiligte sie vor allen ihres Geschlechts: und nur durch ein Wunder hätte eine solche göttlich präservirte Heiligkeit ohne Einfluß auf ihre ganze Person bleiben können, so daß die römischkatholische Lehre von Maria damit einen starken Anhaltspunkt gewinnt, mag immerhin die Heiligkeit nach der Präservationstheorie sich auf die ganze Linie der Väter beziehen [54]). Das Pelagianisirende, was wir mit Recht in der römischen Mariologie sehen, schaut in der That auch deutlich genug aus jener Präservationstheorie hervor. Denn da das Heilige, woraus Jesus geboren ward, der Maria und den Voreltern eigen war, so ist die Neuheit Christi und der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung durch die Präservationstheorie wesentlich beschränkt. Man scheute sich nicht, zu sagen: „Auch in einem faulen Stamm könne noch eine gesunde Wurzel sein, die wieder ausschlage; die Fortdauer solcher h. Masse in der verdorbenen Menschheit zeige ihre Würde“ [55]); was freilich von der Erbsündenlehre der F. C. spürbar genug abweicht. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die entschlossensten Vertreter des lutherischen Orthodoxismus und die heftigsten Gegner des Pietismus zu Wittenberg sich besonders der Präservationstheorie geneigt zeigen, sie, welchen Spener vorzuwerfen hat, daß sie den Unterschied zwischen Natur und Wiedergeburt überhaupt verflachen. Allerdings fehlte es an dem gewöhnlichen Deckmantel für das Pelagianische in aller falschen Orthodoxie nicht, nemlich dem Magischen, das offenkundig in

[54]) Die Neigung, auf Christus einen Glanz auch aus seiner Umgebung zurückstrahlen zu lassen und die Richtung auf eine materialistische Fassung seiner Heiligkeit zeigt sich auch darin, daß mit steigendem Gewicht die bleibende Virginität der Maria entschieden behauptet wird, die nach Helvidius sec. 5 noch Ratramnus gegen Paschasius Radb. sec. 9 bestritt und auf welche die Reformation kein Gewicht gelegt hatte, sowohl in dem Sinn, daß sie utero clauso gebar, als daß sie dem Joseph keine Kinder gebar nach Christi Geburt.

[55]) Kesselr. l. c. S. 44 f.

der Theorie der Präservation des reinen Samens durch alle Generationen vorligt. Wenn unter den Neueren Olshausen zu Matth. 1, Röm. 11, 17. gleichfalls den goldnen Faden einer hl. Linie in der Reihe der Generationen annimmt, aus welcher Christus habe müssen geboren werden, so scheint auch er nicht blos eine geistige Vorbereitung Christi im Sinn zu haben (Joh. 4, 22) sondern auch eine physische. Mehr geschichtlich (aber auch nicht ethisch) wird dann derselbe Gedanke von den neueren Theologen gewendet, welche zwar nicht eine Präexistenz Christi in Adam oder den Vätern überhaupt annehmen, wohl aber im A. T. und durch dasselbe die Präformation oder das Werden der sarkischen Existenz Christi vollbracht sehen [56]).

Man darf allerdings nicht verkennen, daß die Präservationstheorie auch den wahren Gedanken der bleibenden Empfänglichkeit menschlicher Natur für die Aufnahme der Person Christi enthält, die durch eine manichaisirende Lehre von der Erbsünde ausgeschlossen ist. Aber die Reaction gegen manichaisirende Sätze geht Seitens dieser letzten Vertreter der strengen Orthodoxie auf falscher Fährte, gewinnt erst durch wunderbare Präservation einer Partikel der Menschheit das, was vielmehr der menschlichen Natur überhaupt zuzulegen war, die Fähigkeit, Christum aufzunehmen. Es wäre folgerichtig eine ähnliche Präservation auch der Kraft, Christum als Erlöser im Glauben aufzunehmen, zu

---

[56]) Vgl. Baumgarten Comm. z. Pentat. I, LXIII ff. II, 9. 493. 544. (Dagegen, so wie gegen Hofmann und Lange, vgl. Delitzsch die bibl. profet. Theol. 1845. S. 295 ff.). Das ist im Widerspruch damit, daß auch nach Olshausen Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist. Im A. T., in den Typen, in des Gesetzes Forderungen und Symbolen, wie in der Profetie wird man nur eine ideale Vorausdarstellung Christi, freilich innerhalb der realen Welt, zu suchen haben. — Einige Aeltere nahmen in verwandter Weise an: Christi Menschheit sei zwar aus dem Samen Abrahams, aber nicht der Substanz nach den Vätern gleich, vielmehr sei es ein himmlischer und geistlicher Same, von den Vätern aufgenommen im Glauben, aus welchem Jesus geboren ward. So Hartwig Lohmann, Nic. Tetinge, Paul Felgenhauer, Christian Hohburg, Barth. Herxheimer. Vgl. Kesselr. S. 23. 43.

statuiren; oder aber, wenn diese Empfänglichkeit der menschlichen Natur trotz der Erbsünde verblieben ist, wird es sich ähnlich, auch ohne jene magische Präservation, mit der Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Geburt Christi in und aus ihr verhalten haben, unbeschadet der Wahrheit des Satzes, daß eine geistige Vorbereitung zur Fülle der Zeiten gehörte [57]).

Eine andere Frage betraf Christi am Kreuz vergossenes Blut. In einer Disputation zu Rom 1462 hatten die Dominikaner behauptet, dasselbe sei auch von der Gottheit getrennt gewesen, was die Franziskaner läugneten. Eine Bulle Pius II. 1464 mußte den Streit endigen. Aber im Zusammenhang damit stand eine andre scholastische Frage: Ob nicht auch Ein Tropfen des Blutes Christi zur Versühnung hätte genügen können, was die Lutheraner zu läugnen pflegen, indem sie die Nothwendigkeit der Erscheinung und aller Leiden Christi zur Tilgung der Schuld an die göttliche Gerechtigkeit behaupten [58]). — Auch das materielle vergossene Blut Christi beschäftigte die Gedanken; ob es in Fäulniß übergegangen sei, was fast alle ähnlich wie vom gestorbenen Leibe Christi überhaupt kraft der bleibenden Verbindung mit dem Logos läugneten [59]); ob es auf Erden geblieben, also doch etwas von Christi irdischem Leib in den Auferstehungsleib nicht übergegangen sei, was protestantischer Seits (nicht ohne polemische Rücksicht auf den Reliquienkultus) geläugnet zu werden pflegte, wie es von den Thomisten bejaht wurde; oder ob es, was gewöhnlich bei den Lutheranern angenommen ward, in Christi himmlischen Leib sei zurückgenommen worden, um, wie Bengel (Storr, Steinhofer, Osiander) meinen, vor den Thron Gottes gebracht zu werden, als Denkmal unseres

---

[57]) Auch die zuletzt erwähnte Lehre von der Vorbereitung der Menschheit Christi im A. T. enthält etwas Richtiges; denn z. B. der Glaube der Maria ist nicht unwesentlich für die Incarnation. Aber ein „heiliges Fleisch" kann es nicht vor der Incarnation geben, wenn nicht die Heiligung von dem historischen Christus soll losgerissen werden.

[58]) Z. B. Weickhmann de ortu Christi piaculari. Viteb. 1759.

[59]) Vasquez, Calvin, Sadeel, Perkin nahmen das Gegentheil an.

ewigen Heils, nachdem es auf Erden ganz vergossen, aber in Einheit mit Christi Person geblieben war [60]). Auch die Frage beschäftigte die Theologen, ob Christus mit den Wundenmalen oder ohne sie wiederkommen werde? [61]) Von solcherlei meist unfruchtbaren, spinösen und nicht zu beantwortenden Fragen ließe sich noch eine Menge ausheben [62]). Auch für Christi Seele wird im Allgemeinen bei den Lutheranern eine praeexistentia seminalis, aber nicht realis in den Vätern angenommen: er habe auch die Seele von Maria [63]). Hieran nahmen freilich Viele Anstoß und neigten sich um so mehr zu einer realen Präexistenz derselben, als sie dadurch die Exinanitio zu einem wirklichen gottmenschlichen Liebesakt machen zu können meinten. So der Engländer Heinrich Morus in seinem cabbalist. Katechismus; J. Glanville, Ed. Fowler, Poiret in verschiedener Weise, worüber a. s. O. von uns gesprochen werden wird [64]).

Nicht wenig wurden Fragen der genannten Art in der reformirten und lutherischen Scholastik angeregt oder genährt durch jenen Nachsommer, den die katholische Scholastik nach der Reformation in Spanien gewann [65]).

---

[60]) Vgl. Becker: An Christus in sua exaltatione — aliud substantia et forma quam quo natus, passus et mortuus est corpus assumserit Rost. 1768.

[61]) Das Letztere nahmen Brentz, Hunnius, Förster, Gesner, Calvin an; das Erstere nach Luther und Chemnitz Gerhard, Glaß, Hoe v. Hoenegg, Jac. Rambach u. s. w.

[62]) Vgl. z. B. Steph. Clotzii (Generalsup. in Schleswig-Holstein) de Jesu Christi sudore sanguineo, animaeque ejus tristitia atque cruciatibus Exercitt. Hamb. 1710 (ein Werk, das übrigens auch viel Gutes enthält). Zach. Grapii Systema Noviss. Controvers. 1722. T. 1. Q. 20. S. 158 ff. T. III. S. 1—64.

[63]) Kesselring l. c. E. A. Mirus, Kurtze fragen aus der Pneumatica sacra. 1710. S. 206 ff. vgl. Delitzsch Syst. d. bibl. Psychol. 1855. S. 82, nach welchem Christus aus Maria den Leib nicht nur, sondern auch Geist und Seele hat, und der daher nichts von unmittelbarer göttlicher Schöpfung in Christi Person sehen will.

[64]) Vgl. Grapii Syst. Contr. l. c. T. III. S. 1—12.

[65]) Eine große Fruchtbarkeit an dogmatischen Werken entfaltete sich in Spanien in unsrer Epoche und besonders auch unser Dogma

wurde vom scholastischen Scharfsinn eines Fr. Didac. Alvarez, F. Suarez (Comment. et Disput. in P. III Thomae 1616. 1617, Mog. Tom. I. II.), Vasquez (Comment. et Disput. in P. III Thomae. Antv. 1621. Tom I. II.), Corduba, Mendoza, Roderich de Arriaga und v. A. behandelt. Die thomistische und skotistische Schule und ihre Kämpfe setzten sich fort, ohne jedoch sachlich über eine unfruchtbare Dürre hinauszukommen. Nur Weniges werde erwähnt. Es wird besonders die Frage nach der Persönlichkeit der menschlichen Natur behandelt. Die Skotisten (an die sich namentlich der Jesuite Suarez vielfach anschließt, s. I, 125 — 165. 27 — 30. 562 ff. s. o. II, 441) wollen mehr Ernst gemacht wissen mit der vollen Wahrheit der Menschheit Christi, halten sich daher an des D. Scotus Lehre, welche, ähnlich mit Cartesius und den Monophysiten, in der Persönlichkeit, die nach gewöhnlicher Annahme der Menschheit fehlte, nichts Reales, sondern nur die Grenze der natura sieht, so daß der Menschheit Christi nichts zu ihrer Vollständigkeit fehlte, während dagegen Andere in der Persönlichkeit eine zur natura hinzukommende Realität erblicken, sei es Inhalt oder Form. Die Skotisten sagen dann weiter: die menschliche Natur Christi intrinsecus betrachtet, sei nicht praecise impeccabilis, sondern nur durch den Logos und seine Gnade von aussen her; Christus als Mensch könne wohl Gottes Adoptivsohn genannt werden, wenn man damit nur nicht sagen wolle: er sei respectu Dei persona extranea: oder, wenn man nur die Adoption auf die besondere durch den Logos individuirte Natur beziehe. Nicht minder sei sein menschlicher Wille eigentlichen, natürlichen Geboten unterworfen gewesen, Gott und die Eltern zu ehren und dgl. Denn in aller wirklichen Menschen Herz sei das Naturgesetz geschrieben; aber weder durch menschliche noch göttliche Gebote positiver Art sei er gebunden gewesen, sondern nur durch gewisse ihn speciell betreffende Aufgaben. Sein Wille aber frei nicht blos von Zwang, sondern auch von der Nothwendigkeit, habe selbst auch die Freiheit der Indifferenz (Wahlfreiheit) in Betreff des ihn verbindenden Gebotes gehabt (in materia praecepti). Das vereinige sich mit seiner wirklichen Impeccabilitas so, daß er zwar trotz der Unio hypostatica die indifferentia moralis physica gehabt habe, aber doch ratione beatitudinis oder kraft seiner Seligkeit ohne wirkliche Indifferenz des Willens, vielmehr immer entschieden gewesen sei. — Die Thomisten dagegen, welche in der Persönlichkeit etwas Reales sahen, hatten die Aufgabe, mit der Vollständigkeit der angenommenen Menschheit, die man doch wollte, deren Unpersönlichkeit oder ihr Seyn in der Person des Logos zu reimen. Die Einen nun halten die Persönlichkeit für etwas so Wesentliches für die menschliche

Natur, daß sie in dieser einen natürlichen Trieb zu derselben annehmen, ja zum Theil sagen, sie hätte ihre personalitas connaturalis erreicht, zu der sie tendirte, wenn nicht das Verbum zwischeneingetreten wäre. Aber auch wenn dieses nicht als eine Consumtion der menschlichen Persönlichkeit durch die göttliche gedacht ward, blieb so doch eine der Menschheit fremdartige und äußerliche Hemmung ihres Triebes zur Personbildung stehen. So bei Vasquez (Disp. 34), nach welchem Christi Menschheit, obwohl sie im Verbum die höchste Persönlichkeit hat, doch nach ihrer eigenen Persönlichkeit auch in der Unio verlangen soll, weil sie sonst nicht wahre Menschheit wäre. Da hiemit die äußerliche und zufällige Stellung der göttlichen Person zur Menschheit gar zu offen bekannt ist, so wird von Andern dazu fortgegangen: dieser Trieb der Menschheit zur Personalbildung sei nicht gehemmt, sondern gesättigt durch das göttliche Ich: mithin das göttliche Ich dem menschlichen gleichartig, was man dadurch zu motiviren suchte, daß in der göttlichen Person die Principien alles Guten, also auch der menschlichen Persönlichkeit liegen. So der überhaupt durch Scharfsinn und Selbständigkeit sich auszeichnende Dominikaner Alvarez. (Disput. 80 de incarn. divini Verbi 1613.) Dion. Petav in s. verdienstl. Werke de Incarn. läßt, um vollständiger die Einheit der Person zu gewinnen, den Logos selbst sich mindern und erniedrigen. — Der Gegensatz gegen die lutherische Communic. idd. wird besonders von Bellarmin (de Christo Libr. III), von Gregorius de Valencia (Comment. Tom. IV. Paris. 1609. S. 114 ff. 292.) u. A. bis auf Perrone fortgeführt; die Uebertragung soll nur die Person betreffen (in concreto), nicht die Natur, womit die starke Betonung des cyrillischen θεοτόκος contrastirt, das der lutherischen Christologie viel näher ligt, als der katholischen, die es aber ihrer Mariologie zu lieb eifrig festhält. Für das heil. Abendmahl wird von der katholischen Dogmatik eine multiplicatio oder multilocatio statt der omnipraesentia angenommen; ja Perrone Praelect. Theol. VIII, 156 ff. 1854 neigt sich zu der Meinung, die Gegenwart einer Substanz respectu alterius bestehe einzig in ihrer unmittelbaren Wirkung auf die andere; hienach bedürfte es keiner Vervielfachung des Leibes Christi, sondern nur einer Wirkung desselben auf viele Punkte, womit aber freilich der Genuß der Substanz dieses Leibes, dessen Anbetung u. s. w. sich wenig verträgt. — Christi Menschheit soll weder die Allmacht, noch die omnipraesentia empfangen können, daher auch Manche ihr nicht die adoratio wie der Gottheit, sondern nur die hyperdulia zutheilen, damit den Heiligencult zu legitimiren suchend. Doch schreiben ihr Andre um der hypost. Unio mit dem Verbum willen auch den supremum latriae

cultum zu (z. B. Perrone Praelect. Theol. T. VI. ed. 21. Ratisbon. 1854. S. 212 ff.) Das kann da ohne Widerspruch geschehen, wo die göttliche Persona als der Menschheit nicht fremd, sondern als zu ihrer eigenen Persona geworden angesehen wird, was nur die ältesten lutherischen Dogmatiker streng durchführen. — Als charakteristisch werde noch der „Cultus des allerheiligsten Herzens Jesu“ und der Streit darüber erwähnt. Der Gegenstand dieses Cultus ist ipsum Cor Jesu, i. e. Cor personae Verbi incarnati; der Cultus ist der supremus latriae cultus. Jesu Herz wird besonderer Gegenstand der Anbetung als Sitz seiner frommen Triebe und als Symbol seiner unendlichen Liebe und seiner Schmerzen. Colitur cor Jesu in se ac prout est amoris symbolum. Ausführlichst wird diese nova devotio, die an dem Cultus der fünf Wunden ein Seitenstück hat, und der gegen die Synode von Pistoja 1786 vom apostolischen Stuhl in Schutz genommen und sanktionirt worden ist (1787) von Perrone (l. c. S. 218 — 229) vertheidigt. In diesem Theil werde die ganze Person Christi angebetet; aber nicht die Liebe Christi zunächst, sondern vor Allem das materielle Herz Jesu. — Diese materialistische Superstition suchen Manche dadurch zu meiden, daß sie diesen Cultus nur als symbolischen gelten lassen wollen, was gegen Pius VI. Constitutio Auctorum fidei verstößt. Beachtenswerth dürfte noch sein, wie in der Erfindung dieses Cultus die Neigung der röm.-kathol. Frömmigkeit zu Tage tritt, die Totalität der Person des Gottmenschen, die sie in ihrem actuellen Reichthum nicht zu erfassen weiß, entweder zu zertheilen, aber dann willkürlich auch hier den Theil wieder als Ganzes zu behandeln und als Vertretung des Ganzen, das uns gegeben ist; oder aber sie gleichsam aus der Fülle ihrer persönlichen Actualität in die Enge und so zu sagen in die Keimform zurückzuziehen — denn die Persönlichkeit des Gottmenschen auf das Herz reducirt und nur in diesem geschaut, geht aus ihrer Actualität fast in das substantielle Dasein zurück — ein Zug, der uns so häufig auch in der kathol. Kunst entgegentritt, wo Christus ewig als Kind der Mutter erscheint. Diese Vorliebe für das Kind der Mutter ist ein verrätherischer Zug besonders des nachtridentinischen Katholicismus; es vollbringt sich darin in charakteristischer Weise die unbewußte Neigung, die Incarnation zurückzunehmen und ein mehr zusagendes Surrogat derselben in Maria hinzustellen. Der auf die Kindheit oder auf das „Herz“ reducirte Christus wird zum Gegenstand tändelnder subjectivistischer Frömmigkeit, und wir gewahren darin nur das römische Seitenstück zu den Extravaganzen, die im Herrnhutianismus im vorigen Jahrhundert eine Zeit lang vorkamen. Dieser Subjectivismus der Frömmigkeit hat sich aber in der römi-

schen Kirche neuestens noch bestimmter gegen die Einzigkeit der Würde des Gottmenschen gekehrt in dem neuen Dogma vom December 1854 von der unbefleckten Empfängniß der heil. Jungfrau, das keine treffendere Widerlegung finden kann als die ihm durch die versuchte speculative Begründung geworden ist in der Schrift: Das Geheimniß der unbefleckten Empfängniß in Harmonie mit Offenbarung und Vernunft u. s. w. Münster 1854. Denn wenn solche Mariologie darin ihr Recht haben soll, weil auch das Ideal der Menschheit erscheinen müsse, dieses aber (wozu Einheit von Freiheit und Gnade gehöre) im Gottmenschen seiner Gottheit wegen nicht gegeben sei, was ist deutlicher, als daß dieser Frömmigkeit die Menschheit Christi abhanden gekommen und nur noch der Gott in menschlichem Gewande übrig geblieben ist?

Zweites Kapitel.

Die Mystik der altprotestantischen Kirche.

Die kirchliche Lehre der verschiedenen Confessionen war nicht im Stande, die Freunde der Mystik zufrieden zu stellen. In allen ihren kirchlichen Formen, auch der lutherischen, stand Christi Person äußerlich ohne inneren Zusammenhang mit uns da und in die unendliche Tiefe des menschlichen Wesens d. i. seiner Gottempfänglichkeit mit Luther zu blicken war nicht die Art der neuen Scholastik. Wenn auch die Lehre von der unio mystica bewahrt blieb, so kam sie doch immer weniger der Christologie zu Gute. Ueberdem aber wurde jene unio selbst immer mehr verflüchtigt. Die Ideen der edleren deutschen Mystik nun, welche dem Dogma der Kirche noch nicht einverleibt waren, wurden von Männern, wie Val. Weigel, Joh. Arndt, Jac. Böhm u. A. nicht blos fortgeführt, sondern auch weiter ausgebildet. Namentlich, was zu ihrem durchgreifenden Schaden die officielle kirchliche Theologie immer mehr vergißt, die wesentliche Gottverwandtschaft des Menschen, wie sie Paulus beschreibt, wird von der Mystik mit Liebe gepflegt, ja mit einer Entschiedenheit und Einseitigkeit, wie sie nur dem heftigen Ausdrucke schwer verkannter Wahrheiten verziehen wird.

Es kündigt sich bei jenen Männern in theosophischer Form eine neue protestantische Philosophie dem Inhalte nach an, wenn gleich die philosophische Methode erst später beginnt, bei diesen Mystikern aber durch eine Methodik des mystischen Schauens ersetzt wird.

Dem Val. Weigel [1]), der mit Theophrastus nahe zusammenhängt, ist der Mensch Mikrokosmus [2]) und er findet nicht Worte genug, diese Hoheit des Menschen auszudrücken. Alle seine Erkenntniß ist Selbsterkenntniß, alles Begreifen kommt vom Auge und nicht von seinem Gegenwurfe oder Objekt [3]). Das Auge, wodurch Alles erkannt wird, ist der Mensch selbst: jedoch nur in Beziehung auf natürliche Erkenntnisse. Dagegen in der übernatürlichen Erkenntniß ist nicht der Mensch selber das Auge, sondern Gott selbst ist da das Licht und das Auge in uns; unser Auge muß dabei leidentlich sein und nicht wirkend: dennoch ist Gott nicht fremd dem Menschen, in welchem er das Auge ist, sondern jenes leidentliche Verhalten des Menschen hat die Bedeutung, daß der Mensch das sich hingebende Werkzeug ist, durch welches hindurch Gott das sehende Auge ist [4]). So erkennt dann

[1]) Vgl. besonders: Der güldene Griff, d. i. alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, durch V. Wigelium, Neuenstadt 1616. Erkenne dich selbst; ebend. 1618. — Kirchen- oder Haus-Postill 1618.

[2]) „Erkenne dich selbst" weiset dahin, daß der Mensch sei ein Mikrokosmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel. Er sei die kleine Welt und trage alles in ihm, was da funden wird im Himmel und Erden und auch darüber. — Ja der Mensch ist die Welt (Erk. dich selbst cap. 4. 5. S. 11). Nicht aus Nichts wollte Gott den Menschen machen, sondern aus etwas, aus der großen Welt formiren; denn einen solchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er diese große Welt fassen kann in eine Faust, das ist, in den Mikrokosmum beschließen (S. 13). Der Mensch ist ein Sohn, von zweien Eltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Er ist ein Sohn Gottes, von Gott geschaffen nach seinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenschaft, wie sein Vater Gott, und ist wie Gott, und ist Gott gleich (c. 6. S. 16). Er ist aber auch alle Geschöpfe, weil er von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äußern greiflichen aus den irdischen Elementen, einen ungreiflichen, unsichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergänglichen von dem Firmamente und den Gestirnen. So hat er auch einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist; aus Gott den göttlichen Geist. Er selbst, diese vier Elemente in sich zusammenfassend, ist (nach Theophr. Ausdruck) die quinta essentia.

[3]) S. Erkenne dich selbst I c. XI S. 27. Güldn. Griff c. IX. XXI.

[4]) Güldn. Griff c. XIII. S. 39—42.

Gott oder sein Wort, Christus, sich selber und durch sich selber, denn der leidentlich gewordene oder wiedergeborene Geist ist nicht sein selbst, sondern Gottes, darum sieht und erkennt sich Gott selber in seiner Geburt und Bildniß in, mit und durch den Menschen [5]). Dieses Licht in uns, das Wort, ist ihm der wahrhaftige Christus, der Gottmensch tritt für ihn ganz in den Hintergrund [6]). Das Buch, daraus alle Weisheit kommt, ist Gottes Wort. Ein Buch ist eingeschrieben von Gottes Finger in aller Menschen Herz; obgleich nicht alle es lesen können; daraus sind alle Bücher geschrieben. Dieß Buch des Lebens, dem die h. Schrift ein äußerlich Zeugniß ist, ist das Bildniß Gottes im Menschen, der Same aus Gott, das Licht, das Wort, der Sohn Christus [7]). Dieß Buch oder Wort ligt verborgen im Herzen, es ligt verborgen im Buchstaben und ist auch verborgen im Fleisch. — Es könnte aber das in Schrift und in Fleisch Verborgene nicht offenbar werden, wäre es nicht in uns [8]). Die Schrift könnte nicht verstanden, noch das Wort in uns hineingepredigt werden, wenn es nicht immer in uns wäre ja auch in den Ungläubigen, die sonst auch nicht könnten gerichtet werden. Wären wir im Paradies geblieben, so hätte

---

[5]) Das Schlußgebet im „Erkenne dich selbst", erstes Büchl., S. 56, drückt dieß besonders stark aus. „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr ist, ist in mir greiflich. Aber du hast mich auch geschaffen in deinem Bildniß; du bist in mir und ich in dir. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen und meine Erkenntniß ist deine Erkenntniß. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich und davon bin ich selig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht."

[6]) c. XXIV.

[7]) c. 26.

[8]) Also denkt er die Weisheit und das Wort als im Menschen stets fertig liegend, die Entwicklung der Anlage gilt nicht als wesentlich, in dem An sich ist schon alle Verwirklichung der Ideen gefunden, das erinnert wieder an die Cartesianische Ideenlehre.

dieß innere Wort genügt (c. 26, S. 69. 70), wie noch jetzt die Unmündigen solches nicht bedürfen und sind doch die Allergeschicktesten zum Reich Gottes. Aber dieweil wir sind daraus vertrieben und äußere Weltmenschen worden, dazu verloren haben den Leib und heiligen Geist, so ist von Nöthen, daß wir neu geboren werden aus Christo, denn einen neuen himmlischen Leib müssen wir haben mit Christo aus dem heiligen Geiste, der nicht sterblich ist. Theils wegen des Leibes vom Himmel ist das Wort Fleisch worden: theils weil die Menschen das innere Buch nicht lesen können, läßt es Gott durch Schrift, Predigt und im Fleisch erwecken [9]). So wenig Bücher, d. h. alles Aeußere, auch die Incarnation, ein Wesen im Menschen wirken können, so sind sie doch, sagt Weigel ähnlich wie Karlstadt, für die gefallenen Menschen geschrieben zur Bewähr, Zeugniß und Memorial dessen, was der Mensch zuvor weiß; zur Erinnerung, Aufweckung, Kundschaft, ob wir also seien oder nicht; aber wir sollen nicht kleben am Schatten und an der Schale, sondern weiter hinein zum Buch des Lebens [10]). Man soll nicht sagen, da das Licht zuvor im Menschen ist, so darf es nicht mehr leiblich in Maria Mensch geboren werden, eben so wenig: weil es in Maria Mensch geboren, so ist es nicht allezeit in den Gläubigen gewesen. Denn auch das Feuer ligt zuvor in Stahl und Stein, dennoch mußt du es herausschlagen [11]). Aber diese Wirkung ist ihm nicht an Christus als den Gottmenschen gebunden, sondern schon in Abel, Noah, Adam, Abraham, Merkurius, Prokulus war Gott der Mensch [12]). Es

---

[9]) Erk. dich selbst II. c. 17. S. 109: Durch die sichtbaren Dinge werden wir überhaupt geführt zum Unsichtigen; in Jesu Christo hat uns daher Gott einen sichtbaren Spiegel gegeben, auf daß wir ausdrücklich erkenneten, fühleten und griffen seinen ewigen, unwandelbaren Willen; aber andererseits (c. XIV. S. 100) ist uns dieser Wille oder Christus eingethan schon in der Gottebenbildlichkeit.

[10]) Der güldne Griff c. XVI. S. 49. Erk. dich selbst l. c. XIV. S. 35.

[11]) Erk. dich selbst l. c. XVII. S. 51. II. c. XXI. S. 121 ff.

[12]) Erk. dich selbst l. c. XVII. II. c. XXI. S. 121 ff. vgl. S. 222.

sei zu unterscheiden zwischen dem himmlischen Adam und dem irdischen. Den Einfältigen scheine es, der irdische sei zuvor, der himmlische hernach. Aber der äußere Christus aus Maria, geboren zu Bethlehem, ist vielmehr ein Ausdruck und öffentlich Muster des inneren, der bald in Adam, Abel, Loth, Merkurius, Prokulus und dergleichen war. Weigel erinnert uns hier an die Clementinen, Christus ist ihm der allgemeine göttliche Geist im Menschen wie begraben und verschüttet in den Meisten [13]), in Einzelnen aber hervortretend in das Bewußtsein, so namentlich auch in Jesu von Nazareth, und wo dieß Hervortreten ist, da ist auch eine Menschwerdung Gottes. Derselbe Gedanke ligt auch in seiner Lehre von der ewigen Weisheit Gottes, die er eine Jungfrau, die himmlische Eva nennt, deren Söhne David und Salomo und alle Gläubigen sind. Sie hat den Sohn Gottes geboren von Ewigkeit in der Trinität, sie hat uns aber auch Christum geboren zeitlich. Im Himmlischen sind sie Eins, die Weisheit und der Sohn, im Irdischen sind sie geschieden wie Mutter und Sohn. Maria ist Erscheinung der himmlischen Eva, sie, als zweite Eva, gebiert den himmlischen Adam, aus dessen Seite am Kreuz die christliche Kirche geboren ist [14]).

Doch an einem Punkt sucht Weigel mit dem historischen Christus sich in engere Verbindung zu setzen, nemlich durch seine Lehre von einer höheren himmlischen Leiblichkeit Christi, die zu unserer Erlösung nöthig war. Er schließt sich hiebei an die theosophischen und naturphilosophischen Gedanken des Paracelsus an. Durch die Sünde ist der Seele nichts verloren, der Wille ist nur brüchig worden, aber die Sünde hat den Leib verderbet, der gehöret nun den Würmern. Die Seele bedarf nicht selbst der Erneuerung durch Wiedergeburt, diese besteht nur in Bekleidung der Seele mit einem neuen Leibe und dazu besonders dient die heil. Taufe und das heil. Abendmahl [15]). Christus nun hat ihm den Vorzug, daß seine Menschheit von Natur diesen

[13]) Erk. dich selbst I. c. XVII. S. 52. II. c. XX. S. 120. 122.

[14]) Die dritte Eva, Postille II. S. 285. 286.

[15]) Güld. Griff. c. XVII. S. 53. Christl. Gespräch vom wahren Christenthum. 1614. S. 36.

neuen Leib hat, indem dieser von himmlischer Substanz gebildet ist. Christus ist nach seiner Menschheit Weigel'n wie dem Schwenkfeld, natürlicher Sohn Gottes, denn er ist aus dem heil. Geist. Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrau oder Adam, sondern aus der ewigen Jungfrau durch den heil. Geist, damit wir durch dieß himmlische Fleisch geschaffen würden zu neuen Kreaturen, daß auch wir hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel und in solchem Fleisch den Himmel besäßen. Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich; daß er nun bei uns auf Erden wohnen und uns nütze sein könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren irdischen Leib an von der Jungfrau Maria, uns in diesem als Mensch zu erlösen. So hat der einige Christus zween Leiber, denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre? [16]) — Aber was uns essentiell nützt, ist sein himmlischer Leib, der sich uns mittheilen muß zu Ueberwindung des Todes. So gleichgültig er sonst gegen das Aeußere ist, hier huldigt er einem Realismus, welcher beim heil. Abendmahl ein blos geistliches Essen als ein solches ansieht, das nichts nützen würde. Mit A. Osiander und Schwenkfeld fordert er eine justitia essentialis, worunter er aber nicht eine geistige Wiedergeburt, sondern das Empfahen des geistlichen Leibes versteht neben der Erweckung des Bewußtseins dessen, was wir schon zuvor sind und haben. Dem manichäischen Element, welches das Böse nur im Leibe sieht, entspricht der Doketismus der himmlischen fertigen Substanz des unsichtbaren Leibes, der nicht Produkt des ethischen Prozesses im historischen Gottmenschen ist, sondern wie im magischen Schlag Christo zu Theil, magisch auch auf die Menschen übertragen wird. Wie diese Lehre von einer doppelten Leiblichkeit Christi in vieler Hinsicht nur der derbere, plastischere und freiere Ausdruck von der doppelten Menschheit ist, zu der gerade die entschiedenere luth. Orthodoxie kömmt, und wie beide überwiegend die Menschheit von der leiblichen Seite betrachten, daran sei hier nur mit einem Worte erinnert. Daß aber auch ein-

[16]) Postille I. S. 213 ff. 38 ff. 78 u. s. w. Christl. Gespr. S. 12.

tiefere Wahrheit darin sich von ferne ankündigt, werden wir später sehen.

Mit Weigels und Theophrasts Ideen steht in enger Verbindung J. Böhms Lehre von Christo [17]). Auch bei ihm spielt die ewige Jungfrau und der himmlische Leib, der aus dem heil. Element stammt, eine große Rolle.

Die jungfräuliche Geburt ist nach Böhm das Natürliche, denn Adam sollte Anfangs als Mannweib durch den Gedanken sich vervielfältigen, und war mit diesem sterblichen Leibe, dem rauhen Rocke, nicht angethan [18]). Er war geschaffen nach der heil. Dreifaltigkeit [19]). Er war zumal das hungrige Feuer (männlich) und die Bildniß, die das Wasser der Sanftmuth und Liebe hat (weiblich); er war eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe [20]). Die himmlische Wesenheit grünete im äußern Wesen seines Leibs und äußern Geistes. Seiner Seelen Bildniß [21]) stand in dem Bilde der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt war worden. — Des Adams Bildniß war aus Gottes Weisheit (d. i. dem ewigen Sohn Gottes). Denn Gott wollte sich also in einem Bilde sehen und offenbaren, und das war die Gleichniß nach Gott. Ja Adam war nicht allein eine Gleichniß, sondern in derselben Bildniß (nemlich der ewigen Jungfrau) Gottes Kind, geboren aus Gott, aus dem Wesen aller Wesen. Aber er verlor die jungfräuliche Weisheit, die er in ihm hatte; er fiel durch den Teufel, der ihn beneidete und welcher an der nicht unauflöslichen Einheit der drei Principien in ihm einen Angriffspunkt fand [22]).

[17]) Es gehören hieher: Von der Menschwerdung Jesu Christi. Th. I. bes. c. VII—X. in der Ausgabe seiner Werke von 1730. Bd. IV. S. 54—84. Von den drei Principien cap. XVI—XVIII. Bd. II. S. 215—299. Vom dreifachen Leben des Menschen c. IV. §. 58. Bd. III. S. 120 u. f. Vgl. Baur die christl. Gnosis. S. 596—604. Dreieinigkeit Bd. III. 259—294. 320 ff. 541 ff. 548. 772 ff. 813. 821. Wullen, Böhme und seine Lehre. 1838.

[18]) V. d. Menschw. J. Chr. Thl. I. c. VII. §. 6.

[19]) c. III, S. 20.

[20]) S. 23.

[21]) c. III. §. 24.

[22]) c. V. §. 6 ff.

Und wie die himmlische Jungfrau von ihm wich, so theilte sich auch die Einheit der Geschlechter, die in ihm war; er ward angethan mit grober starrer Materie und ward sterblich. Jedoch wie sich die Finsterniß sehnet nach dem Licht, so Adam, der zum Bräutigam Erwählte, nach der himmlischen Weisheit, seiner Braut; und nicht minder auch sie sehnet sich nach ihm: rufet ihm und lockt ihn immerdar, anklopfend bei ihm in mannigfacher Weise, bis sie zuletzt selbst Mensch ward. Sie ward es, damit der Mensch wieder hergestellt würde. Daher hatte sie (in Jesus) eine Geburt, wie sie dem wahren Wesen des Menschen entsprach — eine jungfräuliche. — Er beschreibt diese näher so [23]). Die Gottheit hat gelüstet, Fleisch und Blut zu werden. Und wiewohl die reine klare Gottheit Geist bleibet, noch (dennoch) ist sie des Fleisches Geist und Leben worden. Bei Adams Schöpfung bewegte sich nur der Geist Gottes aus Gottes Herz, nun aber, da der Mensch gefallen war, bewegte sich das Centrum oder Herz Gottes, das von Ewigkeit geruhet hatte, und ward das göttliche Feuer aufgeschlagen und angezündet [24]). Dieß geschah aber so, daß Maria zuerst durch die himmlische Jungfrau in der Benedeiung hoch gradiret wurde gleich dem ersten Menschen vor dem Fall, das Verstorbene und Verschlossene der Menschheit in ihr wieder lebendig ward [25]). So stand sie nun in der reinen züchtigen Jungfrau, so konnte das Wort des Lebens Mensch werden in der äußern Maria, die zugleich die Bildniß oder die himmlische Jungfrau als ihr Eigenthum [26]) in sich hatte: — und Maria ward eine Mutter des Thronfürsten [27]). Die Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß, in ihre jungfräuliche matricem eingegeben und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien und in der Tinctur des Elementes, welches vor Gott rein und unbefleckt ist. Darin ist

---

[23]) Drei Princ. c. XVIII. §. 38 ff. Von d. Menschw. J. Chr. c. VIII.
[24]) Bd. IV. S. 65.
[25]) Ebds. S. 64. 67.
[26]) II. 382.
[27]) Drei Princ. c. XVIII. §. 41.

das Herze Gottes ein englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung.

Also der Ursprung Christi ist aus der Maria, die aber zu paradiesischem Wesen wieder hergestellt ist durch Vermählung mit der ewigen Jungfrau oder dem Worte Gottes, in das ihr Wesen wieder gerückt ward, oder das wieder aufleuchtete aus ihr. Daher dann der Gottmensch nicht ist wie andere, aus grobem Stoff, sondern er ist aus heil. Element, ein englischer Mensch. Ja er ist nicht blos wieder wie der paradiesische Adam, in welchem die Gegensätze noch löslich verbunden waren, in nicht bewährter Einheit, sondern diese hohe englische Bildniß ist größer als Adam oder irgend ein Engel ist durch den Ausgang aus dem Herzen Gottes mit voller Fülle der Gottheit [28]). Und sollt hie verstehen gar hoch und scharf, daß diese neue Kreatur im heil. Element nicht ist von der Jungfrauen (Maria) Fleisch und Blut geboren; sondern von Gott aus dem Element, in voller Fülle und Einigung der heil. Dreifaltigkeit, welche mit voller Fülle ohne Wanken ewig darinnen bleibet, welche überall alles erfüllet. Daher ist das Wort mit seiner Ergebung in das von ihm geschaffene heil. Element mit seinem Eingehen in die jungfräuliche Matricem (d. h. in das paradiesische Wesen der Leiblichkeit der benedeiten Maria) vom Vater nicht abgetrennt, sondern bleibet ewig im Vater, und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches es ist eingegangen und eine Kreatur im Menschen worden, die Gott heißet.

Dieß heil. Element, das zur paradiesischen Menschheit gehöret, aus der allein die reine Geburt des Sohnes Gottes werden konnte (nach der Art, wie die Erzeugung bei Adam sein sollte vor dem Fall durch gläubige Imagination oder durch den Gedanken der in der ewigen Weisheit stehenden Seele), entspricht der Geburt Jesu aus der Natur Gottes bei Schwenkfeld oder aus der himmlischen Eva bei Weigel. Doch hebt Böhm auch wieder hervor, daß die Leiblichkeit des Elements dieser Kreatur unter der Gottheit ist, denn die Gottheit ist Geist und auch

[28]) Drei Princ. c. XVIII., 41. 42. S. 281. 282.

dieser Geist, der Herr, ist eingegangen in den Knecht, dessen sich alle Engel im Himmel wundern und ist das größte Wunder, so von Ewigkeit geschehen ist, denn es ist wider die Natur, und das mag Liebe sein! [29]) Diese hochfürstliche englische Kreatur ist augenblicklich im Wort und heil. Geist im heil. Element figurirt worden; die Maria gab noch die Irdigkeit dem heil. Element der neuen Kreatur bei, aber ohne Verunreinigung, welches das Scheideziel war (§. 50), denn das Wort der Gottheit verwehrete das. Aber auch eine natürliche Seele gleich allen Adamskindern hat Christus bekommen; allda hat die menschliche Seele ihren fürstlichen Stuhl im Himmelreich wieder bekommen, aus welchem sie mit der Sünde in Adam war ausgegangen. Jedoch unterscheidet er eine doppelte Geburt der Seele Christi. Nach der einen Seite oder Geburt ist sie mit dem natürlichen Leibe geworden und steht im Reiche der Welt, nach der andern aber reichet sie in die tiefen Thoren der Ewigkeit, ins Vaters urkundlichsten Willen, und ward Gottes natürlicher ewiger Sohn [30]) und ward die Seele Christi im Worte eine selbstständige, natürliche Person in der heil. Dreifaltigkeit, und ist in der ganzen tiefen Gottheit keine solche wunderliche Person mehr als dieser Christus. Er will hiemit die Seele Christi als wesentlich göttlich bezeichnen, wie er den Leib aus dem heil. Element ableitet. Aber nach dem Verhältniß der natürlichen menschlichen Seele zu ihrer göttlichen Geburt und Essenz scheint die Zweiheit nur eine vorübergehende zu sein, denn erstere ist nur dazu da, daß die himmlische Jungfrau mit dem Worte sich ihr einbilde, in ihr das Licht anzünde, wodurch sie zur göttlichen Persönlichkeit des Sohnes selbst oder doch in sie verschlungen wird. Die Möglichkeit hiezu ligt in der menschlichen Seele überhaupt, selbst der gefallenen, wenn Böhm gleich nicht so wie Weigel von einer allgemeinen Menschwerdung des Wortes, abgesehen von Christo, redet. Ein ähnlicher Proceß findet dann aber auch in Beziehung auf den Leib Christi statt. Nachdem Maria die himmlische Jungfrau

---

[29]) Drei Princ. c. XXII. §. 44.

[30]) V. d. drei Princ. c. XVIII. §. 53—57. Vgl. c. XXII. 77.

im Glauben ergriffen mit ihrer Seele, so hat sie angezogen das reine Element, darinnen Gott wohnet (d. h. die göttliche Natur) nicht aus eigener Macht, sondern die Kraft und Barmherzigkeit der himmlischen Jungfrau hat der Seele Mariä das himmlische reine neue Kleid des h. Elements angezogen als einen neuen wiedergeborenen Menschen; während daher Alles, was vom Fleisch und Blut dieser Welt geboren wird, unrein ist, so hat Marias wiedergeborener Mensch den Heiland aller Welt empfangen und zur Welt gebären können [31]). Sonach ist Christus (obschon durch Maria) nach seinem paradiesischen oder himmlischen Leibe vom Himmel herabgekommen. Dieser Leib ist der ternarius sanctus, unser verlorener paradiesischer Leib; den hat das Herze Gottes an sich genommen; die unsichtliche Gottheit ist in ihn eingegangen zu ewiger Vermählung. Er stammt aus Gott, wenn gleich Maria, die Wiedergeborene, ihn empfängt, und Gott und ternarius sanctus werden ein Ding nicht im Geiste, sondern im Wesen, wie Leib und Seele. Aber dieser Leib aus dem heil. Element ist erst formirt mit der Menschwerdung, wo Christus zugleich ohne Vermischung mit jenem paradiesischen den sterblichen Leib annahm. Während jener Leib aus Gott der Seelen Leib ward und in ihm die Seele heilig ist, so hangen ihr die irdischen Essentien aus Fleisch und Blut (der Maria) in der Zeit des Erdenlebens an, welche aber Christus, als seine Seele mit der neuen Kreatur in Tod gieng, im Tode ließ und mit dem neuen Leibe aus dem Tode aufstund und über den Tod triumphirte. Jener paradiesische Leib ward des äußeren greiflichen Leibes Herr. In unserem Leibe steckte der Tod, aber des sterblichen Leibes Christi Herz ist unseres Todes Tod und Ueberwindung. Gott ist Mensch geworden, daß er die arme Seele des Menschen wieder in sich neu gebäre und von den Ketten der Grimmigkeit des Zornes erlösete; er versenkte sich in den Feuergrimm selbst, um ihn zu löschen und die Liebesoffenbarung heraufzuführen, aber diese hat nichts zu thun mit der Erlösung dieses thierischen Leibes, welcher muß wieder in den vier

[31]) Drei Princ. c. XXII. §. 36—44.

Elementen zerschmelzen und ein Nichts werden. Denn hätten wir können mit diesem Leibe bestehen, Gott wäre nicht Mensch worden, noch für uns gestorben [32]). Aber auch eine andere Seele wird nicht geboren in keinem Menschen, sondern einen himmlischen Leib anziehend aus dem heil. Element wird die Seele erneuert, und dieses heil. Element ist an allen Orten und unsere Seele ein Geist, und so fehlet's an nichts, als daß unsere Seele das Heilige ergreife und dessen eigenthümlich habhaft werde [33]). Die himmlische Jungfrau war die Seele in Christi himmlischem Leib (ternario sancto) und diese Seele mit ihrer Leiblichkeit will unserer Seele zu einer Braut sein.

Obgleich auch Böhm auf Christi himmlischen Leib das Hauptgewicht legt, so will er doch weit mehr als Weigel die historische Bedeutung Christi festhalten. Zwar läßt er die ewige Jungfrau Gottes nicht blos mit Jesu Christo sich vermählen, sondern der Mensch überhaupt ist ihr Bräutigam; auch tritt diese ewige Jungfrau nicht blos in den Gesichtskreis der mit Christi historischer Erscheinung bekannt Gewordenen. Ja über dem Bemühen, Christi himmlische edle Geburt darzuthun, droht ihm die Gefahr, die Jungfrau Maria mit der ewigen Jungfrau schon in einer Weise sich vermählen zu lassen und zu identificiren, daß für Christus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe, da doch auch er die Einheit des Menschen mit der himmlischen Jungfrau ist. Allein er sagt nicht blos, daß die ganze Fülle Gottes in Jesu gewesen sei, sondern er behält auch dem Gottmenschen allein die zweite Stelle in der Trinität und die Würde vor, die Menschen durch seine Erlösung in ihr Paradies wieder einzuführen, wo sie besonders vermittelst des heil. Abendmahls bekleidet mit dem himmlischen Leib durch den Glauben Glieder seines Leibes werden und selig um ihn als ihr Centrum und ihre Sonne schweben. Der tiefere Begriff von der Sünde, der ihn vor andern Mystikern auszeichnet, aber freilich bei ihm dem Dualismus nahe kommt, hält ihn auch fester bei dem historischen

---

[32]) V. d. drei Princ. c. XXII. §. 50 ff. c. XII. §. 47. 68.

[33]) Drei Princ. c. XXII. §. 38.

Gottmenschen. Dennoch ist jener Spiritualismus, der z. B. bei Weigel frei hervortritt, auch bei ihm nicht überwunden, sondern nur minder entschieden eingelassen. Und wie ihn selbst nicht die Consequenz seines Systems, sondern sein demüthiger Sinn, seine kirchliche Frömmigkeit vor vielen Abwegen der Mystik bewahren konnte, so zeigte sich bei manchen seiner späteren Freunde, die in eine separatistische und naturalistische Richtung eingiengen, wie wenig die in seinem System versuchte unmittelbare Einigung von Christenthum und Spekulation genügen konnte.

Noch verdient hier eine Erscheinung Erwähnung, die in der Mitte stehend zwischen der alten Form der Christologie und zwischen einer neuen, besonders auf die Menschheit gerichteten, mit dem ablaufenden siebenzehnten Jahrhundert in der ganzen evangelischen Kirche immer häufiger auftritt, in der lutherischen Kirche, die, wie wir sahen, für ihre Lehre von der Entstehung der Knechtsgestalt seit der Conceptio durch die Erniedrigung des Gottmenschen dahin führen konnte, wie in der reformirten. Das ist die Lehre von einer himmlischen, präexistenten Menschheit Christi. Auch in ihr sehen wir eine Betonung der Menschheit, ja den Versuch, ihr eine ewige Bedeutung in Gott selbst zu sichern und für die besonders in der Ständelehre so spinös gewordene Comm. idd. eine Art von Surrogat zu bilden. Denn die den irdischen Schranken enthobene Menschheit oder die Menschheit nach ihrer Idee mit der Gottheit in eine Einheit zusammen zu bringen, erschien verhältnißmäßig leicht, zumal auch die Niedrigkeit als ihre That gedacht werden konnte. Es gährt in dieser Lehre von einer himmlischen Menschheit Luthers Gedanke von einem neuen höhern Begriffe der Menschheit — aber freilich in fantastischer, ja auch leicht zum Arianismus übergleitender Form.

Wir betrachten zuerst die verschiedenen Wendungen, die dieser Theorie gegeben wurden, sodann ihre Bedeutung.

Vor Allem gehören hieher die Quäker. Barclay [34]) sagt, daß das lebendig machende Fleisch, wovon bei Johannes

[34]) Theolog. vere Christ. Apol. Thes. XIII. ed. 2. Lond. 1729. S. 381 ff.

c. 6 die Rede sei, ein vom Himmel gekommener geistlicher Leib sei. Da aber die Quäker die Wahrheit des Erlösungswerkes nicht aufheben wollen (obgleich auch ihnen wegen ihrer Lehre vom allgemeinen innern Lichtsamen, =Christus, die Bedeutung des historischen Erlösers sehr zurücktritt), so müssen auch sie einen doppelten Leib Christi setzen, wie denn auch Barclay [35]) thut. Dagegen unterscheidet sich Barclay von den bisher dargestellten Freunden dieser Ansicht durch die Geneigtheit, die Annahme jenes göttlichen Leibes nicht erst von der Incarnation in Maria an zu datiren, sondern das Wort Gottes sich zu allen Zeiten durch denselbigen Leib den Menschen offenbaren zu lassen, wodurch er denn die Möglichkeit zu begründen sucht, daß die Menschen zu allen Zeiten des Lebens in Christo konnten theilhaftig werden: wie denn auch jetzt ohne Abendmahl der Glaube den geistlichen Leib Christi empfäht [36]). Das spirituale corpus nennt er corpus de divino et coelesti semine.

Daß auch und wie die Anabaptisten — namentlich M. Hoffmann und Menno Simonis — einen himmlischen Leib Christi annehmen (obgleich ihre brev. Conf. hievon nichts erwähnt und später die orthodoxe Lehre wieder von ihnen anerkannt wurde), ist oben erzählt. (II, 636 ff.)

Besonders aber verdient P. Poiret eine nähere Darstellung [37]). Die sechs Weltperioden vor dem Ende der Welt, dem ewigen Sabbath, sind ihm bezeichnet einerseits durch eine immer mehr steigende Macht der Sünde, andrerseits durch steigende Erweisungen der Gnade. — Unter die letztern gehören wesentlich und jedesmal Erscheinungen des Sohnes Gottes, und zwar in der Gestalt der Menschheit. So redete er durch seine geheiligte Menschheit schon mit Mose und mit dem Volk; schon damals

---

[35]) Ibid. Thes. XIII.

[36]) Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum-a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille qui erat Verbum in principio cum Deo, et erat et est Deus, revelavit semet ipsum filiis hominum omni aetate.

[37]) Oeconomie divine, ou système universel etc. Tom. V. Amsterd. 1687.

war der Sohn Gottes nach Leib und Seele mit der Menschheit geeint, wie er zuvor schon den Patriarchen körperlich erschienen war. — Nach Oec. du péché Chap. XI. §. 13. erhielt schon der erste Mensch einen Leib, mit Rücksicht auf die Erlösung, damit seine Sünde, wenn sie trotz der göttlichen Vorkehrungen einträte, einen mehr sinnlichen, als geistig egoistischen (dämonischen) Charakter annähme. Zugleich aber (§. 15. 16.) war damit die Möglichkeit gegeben, daß der Sohn Gottes im Fleische erschien, daß Gott von außen mit den Menschen durch den Menschgewordenen verkehre, und daß Gott, wenn er den menschlichen Körper annähme, durch ihn als sein Organ die untern Kräfte beherrschte, aber auch den untern Kräften sich zu genießen gäbe. Der Sohn Gottes nahm nun auch wirklich die Menschheit an, und zwar bald nach der Schöpfung des Menschen, schon vor dem Fall; und zwar fand diese Menschwerdung so statt, daß der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm [38]). — Adam nämlich hatte eine sehr hohe Bestimmung. Nicht als ob Gott ihn geschaffen hätte, um sich selbst darzustellen; sondern dieß leistet schon die immanente Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes [39]). Aber wollte Gott sich, d. h. als Gott außer sich darstellen auf lebendige Weise, so konnte es nur geschehen in einer divine nature. Gott ist aber durch sich, der Mensch ist Gott durch Gott, durch Gnade. Und wie die Seele hoch geschmückt ist von Gott, so auch der Leib. Der menschliche Leib [40]) sollte ein Compendium des Universums und seiner ganzen Vollkommenheit, ja König und Regent des Alls sein. So war denn auch Adams Leib hoher, geistiger Art, wie seine Seele göttlich. Um also den Sohn Gottes wahren Menschen sein zu lassen, und zwar so frühe, als es Poiret nöthig und schriftgemäß scheint,

[38]) Oecon. du Retablissement avant l'Incarn. de J. Chr. Chap. V. §. 8. — ayant tiré d'Adam un corps glorieux et une ame divine, par où il a intercédé pour les hommes envers Dieu. Die Hauptstelle aber ist Oec. du Retabl. après l'Incarn. c. II. §. 11.

[39]) Oec. de Créat. Ch. X. §. 6. ff.

[40]) ibid. c. XXII. §. 9.

läßt er den Sohn Gottes die Menschheit annehmen (tirer) aus Adams herrlichem Leib und göttlicher Seele: so daß in Christus und seiner unauflöslichen unio mit der Menschheit die Wahrheit der menschlichen Natur, die Adam durch Sünde verlor, oder ihr Ideal erhalten ist, abermals ein plastischerer Ausdruck für die Präservationstheorie der reinen Massa Adamitica bei lutherischen Theologen (s. o. S. 838 ff.).

So schreibt nun Poiret Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos manchfache Erscheinungen, sondern auch menschliche émotions und Leiden zu und eine nie ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder — in Liebe und Gebet, worin ihm das hohepriesterliche Amt Christi vornemlich befaßt ist. Diese vielen Manifestationen Christi können wieder an die Clementinen erinnern; doch unterscheidet ihn, wie den Tert. wesentlich von ihnen, daß ihm Christus nicht die Personen wechselt. Vielmehr ist und bleibt er Gottmensch durch die ganze Geschichte. — Aber wie verhält sich nun diese Menschwerdung seit Adam zu der Menschwerdung in der Maria? Er will nur der letztern den Namen der Incarnation vorbehalten wissen, weil Christus in Maria sterbliches Fleisch annahm [41]). Wie ein glänzend weißes Kleid in dunkle Farbe getaucht und von ihr durchdrungen, darum nicht zu zwei Kleidern werde, so auch nicht Christi Leib durch Annahme de notre corruption mortelle in Maria. Dieser angenommene Körper trübte nun seine Erkennt-

---

[41]) Oec. après l'Incarn. de J. Chr. Chap. II. §. 11. ff. Sa Majesté divine voulut couvrir son corps glorieux de notre chair mortelle, qu'il voulut prendre dans le sein d'une Vierge. Es scheine vielleicht unbegreiflich, wie le corps glorieux qu'il avoit tiré d'Adam et qui étoit crû à la stature d'un homme parfait, se bornait dans le sein d'une Vierge. Er antwortet: Es war Gott ein Leichtes, de reduire son corps au même volume, qu'il avoit à sa naissance d'Adam u. s. w. §. 12. — Le corps de Jesus Christ, se revêtant de la chair et du sang de la bien heureuse vierge, fera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, ou il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits au lieu d'un.

niß, hatte ein ungeregeltes Wesen wie der unsrige und war von Christus unter schweren Kämpfen zu regeln [42]). Aber durch diese tiefste Erniedrigung hat Christus uns erlöst und durch seinen Sieg ward er verherrlicht. — Poiret scheint zum Theil, wie Menno, durch eine manichaisirende Ansicht von dem menschlichen Leibe auf seine Theorie zu kommen, wie er sie denn der Ascetin Bourignon zu verdanken bekennt, die sich dadurch als göttliche Prophetin legitimiren wollte. Da ihm die Seele wesentlich göttlich ist, so kann die Corruption der Sünde nicht an sie reichen, — für die Erlösung also muß der Hauptaccent auf die Leiblichkeit fallen. Und diese pelagianische Tendenz theilt er also mit allen Freunden des innern Lichts, wie er denn auch gleich ihnen zwischen der vorchristlichen und christlichen Zeit keinen wesentlichen Unterschied anzugeben weiß. Das Amt Christi nach der Geburt aus Maria ist wesentlich dasselbe, was er stets verwaltete und geht im prof. Amte und in der Intercession durch Fürbitte auf. Jedoch ist alles Gute vor Christus von des Gottmenschen Mitwirkung abgeleitet. Von Doketismus sucht er durch die obige künstliche Lehre sich fern zu halten und an die ganze Geschichte der göttlichen Oeconomie sich anzuschließen, wie ihn bei der Annahme einer Menschwerdung von Adam an ein anthropologisches, historisches Interesse — die Rücksicht auf die menschliche Sünde, welche göttliche Erscheinungen nothwendig machte — leitet, nicht ein spekulatives.

Mehr einem spekulativen Interesse dürften die Ansichten ihren Ursprung verdanken, welche die Menschheit Christi ewig präexistirend denken. Von den verschiedenen Wendungen, die hier möglich waren, nämlich beides, Seele und Leib, oder nur den Leib oder nur die Seele Christi präexistirend zu denken, verfolgen wir hier nur die dritte, weil sie selbst unter Orthodoxen nicht selten war, während die zweite den Logos an die Stelle der menschlichen Seele zu setzen sucht und unten bei P. Maty besprochen werden wird, die erste aber schon bei den Quäkern vorkam und unmittelbar auf Doketismus führt. Diese dritte nun, die schon von Hugo von S. Vict. angenommen war, fand

[42]) A. a. O. §. 3. 14 ff.

besonders in England sec. XVII und XVIII viele Freunde. So an Henry More [43]) in der zweiten Hälfte sec. XVII; Edward Fowler, Bischof von Gloucester, „Discourse of the Descent of Man Christ Jesus from heaven“ (sammt einer Vertheidigung dieser Ansicht), ferner Robert Fleming's Christology in 3 Bänden, von denen der erste und dritte diese Ansicht mit Geist vertheidigt und durchführt. Andere hieher gehörige sind J. Hussey, Francis Gastrell (Bischof von Chester), Dr. Thomas Bennet, Dr. Thomas Burnet und manche andere. Besonders aber wird diese Ansicht scharfsinnig vertheidigt von dem noch jetzt in England in hohem Ansehen stehenden Verfasser der Glory of Christ as God-Man. In three discourses (J. Watts), Lond. 1746, in welcher mit Umsicht die Gründe, die für diese Ansicht sprechen können, zusammengefaßt sind. Watts sagt, man habe, um die innige und allgemeine Beziehung Christi zur Menschheit auszudrücken, die Wahl, zu sagen, daß die Menschwerdung ewig in Gottes Rathschluß (decree) war, oder real, nämlich so, daß Gott schon vor der Welt-Schöpfung mit einer menschlichen Seele vereint war. Für die erstere Ansicht beruft er sich auf den Dr. Goodwin [44]). Dieser sagt mit Beziehung auf Col. 1, 16: Alle Dinge sind geschaffen 1. ἐν αὐτῷ, in him (nämlich als Gottmenschen) as the exemplary cause, that is, God set up Christ as the Pattern of all perfection — and he drew in scattered Pieces in the rest of the Creation the several Perfections met in that human nature (viz. of Christ as Godman) as a Pattern. Also Christus als Gottmensch ewig im göttlichen Decree oder by way of Anticipation [45]) war das Musterbild oder Urbild, und die verschiedenen Vollkommenheiten, die in diese Menschheit Christi niedergelegt sind als in das Urbild, sind aus einander getreten und zerstreut in der übrigen Schöpfung. 2. by him, δι' αὐτοῦ all things were created, he having been some way the Instrument of the Creation as he is actually of Redemtion. So-

[43]) The mystery of Godliness.

[44]) Knowledge of God the father and his Son Jesus Christ. Vol. II.

[45]) Watts. S. 218.

nach wäre der Gottmensch auch zum Werkzeug der Schöpfung bestimmt, und virtually gibt ihm auch Gott the glory of Creation, obgleich er erst 4000 Jahre nach Anfang der Welt wirklich Mensch ward. Denn er war zur Menschwerdung auch zeitlich vor allen anderen bestimmt, wie er denn der Erstgeborne ist aller Creatur: aber seine Menschwerdung ward suspended for glorious Ends. Die Sünde war daran Ursache, um ihretwillen trat er ein in der Mitte der Zeiten, da die Zeit erfüllet war: sie mußte aber zu seiner Verherrlichung gleichfalls beitragen. — Wurde nun freilich der Gottmensch nicht blos die Pattern, sondern das Instrument genannt für die Schöpfung, so war es consequenter, mit Watts das Andere anzunehmen, daß nemlich nicht blos die Idee dieses Urbildes ewig war, sondern daß es auch selbst vor der Welt real war. Dieß führt nun Watts so aus[46]): Christi Seele war wirklich (actually, nicht blos virtually) der Erstgeborne der Schöpfung. Eine herrliche Creatur wurde von Gott assumirt vor der Welt als Organ, und durch sie alles geschaffen. Diese herrliche Seele nahm in sich so viel Göttliches auf, als irgend ein creatürliches Wesen fassen konnte. Sie ist der Spiegel, das Ebenbild Gottes, wir aber, geschaffen nach Gottes Bild, sind eigentlich geschaffen nach dem Bilde dieses Gottmenschen[47]). Dieß erkläre viele dunkeln Stellen der Schrift, wo von einem subordinirten höhern Wesen schon vor der Incarnation die Rede sei. So war es möglich, daß im A. T. sich Gott bereits in lebendigen Verkehr setzte mit dem Volke. In Maria aber nahm dann diese Seele noch das menschliche Fleisch an, wobei die Worte σὰρξ ἐγένετο stark premirt werden. Diese Ansicht könnte leicht Arianismus (wie bei Paul Maty) werden; das fühlt der Verfasser selbst und zeigt dagegen, daß Haupteinwürfe der Arianer vielmehr erst bei ihr fallen. Diese nemlich führen Stellen an, welche auch abgesehen von der Incarnation, also in Beziehung auf das Präexistirende in Christus

---

[46]) In seinem dritten Discourse: The early Existence of Christ's human Soul l. c. S. 147—256.

[47]) A. a. O. S. 218. 166. 194. 203. 227. 177. 229.

subordinatianisch lauten, und beweisen damit ihren Subordinatianismus. Wenn Christi Seele präexistire, sagt er, so falle dieser Einwurf; ferner der arianische Vorwurf: die orthodoxe Lehre bringe es zu keiner wahren Erniedrigung Christi, da doch Gott nicht Theil nahm am Leiden, also sei ein höheres, aber Gott subordinirtes Wesen in Christus zu setzen, was sich wahrhaft erniedrigt habe in der Menschwerdung und wahrhaft gelitten. — Die Annahme der Präexistenz einer herrlichen Seele, die von Anfang an mit Gott vereinigt sei, biete die gleichen Vortheile. Und wenn seine Theorie noch für keine bestimmte trinitarische Ansicht besonders spreche, so rechnet er ihr dieß zum Ruhme an, will aber jedenfalls wahre Gottheit, persönliche Vereinigung mit Gott dieser Seele zuschreiben. Zur Empfehlung derselben führt er außer exeget. Gründen folgende weitere an: Es war angemessen, daß Christi Seele, ehe der Gottmensch in der Niedrigkeit und zum Zweck der Erlösung erschien, seine Zustimmung gab zu den Leiden. Ferner: Es werde die ἐνσάρκωσις begreiflicher, wenn die menschliche Seele Christi das schon vorhandene Medium dafür bildete [48]).

Was nun den Werth dieser manchfaltigen Ansichten betrifft, so haben sie insgesammt etwas Doketisches an sich: nur die letztere kann, wenn man in Beziehung auf die Entstehung der menschlichen Seele creatianisch denkt, hievon ausgenommen werden. Die andern verrathen meist ihre doketische Tendenz durch eine manichaisirende Ansicht über den menschlichen Leib. Den Freunden des innern Lichts soll diese Ansicht noch besonders dazu dienen, um trotz ihres spiritualistischen Hangs mit der Person des Gottmenschen in Verbindung zu bleiben und sie von

[48]) Kein Glaubensartikel sei dadurch gefährdet (S. 229), dagegen this doctrine greatly magnifies the self-denial and the condescending Love of our Lord Jesus Christ in his state of his Humiliation and Death: it casts a thousand Rays of Glory upon all the Scenes of his humbled Estate, it makes his Subjection and Obedience to the Will of the Father appear much more illustrious, and his Charity and Compassion to perishing Mankind stand in a very surprizing Light. S. 222.

dem allgemeinen Logos zu unterscheiden. Wendet sich diese Ansicht so, daß sie in irgend welchem Sinne auch die Präexistenz der Menschheit Christi setzt, so leuchtet deutlich das Bestreben durch, die Bedeutung der Person Christi zu universaliſiren — entweder in anthropologiſcher Weiſe oder in metaphyſiſcher und ſpekulativer. Jenes bei Poiret, der den Gottmenſchen als den Wiederherſteller des Geſchlechts zu allen Zeiten darſtellen will, damit nie dem Menſchen ſein Erlöſer fehle. Das Letztere aber geſchieht beſonders von Rob. Fleming und J. Watts, deren Anſicht der kirchlichen Lehre am nächſten kommt, ja ſich auch bibliſch nicht ohne guten Schein rechtfertigen läßt. Unbegreiflich bleibt freilich, wie eine ſo vollendete Seele nicht nach der Incarnation eine blos doketiſche Entwicklung hatte. Auch ruht die ganze Theorie auf der Vorausſetzung, eines ſehr äußerlichen und zufälligen Verhältniſſes zwiſchen Leib und Seele. — Aber indem ſie den Gottmenſchen als Organ und Urbild der Schöpfung der Welt vorangehen läßt, ſo iſt damit ein ſehr wichtiger Gedanke, wenn auch in ungenügender Form ausgeſprochen, der oft zu wenig geltend gemacht wird, daß nemlich der Gottmenſch Jeſus Chriſtus nicht blos ein Mittel ſei für die Menſchheit, namentlich die Erlöſung, ſondern auch Selbſtzweck, dem die ganze Welt dient. Was aber endlich ſowohl bei dieſer als bei vielen der andern zu beachten bleibt, iſt, daß bei ihnen ſo viel von der menſchlichen Natur Chriſti die Rede iſt. Auf ſie richtet ſich, ganz angemeſſen dem Geiſte einer beginnenden neuen Zeit, das Nachdenken; ſie wird vor Allem zu erhöhen geſucht — und durch dieß Erweitern der Grenzen ihrer Bedeutung und Würde nach allen Seiten hin wird in der Weiſe der Vorſtellung die weſentliche Verwandtſchaft des Göttlichen und Menſchlichen ausgeſprochen, welche wiſſenſchaftlich nun zu gewinnen war. Dieß beſonders ſichtlich bei Barclay, Poiret und Watts. Zur Weiſe der Vorſtellung aber gehört es, daß Watts es nicht als Beſtimmung des Logos anſehen kann, Menſch zu werden, ohne dieſe Beſtimmung ſofort auch als verwirklicht zu denken. Daß er ferner, um dem Gottmenſchen den erſten Rang zuzutheilen, auch der Zeit nach ihn Allem glaubt voranſtellen zu müſſen.

Auch wagt er noch nicht, die Menschwerdung als wesentliche Bestimmung des Logos anzusehen, denn sonst wäre er nach seinen Prämissen wohl vollends zu der Lehre von der ewigen Menschheit und dahin fortgegangen, den Logos stets und ewig zugleich als Mensch (Adam Kadmon) auszusprechen.

Aber auch diese letztere Wendung tritt auf besonders bei Swedenborg. Ihm ist der Mensch so sehr die nothwendige und allgemeine Form des Geistes, daß er nicht blos die Engel läugnet und sie allegorisch faßt oder als Menschen zu erweisen sucht, sondern auch Gott ist ihm von Anfang Mensch im Ersten, um es dann auch im Letzten, in der Welt zu werden [49]).

Man sollte denken, wenn Gott ursprünglich und wesentlich Mensch ist, so braucht er es nicht zu werden. Allein in Swedenborgs System nimmt Christus „der Herr" eine solche Stellung ein, daß in ihm Alles, Trinität, Vollendung des Menschen und der Kirche convergirt.

Bekanntlich weiß zwar Swedenborg gegen die kirchliche Trinitätslehre, in der er nur eine Dreiheit von Göttern sieht, sich nur sehr bitter, ja leidenschaftlich auszusprechen. Gott ist ihm eine dreieinige Person, Christus der Herr; aber nicht eine Dreieinheit der Personen. Das Göttliche des Herrn ist der Vater, das göttliche Menschliche der Sohn; das von diesem Herrn Ausgehende ist der heil. Geist [50]). Die Kirchenlehre faßt er so, als schlösse sie die Einheit eines persönlichen Gottes durch die drei Hypostasen aus und leitet alles mögliche Unheil aus dieser vermeinten Abgötterei her. Nach dieser Seite schließt er sich an die Polemik Servede's und anderer Antitrinitarier an. Ebenso bestreitet er auch die Zweiheit entgegengesetzter Naturen in Christus. Allein das ist nur die eine Seite; seine Eigenthümlichkeit ligt anderswo.

So sehr er im Gegensatz gegen eine Mehrheit von göttlichen Ichen auf der Einheit Gottes besteht, so will er doch

---

[49]) Lehre des neuen Jeruf. v. Herrn, übers. v. Tafel. Tüb. 1823. Bd. 1. S. 85. 72.

[50]) A. a. O. S. 124.

Gott als Einheit in Unterschiedenheit der „Kräfte, Attribute oder Wesentheile“ denken, als distincte unum [51]). Gott ist ihm vor Allem die Liebe (das Gute), die Weisheit (das Wahre), also Wollen und Erkennen, endlich die Auswirkung. Die Liebe ist gleichsam das Sein, der Inhalt; die Weisheit das Existiren Gottes oder die Form, die diesen Inhalt in sich schließt. Bildlich nennt er wohl auch die aus der Liebe hervorsteigende, existirende Weisheit (die wieder Liebe ist aber als existirende), den Sohn Gottes [52]); und die Wirkung der Gottheit, die Liebe und Weisheit zugleich ist, heil. Geist. Diese Gottheit nun oder das Gute und Wahre schafft (wie es scheint ewig) eine Welt, wie sie diesem Wesen Gottes gemäß ist, d. h. eine für Liebe und Erkennen bestimmte, gottebenbildliche, daher freie Welt. Die Liebe Gottes will diese Welt als einen freien Selbstzweck, nicht als ein gleichfalls göttliches Wesen, denn sonst liebte Gott darin nur sich selber. Gott will sie als ein wirklich Anderes, die nur durch Freiheit zur wirklichen Gottebenbildlichkeit gelange. Es hat ihm auch keine Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit auf Kosten der Wahlfreiheit eine Stelle, noch weniger wäre Swedenborg richtig aufgefaßt, wenn man bei ihm im Leben der Welt einen Proceß sähe, in welchem und durch welchen hindurch Gott sein Werden und seine Geschichte

---

[51]) Der eigentliche Gegenstand seines Hasses ist die luth. Rechtfertigungslehre, die er für sittlich verderblich hält, wie auch die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit. In der kirchlichen Trinitätslehre aber sieht er die Wurzel der genannten Lehren: denn sie fordere, daß Gott verschiedene Rollen zugewiesen werden, welche nur von verschiedenen Personen getragen werden können. So sei aus dem Einen Gott ein zu versöhnender und ein versöhnender geworden.

[52]) Sohn und besondere Person kann der Herr eigentlich nur heißen seit seiner Zeugung und Geburt aus Maria, und dieses für die Zeit seines Lebens auf unserer Erde. Auf so lange können gewissermaßen zwei Personen gedacht werden, als der Herr in menschlichem Körper auf Erden wandelte und zum Vater betete. Aber seit der Verklärung seines Menschlichen mit dem Vater (Einung) auch dieses nicht mehr.

hätte [53]). Es ist die unverletzliche Ordnung Gottes, daß er gegen freie Wesen seine Allmacht nicht brauchen kann, um sie zum Wahren und Guten zu bringen. Die Weltgeschichte ist ein Proceß der Freiheit. Allein es ist ein großer Abfall geschehen. Freilich hat Swedenborg Adams Fall allegorisch auf den Fall der Kirche bezogen, die er, J. Swedenborg, wieder herzustellen gekommen sei. Aber doch läugnet er nicht die allgemeine Macht des Bösen, ja auch nicht das Erbübel böses Hangs. Nur meint er, die lutherische Lehre von der Erbsünde, die auf Adam zurückgeht, trete der Freiheit zu nahe, und läßt für den Ursprung der Sünde die Annahme offen, die auch von einem Theil seiner Schüler gewählt wird, es sei in der Einrichtung unserer Natur das Erbübel begründet, als Reiz zum Bösen, der aber erst durch Einwilligung der Freiheit zur Sünde und Schuld werde. Nach Swedenborg war ferner der Andrang des Bösen und der Hölle gegen die gute gegliederte Weltordnung so mächtig, daß Alles in Zerrüttung zu gerathen drohte. Die Menschheit in dieser Welt nimmt zwar nur die unterste Stelle der Vernunftwesen ein; aber wenn das Fußgestell des Throns zusammenbricht, so stürzt der Thron selbst. Auch konnte da die Allmacht Gottes nicht einschreiten; Menschen müssen den Kampf auskämpfen, sonst ist gegen die (sittliche) Grundordnung verstoßen und nur ein Scheinresultat, nicht aber eine Welt erreicht in der Weisheit und Liebe walten. Aber da andrerseits doch Gott nicht ruhig zusehen kann, wie die Hölle siegt, das Wahre und Gute ausgeschlossen wird und so die Welt sich für Gott verschließt, so that er das, was allein übrig war, er ward selbst Mensch, um selbst handelnd als einer der Kämpfer in den Weltkampf einzutreten (wofür die Menschheit sein „Arm" ward), um sein Wesen den Menschen zum Bewußtsein zu bringen und die wahre Menschheit darzustellen. Das Denkbild von Gott als schaubarem, nahbarem ist das von einem Menschen. So brauchen die Menschen nicht mehr

[53]) Ich kann Baurs Auffassung von Sw. nicht im Einklang mit dessen Freiheitslehre, sowie mit den häufigen Stellen finden, welche es ausschließen, in der Welt ein Göttliches, sei es auch im Anderssein, zu sehen.

blos wie in's Blaue zu blicken, sondern in Christus ist ihnen Gott fixirt. Das Streben des Menschen für sich gienge in das Unbegrenzte und Leere: Gott hat sich daher dem Menschen zugänglich gemacht, so daß er in ihm, dem erschienenen Gott, Liebe und Weisheit glaubend und liebend ergreifen und dann auch selbst bethätigen kann [54]). Da Gott an sich (im Ersten) Mensch ist, so konnte er es auch werden in der Welt (im Letzten) [55]), wobei dann dasjenige zu concreterer Wirklichkeit herausgesetzt ward im Fleische, was der Eine Gott ideell schon in sich ist, die Sohnschaft oder die Form des göttlichen Wesens. Die caro ist in der Welt der Offenbarung der Sohn; der Inhalt der caro ist das Göttliche des Vaters. So ist denn nach Swedenborg (wie nach Praxeas) der einige Gott in der Zeit Mensch, d. h. im eigentlichern Sinn durch das Fleisch Sohn Gottes geworden, indem er in Maria in menschlichem Leibe erschien. Jesu Seele war das Göttliche des Vaters selbst, sein Leib wird hervorgebracht durch dieses Göttliche, gleich wie auch unsre Seele sich ihren Leib schafft. Es ist auch der Leib aus der Substanz des Vaters, aus der substantiellen Liebe. Jedoch will er Christus nicht einen bloßen himmlischen Leib zuschreiben, sondern auch einen materiellen, von Maria her. Dadurch erst war er wahrhaft im Letzten wie im Ersten. Aber damit ist eine Ungleichheit des Gottmenschen mit sich selbst gesetzt. Es ist so zwischen Gott, der im Ersten und zwischen Gott, der im Letzten Mensch ist, ein Widerspruch, der ausgeglichen werden muß. Da seine Seele das Göttliche des Vaters ist, muß auch sein Leib dem entsprechend werden. Nun ist aber das Materielle, das aus Maria Angenommene der Verwandlung in das göttliche Wesen nicht fähig [56]). So muß der Proceß der allmähligen Ausgleichung die Form annehmen, daß das aus Maria Angenommene (das ihm nur zur Hand diente, um in die weltlichen Verhältnisse einzugreifen) nach und nach ausgezogen

[54]) Vgl. Vera christ. religio. S. 43. 69. Ferner §. 626–649.

[55]) Alles Göttliche strebt zur menschlichen Gestalt an. Vgl. die Schrift: Vom Himmel und der Hölle. Nro. 73–77. 453. 460.

[56]) S. 78. §. 35.

wurde, das Menschliche vom Vater aber (die Leiblichkeit, die aus seiner göttlichen Seele stammt) angezogen. Jenes Ausziehen und dieses Anziehen hat schon auf Erden begonnen und dadurch hat dann Maria bereits aufgehört, noch seine Mutter zu sein [57]). Jetzt ist „der Herr" im Himmel, Ein Wesen mit Gott; zu Einer Person, wie Seele und Leib, ist sein Menschliches und Göttliches vereint, ja auch sein Menschliches ist nun göttlich. So meint er die kirchliche Zweiheit der Naturen überwunden. Aber auch die kirchliche Dreiheit der Personen. In ihm, Gott Jehova, dem ewigen Gottmenschen, ruht auch der heilige Geist oder die Kraft, Weisheit und Liebe in die, welche glauben und lieben wollen, auszugießen. So ist ihm Christus der dreieinige Gott, Jehovah [58]). Aber doch eigentlich nicht im irdischen Leben. Denn da er den Gottmenschen auf Erden wachsen, lernen, kämpfen, leiden, versucht werden, ja zum Lohne dafür der Vollendung theilhaft werden läßt [59]), so kann er doch nicht den ewigen Gott mit Christus auf Erden identificiren, sondern muß für die Zeit des Werdens Christi noch ein Aussereinander Gottes, der an sich ewig Mensch ist und Gottes, der zeitlich Mensch wird, annehmen. Er muß zugestehen, daß Christi Seele wenigstens Anfangs noch nicht schlechthin das Göttliche des Vaters selbst war, sondern etwa der Anfangspunkt des Seins Gottes als der Liebe und Weisheit in der Welt; nicht minder auch, daß die göttliche Leiblichkeit sich erst allmählig aus der Seele hervor gestaltete, also die göttliche Substanz nur nach und nach in diese Zeitlichkeit sich hineinbildete, während Gottes Wesen selbst über Raum und Zeit steht. So wäre aber die folgerichtigere Ausbildung der patripassianischen Keime bei Swedenborg ein Sabellianismus.

Die Menschwerdung nimmt hienach bei Swedenborg doch nur die Stellung ein, das, was ohne sie schon ewig da ist, Gott als das Wahre und Gute zu zeigen. Es ist aber früher dar-

---

[57]) S. 80. ff.
[58]) „Vom Herrn" im Anfang.
[59]) Vera chr. rel. S. 69.

gelegt (s. o. II, S. 7), warum das profetische (und königliche) Amt für sich noch keine genügende Begründung einer realen Menschwerdung im Unterschiede von Theophanie enthalte, vielmehr eine so gehaltene Christologie stets doketischen Charakter behalten müsse. Das zeigt sich in ganz besonderem Maße an Swedenborg. Abgesehen von dem Bisherigen, wornach die Menschwerdung uns nichts objectiv Neues bringt, vielmehr nur das Bewußtsein von der ewigen Gottmenschheit anregt, in welche die zeitliche zurückgeht, sieht man das besonders auch aus Swedenborgs Lehre von der heil. Schrift. Sie ist ihm gar nichts wesentlich Anderes als sein Christus, nemlich schriftgewordener Logos. Wie man über den buchstäblichen Sinn hinaus gehn muß zum himmlischen, so ist auch die angenommene Menschheit Christi eine Hülle, die fallen muß. Diese zweite Form der Incarnation (die Schrift) hält die erste oder in letzter Beziehung die ewige Gottmenschheit Gottes gegenwärtig, aber nur wenn sie richtig, d. h. allegorisch verstanden wird, wozu Swedenborg den Schlüssel erhalten hat. Mit ihm beginnt das himmlische Verständniß, das himmlische Jerusalem, welches freilich das absolut supernaturale Gerüste seiner Inspirationstheorie und Auslegung dazu verwendet, um den Unterschied zwischen Natur und Gnade durch seine Lehre von der Gottmenschheit zu verwischen, die Grundlehren von der Versöhnung und Rechtfertigung zu entleeren und eine im Wesentlichen rationalistische Lehre von Gottes ewiger Liebe und von des Menschen Versöhnung durch Liebe an die Stelle zu setzen.

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche.

Ihre wissenschaftliche Blüthe hatte die reformirte Kirche nach der Reformationszeit, in der die Schweiz an der Spitze stand, zuerst in Holland, etwas später im 17. Jahrhundert in Frankreich, besonders durch die Theologen zu Montauban, Sedan und Saumur, endlich in England (s. S. 864 f.). Aber auch in Deutschland war reformirte Wissenschaft stets vertreten, besonders in Heidelberg, Marburg, Frankfurt a./O., Herborn und Duisburg. Wie sich die Bestreitung der lutherischen Lehre in ihr fortsetzte, ist oben II, S. 725 ff. ausführlich erörtert. So bleibt nur noch zu erzählen: wie die reformirte Christologie selbst sich weiter ausgebildet [1]), und dann wie auch sie allmählig in sich selbst entzweit worden ist theils durch Aufnahme lutherischer Bestimmungen, theils durch Eindringen fremdartiger und destructiver Elemente, die sich bei ihr früher als in der Schwesterkirche einstellten.

---

[1]) Ueber die Literatur vgl. II, 725 f. Sam. Maresius system. theol. Groning. 1673. S. 438—579. — J. H. Heidegger medulla theol. christ. L. II. Tig. 1714. S. 1—98. — H. Witsius de oeconomia foed. dei cum hominibus ed. 4. 1712. S. 128—240. P. van Mastricht theoretico-practica theologia. Traj. 1699. L. IV. cap. 4—18. S. 435—636. — J. Cocceji opera t. VII. De foedere et testamento dei (1660). S. 298—315. Andere, wie A. Hulsius H. Alting Scriptorum theologic. T. III. 1644. Rodolph Catech. Palatina. Bern. 1697. s. bei Schneckenburger, Vergl. Darstellung der luth. und ref. Lehrbgr. 1855 1. XLIV ff. und zur kirchlichen Christol. S. 222 f.

So wenig die reformirte Lehre der Menschheit Christi bestimmt eine Selbstständigkeit nach Art des Adoptianismus zuschreibt, so wird doch Christus als Gegenstand der göttlichen Prädestination angesehen, sowohl in dem Sinn, daß die Erwählung in Christo geschieht und es ewiger Rathschluß Gottes ist, nur in Einheit mit Christus Stehende zu beseligen, als auch in dem Sinn, daß Christi Menschheit die Herrlichkeit des Hauptes und die Verherrlichung seiner Glieder vorher bestimmt ist. Diese Prädestination ist Rathschluß des dreieinigen Gottes, in welchem nach späterer, auch in der lutherischen Kirche vorkommender Darstellung die verschiedenen einzelnen trinitarischen Personen eine verschiedene Rolle haben (pactum salutis). Der Logos vertritt schon innergöttlich Mittlerstelle [2]) durch seine Bereitwilligkeit, menschwerdend die Genugthuung für Gott zu leisten. So streng alle Wandelbarkeit und Vermischung des Göttlichen mit Menschlichem ausgeschlossen bleibt, so wird doch eine inclinatio misericordiae, eine quasi humiliatio dem Logos zugeschrieben, die ihn zur Menschwerdung ziehe [3]). Hierin ist der tiefe Gedanke enthalten, daß die Liebe zu Niedrigerem einen stellvertretenden Sinn hat, welcher die Niedrigkeit und das Elend sich zueignet, sich dem Niedrigen gleich macht in der Gesinnung der Theilnahme, ohne jedoch sich selbst aufzugeben.

Die Menschheit ist nun in der Zeit angenommen, um diese ewige Realität seiner Liebe zu offenbaren; sie ist das Instrument, durch welches der Logos seine liebende Theilnahme an der Menschheit realisirt. In diesem Sinn wird dann häufig gelehrt, daß die incarnatio an ihr selbst humiliatio sei, womit nicht will

---

2) H. Witsius L. I, cap. 2. S. 14, L. II. c. 3. S. 142. 143: Ex hac constitutione (id est aeterno trinitatis consilio) Filius ab aeterno peculiarem σχέσιν erga servandos habuit. — Mox post lapsum hominit deo — offenso se obtulit ad ea actu praestanda, quae ab aeterno spoponderat. Qua intercessione Christus actu mediator constitutus et talis declaratus est mox post lapsum. — Coccej. l. c. c. 33. 34. Heidegg. l. c. S. 235 ff.

3) Heidegg. loc. 18, 1. loc. 11. S. 223. Die reformirte Dogmatik pflegt so die Exinanitio auf beide Naturen zu beziehen, daher auch die Exaltatio.

behauptet werden, daß der Stand der Erniedrigung währe so lange die Menschwerdung dauert, noch weniger, daß der Logos an sich sei alterirt worden, wie die lutherischen Dogmatiker es oft tadelnd verstehen, sondern es soll nur die Menschwerdung als Act herablassender Liebe bezeichnet werden [4]).

Was nun die Menschwerdung selbst anlangt, so bleibt die reformirte Christologie von dem Bestreben beherrscht, die Unterschiedlichkeit der menschlichen und der göttlichen Natur und die volle Wirklichkeit der ersteren in ihrer Gleichheit mit uns, ausgenommen die Sünde, festzuhalten. Die Menschheit in ihrer Armuth ist ihr in die inclinatio des barmherzigen Logos innerlich, geistig aufgenommen und sie glaubt nun nicht mehr, der reichen lutherischen Veranstaltungen zu bedürfen, durch welche die Einheit Gottes und des Menschen bis zur Gefahr der Verflüchtigung des Menschlichen explicirt wird, sondern umgekehrt kommt ihr nur darauf an, in der vollen Wirklichkeit, Niedrigkeit und Homousie des Menschlichen mit uns den Beweis und Ausdruck davon zu sehen, daß in dem Logos die wirkliche Sympathie mit unserer Natur, wie sie ist, sich finde. Zu dem Zweck genügt es vielen reformirten Dogmatikern, zu sagen, daß die Person des Logos [5]) (in welcher ja eben jene inclinatio concentrirt ist), aber nicht die göttliche Natur sich mit der menschlichen geeinigt habe, was ihnen physisch, zur Vermischung beider Naturen führend, erschiene. Aus demselben Interesse wird die wichtige Stellung abzuleiten sein, die in der reformirten Christologie dem heiligen Geiste zukommt. Zwar ist es zu viel gesagt, wenn man meint, der Logos trete ihr zurück, die unio

[4]) Da für diese eine Stelle ist nicht blos wo Sünde ist, sondern auch dem Menschen überhaupt gegenüber, so konnte sich hier leicht der Rathschluß einer nicht erst durch die Sünde modificirten Incarnation ergeben, was unter den Reformirten ausser den II, 438 Genannten Bucanus Institut. Art. 10 u. Willetius de statu hom. L. I. (vgl. Mastricht S. 441) annahmen, jedoch unter dem Widerspruch der Meisten. Auch die Supralapsarier konnten die Vorherbestimmung Christi mit dem Rathschluß der Schöpfung und Vollendung der Welt selbst zusammenfallen lassen.

[5]) Mares. l. c. S. 449: Incarnatio est actus personalis non naturalis.

werde zu einer unio der Menschheit mit dem heil. Geiste und nicht mit dem Logos [6]). Vielmehr die incarnatio ist Vereinigung der Person des Logos mit der menschlichen Natur, aber der heil. Geist wird als Band zwischen der Menschheit und der göttlichen Natur des Logos angenommen. Er bewirkt durch Heiligung der Menschheit, daß die Person des Logos sie annehmen kann und darin geht seine Thätigkeit der des Logos voran, ohne sie zu ersetzen [7]). So ist diese Thätigkeit des heil. Geistes reformirtes Surrogat für die lutherische Capacitas hum. nat.

---

[6]) Im Gegentheil sagt Coccejus t. VII, S. 10. aphorismi breviores: das πνεῦμα ἅγιον Matth. 1. Luc. 1 sei die persona filii dei.

[7]) Heidegg. L. II. S. 6 ff. Spiritus sancti tres actus fuerunt: 1. formatio naturae humanae ex sanguine et substantia Mariae. (Hier redet er auch dagegen, daß spiritus s. patris vicem supplevit, was andere Reformirte annahmen, z. B. Mares. S. 480. Mastricht S. 496 — 499.) 2. Sanctificatio, 3. carnis in unitatem personae assumtio. Von Mastricht wird unterschieden: 1. segregatio portiunculae carnis et sanguinis, 2. ejus praeparatio, 3. die liberatio ab omni intemperie, 4. unitio humanae naturae cum divina persona. Nach Cloppenburg (vgl. Witsius l. c. S. 163) sichert die jungfräul. Geburt Christi Sündlosigkeit nicht, da nicht durch das männliche Geschlecht allein die Erbsünde übergeleitet wird. Die Ursache der Sündlosigkeit Jesu ist der heil. Geist: die jungfräul. Geburt thut nichts dazu, ist nur Symbol der Sonderung Jesu von den Sündern. Nach Coccejus und Mastricht ist das Semen der Maria zwar von Adam derivirt, aber semen non animatum non est impurum; malitia non cadit in inanimatum irrationale, sondern nur intemperies naturalis, daher eine defaecatio ab intemperie physica eine Stelle hatte. Mastr. l. c. S. 492 – 500. Christus konnte aber als wahrer Adamssohn in die Sünde und Schuld der Menschheit noch dadurch gezogen scheinen, daß ja nach der Bundestheologie Adam als Bundeshaupt für alle Nachkommen das Gesetz empfangen hatte und fiel. Mastricht antwortete: Christus war in Adam naturaliter aber nicht foederaliter, als er das Gebot erhielt. Dem Gottmenschen war dieß Gebot nicht gegeben, folglich hat er auch nicht in Adam gesündigt. Den Bund der Werke hat Gott nicht mit dem Gottmenschen noch mit der menschlichen Natur, sondern mit einer menschlichen Person und in ihr mit bloßen Menschen geschlossen, die sündigen konnten, was der Gottmensch nicht konnte; mit Solchen, die aus Adam jedenfalls entstehen sollten, während

Sodann aber nach dem assumirenden Acte des Logos ligt es im reformirten Typus, um nicht durch die göttliche Natur die menschliche, wenn diese sie aneignete, sich verflüchtigen zu lassen, zwischen des Logos Natur und die menschliche den heil. Geist einzuschieben und für den eignen Antheil der Menschheit an dem Göttlichen vielmehr auf den heil. Geist und seine Salbung zurück zu gehen. Dieser geht zwar auch von dem Logos aus, aber repräsentirt vornemlich dessen ethische Kraft und Einwirkung auf die Menschheit, welche deren eigene unterschiedliche Wirklichkeit nicht gefährdet. So ist die unctio spiritus sancti Surrogat der lutherischen comm. idd. [8]) In ihr strahlt göttliche Kraft von dem Logos her auf die Menschheit aus, sie bestimmend, ja auch beseelend in der Art, daß durch die Kraft des heil. Geistes die Menschheit in ihrem eigenen Wesen gesteigert, erhoben und vollendet, nie aber unmittelbar die göttliche Natur der menschlichen zu eigen wird. Es bleibt auch in Christo das Göttliche nur das die Menschheit Bestimmende, nie wird es menschlich, nie das Menschliche göttlich [9]). Mastricht leitet alle Sätze der lutherischen Christologie, die er bestreitet, aus der Lehre ab, die frühere ref. Dogmatiker hatten gelten lassen, daß die persona des Logos der Menschheit zukomme. Doch will auch er für Jesu menschliche Natur nicht blos die allgemeine

---

der Gottmensch ohne Sünde gar nicht entstehen sollte. l. c. S. 507. Vgl. hiemit oben S. 837 ff.

[8]) Doch sagt Heidegg. l. c. S. 12. §. 21 ff. von dem Logos sei ausgegangen communic. gratiae, eminentiae (supra omnes creaturas) et gratiae habituales i. e. dotes, quas ὁ λόγος naturae sibi unitae contulit et implantavit, was aber nur allmählig geschehen sei. — Coccejus l. c. S. 301 versteht darunter die inhabitatio divinae personae in humana natura.

[9]) Die Menschheit ist Organon Mares. l. c. S. 469, bleibt infiniti non capax, S. 471, was besonders streng Coccejus ausführt. Wogegen Heidegger l. c. S. 18 zwar auch gegen eine Mittheilung der Idiome in der Natur eifert, besonders der Omnipräsenz, aber die Kraft der vivificatio und des Gerichtes der Menschheit (als opus apotelesmatic.) beigelegt wissen will. Auch pflegt die Menschheit, Coccejus ausgenommen, ἐνυπόστατος im Logos genannt zu werden.

Erhaltung durch den Logos beanspruchen (sustentatio communis), sondern die sustentatio personalis und sagt: Persona filii Dei ingreditur constitutionem unius personae, Christi (l. c. S. 443). — Hieran schließt sich das Gewicht, das von allen Reformirten auf eine wahrhaft menschliche Entwicklung gelegt wird. Nur daß, je bestimmter die Menschheit auch innerhalb der Incarnation als unpersönlich gedacht wird, desto mehr dieselbe zu einem bloßen Organon der Gottheit wird. Es versteht sich von selbst, daß um so mehr auch die Unmöglichkeit des Sündigens schlechthin von Christus prädicirt werden mußte. Das Werden der Menschheit ist in keiner Weise durch deren Freiheit vermittelt, sondern besteht nur in der Allmähligkeit ihrer passiven Ausgestaltung und Verklärung [10]).

Derselben Richtung auf die volle Wirklichkeit der Menschheit entspricht es, daß Christi Leiden von den reformirten Theologen besonders auch als Seelenleiden gedacht werden. Diese verstehen sie gewöhnlich unter der Höllenfahrt Christi, die sie zum Stande der Erniedrigung rechnen [11]), ja in der sie die

[10]) Daß ihr Werden wenigstens nach dem Seligkeitsbewußtsein noch jetzt, so lange die Kirche, Christi Leib, unvollendet ist, nicht abgeschlossen sei, ist wieder eine bloße Folgerung Schneckenburgers, kein ref. Lehrsatz; es trifft aber auch die Folgerung nicht zu, da ja der Logos unbeschadet seiner Seligkeit stets die inclinatio amoris et misericordiae hat und der Menschheit, die den hl. Geist sendet, das Siegesbewußtsein hat mittheilen können.

[11]) Sie ist ihnen gewöhnlich die Seelenangst Christi, wie dem Heidelberger Katechismus. Diese Deutung der Höllenfahrt hat ihren Grund und Halt nicht etwa im Gegensatz gegen die lutherische comm. idd., die sich im Erscheinenlassen der Person Christi auch im Hades gefalle (denn vielmehr die Hölle ist den Lutheranern ein einzelner bestimmter Ort, gerade wie den Reformirten der Himmel). Auch die reformirte Antipathie gegen blos epideiktisches Thun motivirt jene Deutung der Hadesfahrt nicht, wenn nichts hinderte, Christum wirksam daselbst zu denken. Denselben Triumph der „Gefangenführung der Gefangenschaft" verlegen ja die reformirten Dogmatiker nur an einen andern Ort, in die Himmelfahrt. Vielmehr kommt negativ in Betracht, daß die reformirte Lehre jeden Mittelzustand zwischen Hölle und Himmel, selbst für die Väter A. T. verwarf. So gibt es im Jenseits keine zu Erlösenden, und

Spitze seiner stellvertretenden, Gott vollständig genugthuenden Leiden sehen.

Es entsteht nun die Frage, ob die reformirte Christologie auch auf die Aemterlehre und Soteriologie spürbar einwirke. Das Erstere läßt sich theilweise nicht in Abrede stellen, wiewohl Schneckenburger auch hier durch seinen Scharfsinn sich viel zu weit führen läßt. Er meint, da die leidende und thätige Menschheit endlich bleibe und ohne comm. idd., so sei nicht sie es, welche die unendliche Genugthuung darbringe, folglich thue eigentlich der Logos genug. Aber so werde das gottmenschliche Werk vielmehr zu einer Selbstgenugthuung, die Gott sich gebe, womit das Ganze zu einem blos dramatischen Spiel würde. Allein das widerspricht gänzlich dem Ernste, womit reformirterseits von der göttlichen ira und der Nothwendigkeit der Satisfaction gesprochen zu werden pflegt [12]). Thut Gott sich selbst genug, giebt er einfach die

---

in Homousie mit uns geht auch Christi Seele sofort nach dem Tode ins Paradies ein. So ist motivirt die Abweisung der griechischen Kirchenlehre (descensus in das Mittelreich zur Predigt für die Menschen vor Christo), der römischen (Befreiung der Väter A. T.) und der lutherischen (s. o. 549. 720). — Aber das erklärt wieder nicht, warum man den Artikel des Symbolum von der Hadesfahrt nicht strich, oder nicht nach altzürcherscher Weise Tod und Grab darunter verstand. Vielmehr das einzig stichhaltige positive Motiv dieser reformirten Lehrbildung wird in dem Bemühen zu finden sein, die leidende Genugthuung Christi möglichst allseitig und lückenlos zu setzen. Es wird die ira dei wider das Böse und die Nothwendigkeit der vollständigen Genugthuung für die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit von reformirten Theologen so stark geltend gemacht, daß Christi Leiden ihr auch einen Ersatz für das geben sollen, was den Leiden der Verdammten für ihre unendliche Strafwürdigkeit an genugthuender Kraft abgeht. Ich freue mich, hierin mit Güder, Erscheinung J. Chr. unter den Todten, 1853, zusammenzutreffen. Anders sieht Schneckenburger a. a. O. S. 88 u. f. die Sache an.

[12]) Wits. l. c. S. 213 ff. Die Genugthuung durch den Sohn und sein Büßen habe eine uns erkennbare Nothwendigkeit in Gottes Wesen, sei nicht blos declarativ, vergl. S. 144 ff. 177. Natura et actiones dei necessitatem satisfactionis docent. Gott sei deßhalb nicht weniger frei, ipse enim est necessitas sua. Mastricht l. c.

Satisfaction, die er empfängt, so wäre das kaum von dem Satz verschieden, daß die Sünde ewig vergeben sei, sei es auch durch das göttliche liberum arbitrium [13]). Allerdings steht an sich die Lehre von einem absoluten göttlichen lib. arb. im Widerspruch mit der Nothwendigkeit einer Genugthuung. Aber es ist eben das sittliche Bewußtsein, was jener Lehre einen Damm entgegensetzt — sei es auch auf Kosten der Consequenz [14]). Wozu bedürfte es denn jener innergöttlichen Verhandlung, in welcher der Logos für die Sünden einzustehen sich ewig bereit erklärt? Wozu wäre die Lehre von der ira dei und der Hölle, wenn die Meinung wäre, Gottes liberum arbitrium könnte auch das Böse als nicht straffällig, ja als nicht bös ansehen? Was sollte der Gegensatz gegen die Arminianer hier sonst bedeuten? Es ist die ernste Meinung der orthodoxen Reformirten, daß die Sünde Genugthuung fordere und Christus sie habe bringen müssen, damit wir erlöst würden. Doch es soll das Gegentheil daraus erhellen, daß die ref. Christologie die genugthuende Kraft, die unendlich sein müßte, nur in die Gottheit verlegt, zwischen den Naturen aber keine das Göttliche der menschlichen leihende Mittheilung statuirt. Allein wir haben hinreichend gesehen, wie auch die lutherische Dogmatik mit der Aneignung des Göttlichen durch die menschliche Natur in ihren Lehrsätzen nicht Ernst macht, sondern die μέθεξις ablehnt; umgekehrt die Aneignung der menschlichen Natur

---

S. 544 ff. 612 ff. 616 ff. 625 ff.: die Versöhnung war nicht μονόπλευρος. Dieß auch gegen Schweizer ref. Dogm. II. und Güder S. 266.

[13]) Wits. l. c. S. 167 will nicht läugnen, Gott könnte eine nicht persönlich angenommene menschliche Natur also halten und tragen, daß sie allen Leiden überlegen wäre. Aber da würde nicht sowohl unser Bürge als Gott durch ihn die Feinde besiegen, und das genügte für dieß Werk nicht; unser Bürge mußte durch eigene Kraft es leisten, also Gottmensch sein. Heidegg. l. c. 67 ff. Die satisfactio mußte durch poena vicaria eines Menschen geschehen, weil der Mensch dem Gesetze verhaftet ist. Mares. l. c. S. 533: necessitas satisf. arcessitur a dei justitia essentiali.

[14]) In der Föderaltheologie regt sich schon bestimmter die menschliche Freiheit und die Absolutheit des Ethischen.

durch die göttliche Person setzt auch die ref. Dogmatik und läßt das menschliche Thun und Leiden unendlichen Werth haben, weil die darin handelnde Person der Logos selbst ist. Oder sollte diese Verleihung unendlichen Werthes für das menschliche Thun und Leiden nur ausgehen können von der göttlichen Natur, nicht auch von der Person, die doch real mit der Menschheit verbunden ist in persönlicher unio, und so für das göttliche Urtheil, nach welchem die genugthuende Kraft nicht blos dem Göttlichen, sondern dem Gottmenschlichen zukommt, die reale Basis dem ewigen Rathschlusse gemäß darbietet? Schließt doch vermöge seiner inclinatio der Logos die Menschheit Jesu in sich ein, um sie für die thatsächliche Genugthuung zu verwenden. Will man einmal die Grenze zwischen Lehrsätzen und Folgerungen verwischen, so muß man auch aus der lutherischen Christologie Schlüsse ziehen lassen, die Christi genugthuendes Leiden und Thun in einen epideiktischen Schein verwandeln, denn die Menschheit ist ja auch hier rein durch die Gottheit bestimmt, so daß Gott nur das, was er selbst sich giebt, zu empfangen scheint, nicht zu reden von der lutherischen visio beatifica und dem seligen Weltregiment mitten im Leiden, dem die reformirte Christologie die unendliche Seelenangst und Christi geistiges Sein in den Höllenqualen gegenüber stellt.

In Betreff der Satisfaction wird daher zu sagen sein: die reformirte Lehre von ihr setzt sich allerdings in Conflict mit der im schroffsten Calvinismus herrschenden Ueberordnung des göttlichen liberum arbitrium über alles Andere [15]); denn hiemit bestände nur eine zufällige Verwerflichkeit, Strafbarkeit und satisfacto-

[15]) So Mares. l. c. S. 551: Nec etiam datio Christi in redemtorem ipsiusque satisfactio praeordinatur electioni aeternae — sed ei tamquam illius completiva et executiva subordinatur. Gott werde nicht durch die satisfactio bewogen, das Sünderheil zu wollen, sondern weil er es wollte mit Dazwischenkunft der Genugthuung, bewirkt diese, daß er salutem peccatorum volitam ex solo bene placito in tempore conferat et conferre posset convenienter suae justitiae und ohne Veränderung. Andrerseits vgl. Anm. 13 die Stelle S. 533. Sofern das Bewirkte in dem, der es bewirkt, keine Aenderung hervorbringen kann, müßte freilich Maresius eigentlich sagen, das Versöhntwerden sei μονόπλευρον, komme Gott nicht zu.

rische Verpflichtung des Bösen. Aber dahin wird nicht fortgegangen; die Tendenz geht auf ernste Satisfaction durch Christi Leiden und Thun [16]) und ihr entsprechend lauten die Lehrsätze. Nicht einmal das doppelte decretum ändert die innere Beschaffenheit der Satisfaction Christi [17]).

Dem J. Piscator, welcher die Nothwendigkeit der obedientia passiva als entgründet ansah, wenn man eine satisfactorische obedientia activa annähme, weil durch diese die Menschen schon

---

[16]) Mit Recht weist Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie S. 62 ff.) gegen Rudelbach, Guericke u. A. darauf hin, wie die Lehre von der obed. Christi activa im reform. System eine größere Bedeutung habe als im lutherischen. So z. B. bei Wendelin, Perkins u. A.

[17]) Eine unendlich werthvolle ist nöthig und geleistet, gleichgültig, ob es der Menschen viele sind oder wenige; also auch gleichgültig, ob für alle Menschen, die sind, oder für diejenigen nicht, die in die Erwählung nicht aufgenommen sind. Mastricht sagt: der reatus der Menschen war unendlich, Christi Verdienst ebenso. Das Unendliche aber ist nicht theilbar, keiner Zunahme noch Abnahme fähig. Christus hätte auch für Alle nicht mehr leisten können noch zu leisten gebraucht, als er geleistet hat. Er hat Unendliches geleistet, die meritoria virtualis reconciliatio erworben, die an sich für Alle zureichend wäre. l. c. S. 613 ff. (Ja in gewisser Art bezieht sich Christi Genugthuung auch auf die Verdammten, sofern die genugthuende Kraft ihrer Strafe dadurch ergänzt wird.) Christus ist aber allerdings vor Allem hingewandt zu Gott, die Ehre seiner Gerechtigkeit zu wahren, und umfaßt so liebend die, die Gott erwählt, wie schon innerhalb der Trinität, und so ist auch im Leiden seine intentio nur auf die Erwählten gerichtet gewesen (Mastr. l. c. 628). — Die Uebertragbarkeit des Verdienstes Christi wird auch von den Dogmatikern, die jeden Menschen, daher auch Christum, von Natur als dem Gesetz verpflichtet ansehen (z. B. Wits.) gewonnen, indem sie erinnern, sofortige Herrlichkeit wäre mit jener Verbindlichkeit gegen das Gesetz vereinbar gewesen, aber Christus habe aus Liebe zu uns die Erniedrigung übernommen, die uns zu Gute gerechnet wird, während sie auch ihm seine Erhöhung verdiente, die Maresius aus der unio ableitet, l. c. S. 509; Mastricht aber sagt; weil Christi obedientia infinita war, genügte sie für ihn und uns, l. c. 627 ff., auch verbinde das Gesetz nur Menschen; er sei Gottmensch.

dem Gesetz genügen würden ohne Strafe, stimmten die wenigsten Reformirten bei. Dagegen theilten Manche Christi Gehorsam so, daß sie in der obed. passiva die Satisfaction für die Schuld sahen, durch die obed. activa das ewige Leben erworben sein ließen. Auch dieser Zertrennung des Einen untrennbaren Gehorsams setzte sich aber namentlich Mastricht entgegen. Genugthuung komme auch dem thuenden Verdienst, auch dem leidenden Gehorsam zu [18]). Es ist also auch unrichtig, daß die reformirte Lehre der obed. act. die satisfactorische Bedeutung abspreche. Dagegen ist richtig, daß die reform. Christologie das königliche Amt Christi im Stande der Erhöhung vornemlich auf das Gnadenreich beschränkt, welchem Christus fort und fort die Gabe des heiligen Geistes sendet, durch den er seinen Leib regiert [19]). Nicht als ob die reform. Dogmatik für Christi Königthum auf die äußere Macht und Geltung verzichtete, im Gegentheil ist ihr eifriges Streben bekannt, dieses Reich der Gnade zur Darstellung zu bringen, ja auch im Kreise der diesem Gnadenreich Angehörigen alle weltlichen Dinge und Ordnungen ihm zu unterwerfen. Aber was außer dem Reich dieser Gnade steht, das betrachtet die reform. Christologie noch als Reich des Vaters, und den Fortschritt zum Weltregiment, in welches den Lutheranern Christus seit der Himmelfahrt actuell eingetreten ist, vermittelt die Ausbreitung des Reiches der Gnade. Christi Regiment ist und bleibt also noch dadurch von dem des Vaters unterschieden, daß die Macht und äußere Machtbeweisung erst das Resultat des inneren Sieges des Geistes sein soll, für welchen auch die Gläubigen mitzuarbeiten haben, so jedoch, daß die Sendung des Geistes selbst von dem Haupte Christus ausgeht. Der heil. Geist nimmt Behufs der Vermittlung der Menschen mit Christus soteriologisch eine ähnliche vermittelnde Stellung ein wie christologisch [20]). So wenig aber dort zu einer Incarnation des

[18]) Mastr. l. c. S. 626 f.

[19]) Heidegg. l. c. S. 81 ff. Umfassender denkt Christi Macht Mastricht; s. u. Uebrigens ist schon jetzt das regnum naturale ad muneris mediatorii in mundo functionem ordinatum. Heidegg. l. c. S. 90.

[20]) Mastricht l. c. S. 640. Fundamentum applicationis salutis est unio

heil. Geistes statt des Logos übergegangen werden will, so wenig soll soteriologisch die Gemeinschaft mit dem heil. Geiste die Gemeinschaft mit Christus ersetzen. Vielmehr setzt der heil. Geist in dem Glauben die unio mystica mit Christus und von ihm dem Haupte, dem Weinstock, und zwar aus seiner Menschheit strömen alle Kräfte des Geistes in die Glieder [21]).

---

et communio cum Christo, aber ohne immediata conjunctio. Vinculum intercedit fides et Spiritus s. Die Unio ist unio foederalis et mystica secundi Adami, qua sumus in Christo (nemlich gemäß dem pactum salutis); cum Christo uniti empfangen wir justificatio, adoptio, sanctificatio &c.

[21]) Dieß ist zugleich der Grundgedanke der reform. Abendmahlslehre, welche, wenn auch durch den Glauben vermittelt, eine Beziehung auch auf unsern Leib und die Auferstehung des Lebens kraft der aus dem Gottmenschen strömenden Kräfte hat. Wenn Schneckenburger zuerst den satisfactorischen Gedanken, weil er nicht allseitig folgerecht durchgeführt ist, in der reform. Lehre nicht ernstlich vertreten, sondern an dessen Stelle eigentlich die Lebensgemeinschaft mit Christus gesetzt findet (durch welche allerdings Christi obed. activa der blos imputativen und forensen Bedeutung enthoben wird); dann aber wiederum diese Lebensgemeinschaft mit Christus in das bloße Empfangen des heil. Geistes umdeutet, so ist das Alles nicht richtig, sondern willkürliche und ungeschichtliche Einlegung. Ferner stellt Schneckenburger auch den Justificationsprozeß unrichtig dar, als ob bei den Reformirten keine Stelle wäre für einen actus vor dem göttlichen forum, vor dem wirklichen Gerechtsein des Sünders, während umgekehrt der actus forensis, der um Christi willen die Sünder für gerecht erklärt, im größesten Maßstab, wenn auch mit andern Worten, seine Stelle hat in der Sphäre des göttlichen Rathschlusses für die Erwählten, der ja oft genug sogar als ein Pactum in der Trinität geschildert wird und dem die executio und Bewirkung der vermittelnden objectiven und subjectiven Bedingungen folgt, wie auch die Bewirkung des Wissens von der justificatio oder Erwählung des Sünders in diesem selbst. Der Unterschied der beiden Confessionen kommt hier zurück auf die Differenz in Betreff der Freiheit, indem die lutherische Lehre den Justificationsact bedingt sein läßt durch die fides, welche der Gnade nicht widersteht, was der Mensch könnte, während diese fides den Reformirten nur Folge der Erwählung ist. Wird daher die reform. Prädestinationslehre aufgegeben, so hat der Unterschied in der Justificationslehre seine Basis und seinen

Ist nun aber das Erlösungswerk an allen Erwählten vollbracht, so findet die depositio regni statt, d. i. des Gnadenreichs. Das Reich der Mittlerschaft und mittlerischen Erlösung hat nun in der Vollendung ein Ende, Christus stellt die Seinigen dem Vater dar als wohlgefälliges Opfer. Aber die Kehrseite dieser depositio regni ist, daß nun Christus, welcher ewig das Haupt bleibt und durch welchen der Vater stets alle seine Segnungen mitzutheilen beschlossen hat, nun auch durch den Geist und durch die Seinigen, d. i. seinen Leib, den er regiert, das Reich der Macht und Herrlichkeit antritt [22]).

Kern verloren. Denn läßt sich die göttliche Thätigkeit durch das Verhalten eines geschichtlichen Factors (der menschlichen Freiheit) irgendwie bedingen, so vertheilt sich Dasjenige, was die reformirte Anschauung in den einen ewigen Act der Erwählung verlegt, in mehrere, von welchen je die späteren in ihrem Eintritt durch das menschliche Verhalten bedingt sind, und wodurch es dann möglich wird, die Justificatio des Sünders vor dem göttlichen forum als etwas geschichtlich an Allen, die sich nicht indigne verhalten, sich Vollziehendes zu denken.

[22]) Mastricht l. V. cap. 568 ff. cap. 17. S. 602 ff. S. 605: die sessio ad dextram bestehe in majestate ac gloria tantum non infinita, tanta tamen, quanta in mediatorem θεάνθρωπον cadere potest. Qua se ostentat regem monarcham unicum Psalm. 2, 6. et caput supremum ecclesiae suae, immo et in potentia cui omnia in coelo in terra infra terram, seu velint seu nolint, subesse debeant. Er beschränkt also das, was im Sitzen zur Rechten Gottes ligt, nicht auf das bloße Gnadenreich. Heidegger l. c. S. 81 sagt: Jetzt herrscht Christus durch die Ausgießung des heil. Geistes, die ein vollkommener Herrschaftsact ist, unter seinen Feinden, mit Wort und Verheißung die Seinen schirmend. Er übt die Intercessio für uns, die keine precaria usurpatio potestatis ist, sondern ut patronus causam nostram apud Deum agit. Diese Form des Regiments wird aber dann aufhören, wenn Mittlerschaft nicht mehr nöthig sein wird. Da wird die Kirche ohne Gefahr des Irrens und Sündigens in freiwilligem Liebesgehorsam und Dank Christo ewiglich dienen, aufs innigste mit ihrem Haupt und König verbunden. S. 90: non obstante illa traditione regni Christus rex noster, caput nostrum, corpus suum spiritu et gloria implens, mediator noster non promerens amplius, sed coronatus et coronans manebit et nos in uno corpore ipsi subjecti aeternum beabimur.

Ueberſieht man das Ganze, ſo hat die reformirte Dogmatik bis um 1700 an dem Grundſatz: Finitum non capax infiniti feſtgehalten, aber auch für die Einigung beider Naturen durch den heil. Geiſt und ſeine Salbung, aus welcher eine beſondere charismatiſche Begabung der Menſchheit Chriſti folgte, Sorge zu tragen geſucht. Sie hat ferner mit beſonderem Fleiß die Seite der Homouſie Chriſti mit uns in wahrhaft menſchlichem Werden ausgebildet. Als unveränderliche Folgen der Unio werden die Eigenſchaften der Irrthumsloſigkeit und Sündloſigkeit angeſehen, wie auch das Bewußtſein der Gottesgemeinſchaft, während wachſende Charismata ſind: Chriſti Wiſſen und Weisheit, Macht, poſitive Heiligkeit und Seligkeit [23]). Mehr Schwanken findet in Betreff der Perſönlichkeit des Gottmenſchen ſtatt. Denn zwar iſt der Lehrſatz von der Unperſönlichkeit der Menſchheit ſtehend; auch wird von denen, die ſich beſtimmter ausdrücken, in Abrede geſtellt, daß die Perſönlichkeit des Logos der Menſchheit ſei zu eigen geworden; und von hier aus ergibt ſich, daß die Menſchheit nur ein ſelbſtloſes Organon, Tempel oder Kleid des Logos ſein kann. Dazu paſſen freilich, wie Schneckenburger hervorhebt, die ſo eben genannten Prädikate nicht [24]), die einen Fokus habitualen Selbſtbewußtſeins vorauszuſetzen ſcheinen: und noch mehr iſt dieſes mit dem geiſtigen Werden des Menſchen Jeſu der Fall. Darf man nun darum die ſtehende reformirte Unterſcheidung zwiſchen dem Logos in Chriſto und extra Chriſtum ſo verſtehen, daß wie in den letztern das abſolute weltregierende Selbſtbewußtſein fällt, ſo der Logos in Chriſto verendlichtes gottmenſchliches Selbſtbewußtſein ſei? So hätte man ein doppeltes Logosbewußtſein (wie Schneckenburger meint), und ſo könnte die Menſchheit als perſönlich im Logos gedacht ſein, ſofern der von ihr eingefaßte, nach ihr modificirte Logos es wäre, in welchem ſie beſteht und perſönlich iſt. Allein den Logos in ſich veränderlich zu denken, davor ſchreckt die refor-

---

[23]) Vgl. Schneckenb. vergleichende Darſtellung des luth. und reform. Lehrb. 2, 198. Maſtricht S. 439. Heidegg. l. c. S. 12 f.

[24]) Ebend. S. 199.

mirte Dogmatik wie die lutherische zurück[25]). Die Unterscheidung des Logos extra Christum und in Christo will nicht einen Doppellogos. Ist sonach der orthodoxen reformirten Dogmatik auch der Weg zu einer Persönlichkeit der Menschheit, welcher durch eine Depotenzirung des Logos hindurch geht[26]), abgeschnitten, so bleibt ihr nur übrig, entweder die Menschheit als bloßes Organon zu behandeln, oder aber den Menschen Jesus, die Persönlichkeit, die er nicht vom Logos haben soll, in sich selbst haben zu lassen. Das Erste führt zum Nihilismus, das zweite zum Adoptianismus, wo nicht zum Socinianismus. Die alte antiochenische Schule, wie die Dogmatik des Mittelalters schwankte zwischen beiden. Auch die alte reform. Theologie hat hier keinen Ausweg und bleibt in Widersprüchen stehen.

Bei den deutsch Reformirten stellten sich noch sec. 17, besonders durch Brandenburg begünstigt, nicht blos unirende Tendenzen ein (in der lutherischen Kirche bei den Helmstädtern Königsbergern, Altdorfern, bei Spener, Pfaff und Andern), sondern vielfach traten schon früher auch reformirte Theologen dem lutherischen Lehrbegriff in christologischer Hinsicht näher. So Sohn, Berg, Crocius, Alting u. A. die reformirten Theologen des Casseler Gesprächs 1661. J. Heinius und Sebastian Curtius, so daß Calov in seinen Schriften gegen die Synkretisten und Calvinisten sich die Freude machen konnte, für die meisten specifisch lutherischen Lehrsätze eine ansehnliche Reihe testium veritatis aus den Reformirten zum Schluß für seine Beweise zu citiren[27]).

In Holland selbst, das im 16ten Jahrhundert zuerst der

---

[25]) Die Stelle aus Turretin bei Schneckenburger II, 263 beweist nichts Anderes. Eher die Compressio Majestatis div. nat. Heidegg. l. c. S. 12.

[26]) Gaupp d. Union. 1846. S. 72 ff. 96 ff. versteht so die Reformirten des Colloq. Lips. Nur das sehe ich mit Schneckenburger: dem reformirten Typus ligt es näher, den Logos sich den Menschen gleichstellen zu lassen, dem lutherischen, die Menschheit zur Gottheit zu erheben. S. o. S. 876.

[27]) Aehnlich Rudelbach Grundveste S. 67. Vgl. Schneckenb. Vergleichende Darst. des luth. und reform. Lehrbegr. II, 206.

lutherischen Lehrform zugeneigt gewesen, und erst in der zweiten Hälfte von Frankreich und Belgien aus für den Genfer Typus gewonnen war, trat im Anfang des 17ten Jahrhunderts die Arminianische Reaction ein, welche in vielen Stücken lutheranisirend, christologisch dem reformirten Typus ähnlicher bleibt, aber bald die göttliche Seite in Christus zurückstellt oder beschränkt [28]).

Die Arminianer gehen (wie schon J. Arminius) zunächst von der Frage über die αὐτοθεότης des Sohnes aus, welche in der Reformationszeit die reformirten Kirchen bewegte und entschieden sich verneinend, während Calvin sie bejaht hatte [29]); den Sohn dachten sie nicht arianisch als Geschöpf oder in der Zeit entstanden, sondern immerhin noch innergöttlich als Person ähnlich wie Origenes oder Eusebius von Caes. Allein diese Zwischenstellung erwies sich nothwendig abermals als unhaltbar und mußte entweder zur Läugnung der wahren Gottheit des Sohnes, zur Behauptung seiner Geschöpflichkeit in arianischer wenn nicht socinianischer Weise führen, oder zu einer vollkommenen Gleichsetzung sei es in tritheistischer oder sabellianischer Form. War man darin eins, daß generatio subordinire, so mußte man entweder sie fallen lassen, um die αὐτοθεότης des Sohnes zu behaupten, oder

---

[28]) Sim. Episcopius Instit. theol. Amst. 1650. de Christo 415 — 23. Steph. Curcellaei Opera theol. Amst. 1675. S. 74 ff. 219 — 34. Ph. a Limborch theol. christ. Amsterd. 1735. S. 219 — 236. 236—282.

[29]) Episcopius l. c. S. 334. Die Generatio divina est fundamentum subordinationis inter P. et F. Plus est esse a nullo quam esse ab alio, generare quam generari. Göttliche Natur haben alle drei und sind Personen, aber nicht collateral sondern subordinate Curcell. l. c. S. 70—79: deitatis apex in patre residet, omnis divinitatis fonte. Der Geist ist auch dem Sohn subordinirt. Die alte Kirchenlehre gehe auf ἰδιότητας S. 74, 79 ff. nicht auf gleiche Personen. Limborch l. c. S. 102. Der Vater habe die praerogativa ordinis als fons et principium divinitatis. Diese Formel der griechischen Kirche wird stehend noch mit der Verweisung auf die Unerforschlichkeit des Geheimnisses begleitet. Jedoch gingen die Arminianer nicht bis zum arianischen Satze fort, daß das Wesen der Gottheit in der ἀγεννησία bestehe, ließen vielmehr auch dem Sohn und Geist göttliches Wesen.

hatte man die letztere aufzugeben, also die Homousie, um die generatio festzuhalten. Das Letztere wollten die Arminianer, aber nicht folgerichtig; das Erstere stellte Alex. Roëll auf [30]).

---

[30]) Herm. Alex. Roëll in Franecker, ein Cartesianer, geht von denselben Prämissen über die αὐτοθεότης und die generatio aus wie die Arminianer, nemlich, daß der Sohn, wenn er gezeugt werde und nicht αὐτοθεότης habe, subordinirt werden müsse, zieht aber den entgegengesetzten Schluß: da der Logos nicht subordinirt werden dürfe, so sei auch die Zeugung nicht von ihm auszusagen, die viele Unvollkommenheiten mit sich bringe, z. B. Zeitlichkeit. Zeugung bedeute in der hl. Schrift Offenbarung; Sohn heiße in ihr nicht der ewige Logos, sondern nur die göttliche Offenbarung durch die Menschheit Jesu, in der das unsichtbare Licht sei sichtbar geworden. Theses theol. de generatione filii und Diss. II, de generatione filii 1689 (gegen Camp. Vitringa), S. 43: Nomen Filii dei significat quidem naturae vere divinae veram communionem, sed quatenus manifestanda et manifestata fuit per singularem illam oeconomiam, ob quam Messias et Rex Israëlis vocatur. Vgl. Scholten De leer der herformde Kerk in hare grondbeginselen. Leyd. 1851. ed. 2. II, 454. f. und I, 269 f. Walch, Relig.-Streit. auff. d. luth. K. 1, 486 f. III, 866 f. Auch das Wort „Vater" habe keinen Bezug auf die ewige Zeugung. Uebrigens bekennt er in seinen Theses drei unterschiedene Personen; sagte auch zuerst: Zeugung des Sohns dürfe nur Gleichheit des Wesens und Ewigkeit zusammen mit dem Vater bedeuten. So schien er anfangs drei ewig coexistente göttliche Wesen zu lehren, ohne etwas über ihr inneres Verhältniß zu sagen. Aber das wandte er später mehr sabellianisch, indem er nach Aufhebung des kirchlichen character hypostaticus die Worte Vater und Sohn nur auf die Offenbarung bezog. Doch nimmt er eine ewige Bestimmung Gottes zur Offenbarung im Fleisch an und läßt dieserhalb auch in der Gottheit eine ewige auf diese Offenbarung bezügliche Sohnschaft zu, freilich, wie es scheint, nur als Namen. Er sagt diss. II, §. 39: scripturam per distincta nomina indistinctarum personarum docere nos cognitionem voluisse; ipsa ergo nomina esse characteres personarum atque eatenus characteristicas earum proprietates. Persona scheint er im alten Sinn von πρόσωπον zu nehmen. Gegen ihn erschien noch nach seinem Tod das Leydener Facultäts-Gutachten (nach etwa 20 Provinzialsynoden, die wider ihn gehalten wurden): Judicium ecclesiasticum quo opiniones quaedam cl. Herm. Al. Roëll synodice damnatae sunt &c. Leyd. 1723.

Die Schwierigkeit der arminianischen Trinitätslehre zeigte sich besonders in ihrer Christologie. Denn wie soll eine subordinirte Person mit einem Menschen eines werden? Den arianischen Weg der Läugnung einer menschlichen Seele verwerfen sie, streiten vielmehr auf's Eifrigste für die volle Wahrheit der Menschheit, zu welcher Curcelläus auch die Ichheit rechnet [31]). Andrerseits wird aber auch auf's Bestimmteste jede Veränderlichkeit des Sohnes Gottes geläugnet, und Joh. 1, 14 mit den Socinianern durch caro fuit erklärt. Mithin ist auch der Weg abgeschnitten, durch Selbstverwandlung des Logos einen Menschen zu gewinnen. So bleibt bei ihren Prämissen nichts übrig, als eine mehr als nestorianische Doppelpersönlichkeit, wie sie auch regelmäßig den Nestorianismus vertheidigen. Die Einheit, die das Chalcedonense fordert, das sie anerkennen, finden sie in dem specialis influxus und der operatio der divina natura [32]). Die unio reducirt sich auf Assistenz, hat aber die Mittheilung geistlicher und göttlicher Kräfte, so weit sie einer Creatur zukommen kann, zur Folge. Trotz der Polemik gegen die lutherische Lehre wird Christo zugeschrieben, daß er die Wunderkraft stetig besaß und nach seinem Willen gebrauchte, wie er auch den heil. Geist mittheilt.

Auch die Arminianer bilden eine Ständelehre aus, beziehen deren Unterschied aber nur auf die Menschheit und rechnen zur exinanitio (humiliatio) nicht schon die conceptio, sondern die passio, mors, sepultura und den descensus ad inferos [33]). Seine conceptio ist nach ihnen ausgezeichnet durch Salbung mit heil. Geist [34]). Die conceptio ex spiritu sancto bezeichne nicht

---

[31]) Suppositum rationale sei auch Person, jede Seele mit intellectus und voluntas hat ihm auch personalitas. S. 75. Dagegen Limborch, überhaupt zur orthod. Christol. mehr zurücklenkend, spricht der menschlichen Natur es ab, persona per se zu sein. S. 220.

[32]) Curcellaeus l. c. S. 229: videtur spiritus Christi divinus in humanam ejus naturam peculiariter influxisse et tam excellenti modo in illa operatur, ut in nullo unquam alio homine perinde.

[33]) Limborch l. c. versteht unter dem descensus Christi Begräbniß, er habe nicht im Hades gepredigt.

[34]) Limborch l. c. S. 219. Die Unctio hat weitere Stufen an der Taufe und der Auferstehung.

den Stoff, sondern die wirkende Ursache, aber die πλαστικὴ ἐνέργεια oder mascula vis foecundans sei durch den heil. Geist infusa oder afflata. Regelmäßig wird dabei gegen die anabaptistische Ansicht gesprochen, welche den Leib aus Gottes Wesen durch Selbstverwandlung entstanden sein läßt [35]). Auf die wahre Menschheit legen sie, während sie für die meisten andern Bestimmungen die größte Freiheit der Ansichten offen lassen wollen, das größte Gewicht, besonders weil ihnen in der Lehre von Christi Amt auf Erden die Hauptsache in Christi Beispiel ruht. Dieß ist auch der Grund, warum sie die Willensfreiheit in Christus so hervorheben, daß sie nur die factische Sündlosigkeit, aber nicht die impeccabilitas behaupten. Könnte Christus nicht sündigen, sagen sie, so wäre sein Gehorsam kein freier, nicht der Liebe und Belohnung werth. Doch war die göttliche Natur nie müßig in ihm, sondern bewegte und stärkte ihn immerdar [36]). Nur in der Passion ließ sie ihn auf kurze Zeit allein, so daß er der Stärkung des Engels bedurfte.

Zur Erlösung gehörte die Befreiung von der Schuld für die Vergangenheit, von der Sündenherrschaft für die Zukunft. Was das Erstere betrifft, so hätte eine geschenkweise Sündenvergebung hingereicht, wenn es Gott so gefallen hätte. Aber Gott, in dessen liberum arbitrium es steht, seine Ordnungen zu ändern, wollte, daß durch Vermittlung der Vergießung seines Blutes die Freiheit von Schuld erlangt würde und die ewige Intercession Christi erhält dieses Blut in stetiger Kraft in fortdauernder Darbringung und Darstellung. Dieses alles zusammen ist Christi Priesterthum, welches die erste Stelle haben muß. Dagegen zur Befreiung von der Sündenherrschaft gehörte die helle Offenbarung des gerechten heiligen Willens Gottes wider die Sünde und die Mittheilung der genügenden Mittel zum Sieg (profetisches Amt), endlich die Befreiung vom Todeszustand zum Leben fordert eine unwiderstehliche Macht Christi und seine nach Gott höchste Autorität (Königthum). So Episcopius [37]).

[35]) Episcopius l. c. S. 416 ff. Curcellaeus l. c. S. 219.

[36]) Curcellaeus l. c. S. 75 und 229 ff.

[37]) S. 423 ff.

Curcellaus läßt durch Christi Tod seine Lehre, namentlich die von der Sündenvergebung besiegelt werden. Gottes Liebe ist dabei Liebesbeispiel, Christi Leiden eine Tugendtafel. So fällt sein Leiden dem profetischen Amte zu; doch wird auch gesagt, er mußte sterben, um durch sein Blut ein Recht zu haben, für uns zu erscheinen und Sündenvergebung zu erflehen; anders als durch Leiden konnte er zur Glorie nicht eingehen, durch sein Königthum aber gibt er Auferstehung und Seligkeit. So scheint sein Priesterthum eigentlich in die himmlische intercessio zu fallen [38]). Limborch läßt das Priesterthum im Tode beginnen, vollendet werden im Himmel. Aber Christus hat nicht die Strafen der Verdammten oder Verdammenswerthen tragen können, d. h. den ewigen Tod, auch nicht intensiv, denn der ewige Tod habe nicht intensive, sondern extensive Bedeutung. Zur verdienten Strafe der Erwählten würde ja auch Verzweiflung gehören, die ihm doch Niemand zuschreiben wolle. Christus habe stets die Freude und Zuversicht genossen, die aus dem Glauben fließen. Der schlechthin Gottgeliebte habe auch nicht als Bürge den Zorn Gottes fühlen können, wohl aber verlasse Gott auch fromme Menschen auf eine Zeit non effectu, sed affectu, so daß sie Gottes Liebe nicht fühlen. Dadurch sollte Christus ein mitleidiger Hoherpriester bei Gott für uns werden. Zum Opfer gehört nicht Ersatz (aequipollentia), sondern nur Darbringung und Intercession, damit ein Genüge dem geschehe, was der Verletzte will, und so die freie Sündenvergebung erlangt werde [39]). Wie den Socinianern fällt also den Arminianern die Hauptsache des Priesterthums in den Himmel. Auch der königlichen Gewalt Christi im Himmel geben sie eine große, obwohl geistige Bedeutung, und die Dauer seiner Herrschaft denken sie ewig, da er

---

[38]) Curcellaeus l. c. S. 231—234.

[39]) S. 222—29. Dennoch, sagt er, reatum peccati abolevit als sacerdos. Durch die Kraft seines Todes und seines Gnade erflehenden Opfers (sacrif. propitiatorium) erlangte er von Gott, daß dieser der Sünde halber uns zürnend doch actuelle Versöhnung mit uns eingehen und die Mittel zum Glauben, Gehorsam und ewigen Leben uns verleihen wollte. S. 279.

auch nach dem Mittlerwerk mit dem Vater triumphiren werde in ewiger Herrlichkeit als Haupt seiner Kirche. Bekanntlich hatte schon Hugo Grotius Christus nur als leidendes Straferempel angesehen, nicht weil die Gerechtigkeit Sühne der Schuld fordert, sondern damit die vergebende Gnade, die bereits an sich mit dem Strafe drohenden Gesetz eigentlich im Widerspruch steht, nicht auch noch für die Zukunft Leichtsinn an die Stelle des Gehorsams pflanze. Das Straferempel lassen die spätern Arminianer zurücktreten, aber das Räthsel stehen warum dann nur um den Preis des Blutes Christi Gott geneigt war, actuell die Sünde zu vergeben. Dagegen entwickelt ihre Acceptilationstheorie den schon bei Grotius zu Grunde liegenden Gedanken, daß es Gott frei stehe, seine Gesetze und Ordnungen zu ändern. Das Gesetz hängt nach ihnen nicht mit Gottes Wesen zusammen, sondern wird nur positiv durch sein bene placitum oder liberum arbitrium festgesetzt [40]). Gottes Wille richtet sich aber seinem weisen Wohlwollen gemäß danach, wie bei gegebener Beschaffenheit der Menschen ihre Wohlfahrt am besten könne befördert werden. Hierin ist eine bis zum Eudämonismus sich verirrende Abweichung von jener altreformirten Lehre enthalten, nach der vielmehr Gott Alles um sein selbst willen gemacht hat. Der Arminianismus steht weit zurück hinter der hohen ernsten altreformirten Lehre, die in der That auch dem Menschen eine viel höhere Stellung anweist, indem sie von ihm fordert, wie als möglich behauptet, daß er Gottes Ehre mehr liebe als sich selbst, und durch Gottes Liebe diese Opferwilligkeit mitgetheilt werden läßt. Gleichwohl verräth sich die reformirte Familienähnlichkeit im Arminianismus noch deutlich genug, vor Allem in der Obenanstellung des bene placitum oder liberum arbitrium in Gott. Wenn die altreformirte Lehre so entschieden die Strafe im Wesen Gottes als nothwendig begründet sieht und die Gerechtigkeit nicht in die Willkür Gottes stellen will, so wird dieses folgerecht fordern auch dem Menschen Freiheit zuzugestehen, zumal ja

---

[40]) Steph. Curcell. l. c. S. 87. de ira dei S. 70. Episcop. l. c. S. 311. 318. 321. Limborch l. c. de amore odio et ira Dei. S. 74.

selbst ein Mastricht zugibt, daß die Gerechtigkeit als strafende culpa voraussetze. Wird dagegen reformirterseits der Begriff vom bene placitum, der in der Prädestinationslehre waltet, consequent durchgeführt, so bleibt auch für die strafende Gerechtigkeit und Christi Versöhnungswerk keine nothwendige Stelle, sondern es kann dann (s. o. Anm. 15) Gott ohne Verletzung seines Wesens oder seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit nach Befinden der Umstände seine Gesetze ändern und die Sünde bald als straffällig, bald als straffrei bezeichnen. Das behauptet denn der Arminianismus freilich nicht dem göttlichen bene placitum, sondern dem Wohlsein der wandelbaren Menschen zu lieb [41]). Der Widerspruch des Arminianismus hat nur darin etwas von lutherischer Reaction an sich, daß er dem Menschen Gott gegenüber eine selbstständige freie Stellung sucht. Aber der Arminianismus thut das unserm Supernaturalismus ähnlich so, daß für die Christologie nur eine äußerliche Stellung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen übrig bleibt. Er bleibt darin wieder reformirt, daß er nicht eine wesentliche Zusammengehörigkeit des Menschlichen mit dem Göttlichen sucht, vielmehr nur bei einer Gemeinschaft der Wirkungen (Assistenz) stehen bleibt, die beiden Naturen aber außer einander stehen läßt. Allerdings ist auch ein Unterschied. Die orthodox reformirte Lehre, so lange sie bei der Unpersönlichkeit der Menschheit Christi an sich oder in der Incarnation verharrt, ist freilich nicht nestorianisch (ihr wird dagegen die Menschheit zur selbstlosen Hülle). Aber der Arminianismus, sofern er (was besonders schmerzlich von den reformirten Dogmatikern empfunden wird), mit den Lutheranern, wenn auch in anderer Weise, eine Persönlichkeit der Menschheit behauptet, bleibt in einer offenbaren Doppelpersönlichkeit stehen. Und diese muß wiederum in Socinianismus ausarten, weil ihm das Verhältniß des Logos zu dieser menschlichen Person ein überaus lockeres wird und Christus von anderen Menschen sich nicht mehr dadurch unterscheidet, daß er in die Person des Logos aufge-

---

41) Vgl. Episcop. l. c. L. IV, sect. S. 2, c. 28. 29. de justitia Dei. S. 321 ff. cll. sect. 5. c. 10. S. 423.

nommen ist, sondern nur noch quantitativ dadurch, daß die Assistenz des Logos in diesem Menschen stetiger und inniger als bei allen Anderen ist. Und da so auch die Lehre von einer Person des Sohnes Gottes müßig ist, ja das Problem erschwert, auch die besondere Assistenz, die Jesus genießt, vom göttlichen Geist überhaupt geleistet werden könnte, so führt allerdings der Arminianismus schrittweise und von unschuldig scheinenden Prämissen aus nothwendig der antitrinitarischen Theorie zu, welche unvorbereitet und daher auch unwirksamer im 16. Jahrhundert in dem Socinianismus längst voran geeilt war. Wie sich Curcelläus dem Socinianismus annähert, haben wir gesehen. Noch mehr war das bei Joh. Clericus der Fall. Ob auch Conr. Vorstius dahin zu rechnen sei (um 1620) ist zweifelhaft.

Ausgestoßen aus der Kirche übten übrigens die Arminianer doch noch namhaften Einfluß. Eine Bundesgenossenschaft wider die altreformirte Orthodoxie erhielten die Remonstranten einerseits am Cartesianismus, dem auch kirchliche Dogmatiker, nicht blos Remonstranten, wie J. Clericus, huldigten [42]); andrerseits auch an der coccejanischen Schule, sofern durch beide die erstere erschüttert wurde. In der Schweiz, wo die strengere Lehrart gerade in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. sich mit größter Entschiedenheit zu behaupten suchte, wurde durch Turretin in Genf, D. J. Osterwald in Neuenburg, Werenfels und Wetstein in Basel, Zimmermann in Zürich die Umwendung zum Arminianismus vollbracht (1700—1750), der aber nur eine Mittelstufe zu noch größeren Aenderungen war [43]).

Es ist nicht zufällig, daß viele reform. Theologen Hollands der Philosophie des Descartes zufielen, während sie auf die Lutheraner keinen nennenswerthen Einfluß übte. Der dualistische Determinismus bildete den Coincidenzpunkt. Um so merkwürdiger sind die Annäherungen an Sätze lutherischer Christo-

[42]) Vgl. Scholten, de leer der herformde kerk in hare Grondbeginselen I, 266.

[43]) Vgl. Schweizer, die Centraldogmen u. s. w. 1856. II, 744 ff.

logie, die sich doch von dieser Philosophie aus ergaben. So sagten die Cartesianer: die Umschreibung kommt einem Körper nicht durch den Raum zu, sondern insofern, als er von andern verschieden ist. Besonders aber ließen jetzt Manche davon ab, die Menschwerdung altreformirt in der Aufnahme der Menschheit in die Person des Logos zu sehen, sahen sie vielmehr nach luth. Art in der Einigung der Naturen (vgl. oben II, 746). Die hieher gehörigen Theologen sind besonders Christoph Wittich, Burmann, Braun, Allinga [44]). Wittich sagt mit Cartesius: Gott ist res cogitans; ebenso ist das Wesen des menschlichen Geistes nur das Denken (Deus et mens humana sola cogitatione definiuntur). Daher kann auch Gott und Mensch nur durch das Denken vereinigt werden, sonst bliebe gerade ihr Wesen unvereinigt. Daran kann die Persönlichkeit nicht hindern, denn zwar sie ist incommunicabel und die Auskunft der Lutheraner, daß die Person nicht an die Person, wohl aber an die Natur sich mittheilen kann, wird nicht adoptirt. Aber, sagt Wittich, die persona für sich ist nicht etwas Positives, sondern nur die Grenze oder Bestimmtheit eines Seienden, für sich genommen also ein Nichts, aussagend das Nichtverbundensein oder Fürsichsein einer Substanz (=Individuum); aber das Nichtverbundene kann doch verbunden werden; es kann die göttliche Natur, welche Sohn ist, sich mit der Menschheit zusammenschließen zu einer Einheit, der nun als einer für sich seienden mit anderen nicht verbundenen wieder der Name einer Person zukömmt, in welcher nun die göttliche und die menschliche Seite zu Momenten einer höheren Einheit geworden sind [45]). Hienach

[44]) Chr. Wittich theologia pacifica §. 228. 231. Francisc. Burmann syntagma theol. lib. V. c. 8. seq. Thom. Bonartes Nortanus Anglus concordia scientiae cum fide l. IV. p. 322. Liberius de sancto Amore (der Arminianer Clericus) Epistol. 1. Pet. Allinga erotem. illustr. decad. 10 erot. 10. S. 321 f. Braun Doctr. foeder. 1691. Vgl. außer Grapius (s. u.) des Buddeus Instit. S. 747 ff. besonders über Clericus.

[45]) Das erinnert auffallend an jene höhere Persönlichkeit über der menschlichen und göttlichen Person bei den späteren Nestorianern (s. o. II, 87 f.) Clericus aber sagt l. c.: Quemadmodum — duae

wäre die menschliche Natur für sich eben so gut Person wie die göttliche, weil unter Person nur eine Substanz in der Besonderung (wie nach Aristoteles bei den Monophysiten und Nestorianern) verstanden wird. Diese beiden Personen, auch die göttliche, werden dann zu der neuen Person aufgehoben, welche das Resultat der Vereinigung der zwei besonderten Naturen ist. Daß hiemit die Trinität tritheistisch bestimmt werden muß, wie bei J. Philoponus, leuchtet ein [46]). Aus den zwei Personen, der Menschheit und dem Sohne Gottes aber, welche aufgehoben werden, wird eine dritte neue durch die cogitatio. Beide, der Sohn Gottes und die in Jesu besonderte Menschheit denken (und wollen) ihre Verbundenheit; und indem ihre Gedanken so sich in Demselben begegnen, ihr Wesen aber im Denken besteht, so sind sie durch consensus verbunden [47]).

---

aquae guttulae separatae sunt supposita, quia ad nullius rei compositionem concurrunt, sed si conjungantur, perit suppositalitas, quia jam conjunctae ad majoris guttae compositionem concurrunt: pariter Deus posset duos homines vel duos meros spiritus ita inter se conjungere, ut periret utriusque personalitas, atque in aliam tertiam coalescerent personam. So in Christo. Die höhere Natur sei allerdings respectu des Neuen, Dritten ens incompletum, aber nicht in sich.

[46]) Aehnlich Anfangs auch A. Roëll.

[47]) Wittich sagt: post unionem naturarum duarum in Christo non λογος dicitur persona, sed θεάνθρωπος est una persona; unio hypostatica est dicenda unio inter duo quae sic unita constituunt personam. — Inter animam et corpus est talis unio, qua fit, ut sic unita constituant personam humanam. Er fügt hinzu §. 26 und 29: daß die subsistentia (Persönlichkeit) nihil positivi addit substantiae singulari; es bedürfe daher auch nicht die menschliche Natur einer sustentatio personalis (in dem λόγος), sondern nur der allgemeinen göttlichen Erhaltung. — Ueber die Art der unio spricht sich Burmann l. c. so aus: communicantur duae substantiae atque coalescunt in unam personam, ubi ita conjunguntur, ut actiones et passiones utriusque toti composito communi nomine appellato attribuantur. Per quod nihil quidem positivi illi substantiae superadditur, sed tantum relatio atque inde denominatio aliqua per ordinationem seu divinam seu humanam. Die menschliche Natur verhalte sich wie ein Instrument zu der göttlichen, wie ein Symbol ihrer Gegen-

Mit dem cartesianischen Streit stand der coccejanische in Zusammenhang, da manche Coccejaner auch Cartesianer waren.

Da die Föderaltheologie, so wenig sie es sich auch einzugestehen pflegt, schon den Keim der Lehre von einer menschlichen Freiheit in sich schließt, die ein bestimmendes Moment im göttlichen Weltplan ist, so müßte folgerichtig auch die Menschheit Christi in ihr eine selbstständigere Stellung erhalten. Denn Christus ist Bürge des Gnadenbundes, er leistet durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung Gott Bürgschaft für die Seinigen. Das erkannte vornemlich Witsius, der hervorkehrt, daß nicht Gott sich selbst, sondern der Mensch Gotte die satisfactio zu leisten hatte, auch mit Andern besonders betonte, daß Christus als Mensch für sich selbst zur Gesetzeserfüllung verpflichtet war (s. o.). Obwohl er damit eine Zurechnung der obedientia Chr. activa verband, bestritt man ihn doch von lutherischer Seite [48]).

Der Arminianismus mit seinem Subordinatianismus fand besonders in England im 17. Jahrh. Verbreitung und zwar vornemlich bei den sogenannten Latitudinariern. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fing der Arianismus und überhaupt der Subordinatianismus an sich als ein vernünftiges Mittelmaß zwischen der Orthodoxie und dem Deismus selbst Würdenträgern der

---

wart. — Liberius (epist. theol. I. postulat. VII propositio IV) sagt: Geister können sich persönlich nur einigen, indem sie entweder gegenseitig sich alle ihre Gedanken offenbaren und einer durch den andern sich bestimmen läßt, oder wenn sie übereinkommen, ein einiges Ganzes zu constituiren und wollen, daß beider Eigenschaften Thun und Leiden gegenseitig beiden beigelegt werden. Proposit. IV: deus non potest aliter uniri cum spiritu creato, quam consensu unicum totum componendi cum eo. Gegen sie schrieben Maresius und besonders Petr. van Mastricht: Novitat. Cartesian. gangraena S. 524 f. Von den Lutheranern Joh. Ad. Osiander collegium considerationum cap. 18. S. 355. Schomer de differentia unionis personalis et mysticae 1684; gegen Liberius Cyprian. animadversiones ad Liberii de S. A. ep. 1699. Zachariae Grapii theol. recens controversae t. III. christolog. rec. controv. exhibens 1722. S. 14—21. Budd. Instit. S. 747 ff.

[48]) Niehenck diss. theol. de Christo. 1704. quaest. 4. 5. S. 10 ff. Ebenso Grapius l. c. S. 33.

Kirche zu empfehlen, während in Deutschland Christoph Sand, Vater und Sohn, in Königsberg (von 1650 an) noch eine sehr fremdartige Erscheinung blieben.

Zwar Hobbes mit seiner Läugnung, daß Christus ein Reich oder eine Gemeinschaft schon gestiftet habe, machte, wie sie zu Gunsten der Omnipotenz des Staates ersonnen war, wenig Eindruck [49]). Mehr aber sagten die Ideen, die Locke in Umlauf setzte, dem „gemeinen Menschenverstand" zu, und blieben in England populär, obwohl sie dem Christenthum wenig günstig sind [50]). — Ebenso war das Aufsehen größer als die Wirkung, die der Sonderling William Whiston hervorrief, der sich viel Mühe gab, den Arianismus als das primitive Christenthum nachzuweisen und dieses wieder einzusetzen unternahm [51]); gegen ihn schrieben Peter Allix, Grabe, Thirlby, J. Hughes 1710—12 und er wurde 1710 seines Arianismus wegen abgesetzt. Aber schon 1712 trat Samuel Clarke auf, an die Frage über die αὐτοθεότης wieder anknüpfend [52]), die in der Schweiz (s. o. S. 657) zu Calvins Zeit in Bewegung gekommen war. Der Vater allein habe Aseität, Selbständigkeit, Ursprungslosigkeit, er sei der letzte Ursprung und die höchste Ursache alles dessen, was der Sohn und Geist thue. Der Sohn sei nicht von sich selbst, sondern habe Wesen und Eigenschaften von der höchsten Ursache, dem Vater. Er sei eine wirkliche Person, aber die Schrift lehre

---

[49]) Hobbes sagt in s. Leviathan: Christi Werk sei nur gewesen, die Unsterblichkeit wieder zu bringen, die Adam verlor. Aber das geschehe erst bei der Auferstehung, da erst werde sein Reich beginnen; das Diesseits gehöre dem Staat allein. Redemtor non habet jus in redemtum antequam pretium solutum sit, mithin habe er vor seinem Tod kein Reich gehabt; nach seinem Tode aber habe Christus gleichfalls kein Reich gestiftet, daher der Staat allein berechtigt sei, nicht die Kirche. Vgl. Elster, deutsche Zeitschr. 1855. Nr. 32 f.

[50]) J. Locke's: The reasonableness of Christianity 1695. Vgl. Walch l. c. I. S. 566.

[51]) Er lehrte auch in seinen Sermons and essays 1709 mehrere Auffahrten Christi, wie Neuere, z. B. Kinkel. Gegen ihn vergl. Budeus meditationes sacrae in seinem syntagma dissertationum.

[52]) S. 891 S. Clarke The scripture Doctrine of the Trinity. Lond. 1712.

nicht, wann entstanden und ob kraft des freien Willens oder der Natur; zur Menschwerdung habe er sich depotenzirt (diminished, emptied). Schreibe man dem Sohne Aseität zu, so sei Sabellianismus unvermeidlich. Habe aber der Vater allein Aseität, so sei auch er allein das allerhöchste Wesen, wenn er gleich durch den Sohn die Welt geschaffen. Gegen Clarke schrieben für die Kirchenlehre Nye, Lorimer, Joh. Edward, Daniel Waterland (A Vindication of Christ's Divinity 1719). Der Arianismus und Arminianismus griff aber so um sich, daß man schon untersuchte, ob und in welchem Sinne ein Arianer die 39 anglikanischen Artikel unterschreiben könne. Man machte für die Bejahung geltend, daß die biblische und gemeinchristliche Form des Gebetes sich an Gott den Vater im Namen Jesu Christi seines Sohnes richte; eine Form, die auch die apostolischen Constitutionen enthalten und die griechische Kirche beobachte. Dieses müsse genügen. Auf nähere Bestimmung der Trinität sei zu verzichten. Gegen Waterland erschien eine Reihe von Schriften zwischen 1720 und 1730. Ja mehrere Vertheidiger der Kirchenlehre (und dieses war das Bedenklichste) geriethen selbst auf Abwege oder in den Verdacht der Heterodoxie. So meinte Thomas Bennet [53]) dem Arianismus nur dadurch entgehen zu können, daß er eine präexistente Seele Christi vor der Schöpfung annahm, auf welche er die Schriftstellen von Christi Präexistenz und Subordination bezog. Die göttliche Natur habe zwar sich mit der menschlichen vereint, aber bis zu Christi Tod gänzlich geruht, daher die Jünger von ihr nichts gewußt hätten, sondern nur von seiner durch Gottes Geist geleiteten Menschheit. Sogar Georg Bull hatte erklärt, der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater habe doch seine Gottheit als mitgetheilte und sei in sofern dem Rang oder Ursprung nach unter dem Vater, der Vater in Ansehung der Gottheit größer [54]). (Gegen ihn schrieb Dan. Whitby 1718, welcher schon 1691 den Arianismus bekämpft hatte, dann aber in Vergleich mit

[53]) A discourse of the ever blessed trinity in unity. Lond. 1718.

[54]) G. Bull defensio fidei Nicaenae ex scriptis cath. doctorum, qui intra tria prima eccles. Christ. sec. floruerunt etc. Oxford 1685. ed. Grabe 1703.

dem Nicaenum in der spätern Kirchenlehre Sabellianismus fand und zuletzt selbst sich offen zum Arianismus bekannte [55]). Man erfand für die Annahme einer Ungleichheit unter den Personen der Gottheit, wornach eine vor der andern einen Vorzug habe, den Namen der platonischen Trinität, der einen gelindern Arianismus bezeichnen sollte. Dahin gehörte wie Bull Radulf Cudworth [56]).

Aehnlich hatte früher Wilhelm Sherlock die Trinität gegen den Socinianismus zu vertheidigen unternommen [57]), kam aber von Cartesianischen Sätzen aus zu einem Tritheismus, der für die Einheit nur die Identität des Bewußtseins jeder der Personen von sich wie von den andern übrig ließ. Sein Gegner Robert South, indem er die Personen nur als ewige Relationen der einen göttlichen Substanz zu sich selbst bezeichnete, fiel in den Sabellianismus, während noch Andere eine Vermittlung zwischen beiden suchten, wie Ed. Stillingfleet [58]).

So zeigt sich in England statt der frühern Sicherheit des trinitarischen Bewußtseins von 1690—1730 eine weit verbreitete Erschütterung, und indem das Dogma in das erste Stadium seiner Auflösung eintritt, versucht sich der Geist in früher dagewesenen und überschrittenen Theorien, die jetzt wieder hervortreten, aber noch ohne neue Gesichtspunkte. Höchstens werden neue Combinationen des bisherigen Materials, das aus einander fallen will, versucht. So meint Paul Maty [59])

---

[55]) In seinen ὑστέραι φροντίδες. Lond. 1727.

[56]) Systema intellectuale hujus universi ed. Mosheim 1733. S. 686 ff.

[57]) A vindication of the doctrine of the holy and ever blessed trinity and the incarnation of the son of God. Lond. 1690.

[58]) Werke T. III, auch die Abhandlung über Trinität. Gegen Bull schrieb Heidegger corp. theolog. christ. lib. IV. S. 122 Ebenso widerlegte Jurieu religion des latitudinaires etc. Rotterd. 1696 den angeblichen Tritheismus der Nicänischen Väter, welchen J. Clericus u. A. behaupteten.

[59]) Lettre d'un theologien à un autre theologien sur le mystère de la trinité 1729. Gegen ihn schrieb Arm. de la Chapelle reflexions en forme de lettre au sujet d'un systeme prétendu nouveau sur les mystère de la Trinité. Amst. 1729, worauf Maty seine Apologie etc.

in Holland allen Schwierigkeiten durch eine Theorie zu entgehen, die eine Zusammensetzung von Sabellianismus, Arianismus und Tritheismus ist. Sohn und Geist, sagt er, haben in der Schrift bald subordinirende, bald coordinirende Prädikate. Das erkläre sich, wenn der Vater die ganze Gottheit, Sohn und heil. Geist aber zwei andere Personen seien, jede mit zwei Naturen, einer unendlichen, dem Vater gleichen und einer endlichen. Dieses vom h. Geist zu beweisen reichte die Schrift nicht zu, von dem Sohne aber meinte er schon vor der Menschwerdung zwei Naturen in der Schrift gelehrt zu finden. Das scheine im Widerspruch mit der ewigen Zeugung des Sohnes, weil sie für ein endliches Wesen nicht anzunehmen sei, und andererseits bestehe doch der Unterschied zwischen dem Vater und Sohn nur in dem endlichen Wesen des letzteren, das also ewig scheine sein zu müssen. Allein man sehe nicht, warum nicht Gott ein endliches Wesen von Ewigkeit her habe schaffen können [60]). So gewinne man eine Subordination der Personen und einen Unterschied der Substanzen und behalte doch eine Einheit ihres Wesens und der Gottheit.

Es ist diese Theorie nur als Bekenntniß des Eindruckes von Bedeutung, den diese neuen trinitarischen Verhandlungen gemacht hatten, nicht blos auf Maty, sondern auch auf das Publikum, welches für seine Theorie, ohne sie anzunehmen, sich so lebhaft interessirte. Seine Schrift ist das Geständniß, daß aus physischen, historischen und spekulativen Gründen die so zahlreichen Angriffe auf die Kirchenlehre nicht ohne Gewicht seien, sowie daß die Subordination, Coordination und der Sabellianismus, jedes für sich, ein Moment der Wahrheit vertreten. In Maty's gekünsteltem Versuch ihrer Einigung soll die Endlichkeit näher mit der

---

Utr. 1730 u. A. schrieb. Gegen Maty sind in Holland, Frankreich und Deutschland mehrere Schriften erschienen, unter welchen Mosheims modesta inquisitio in novam dogmatis de ss. trinitate explicationem quam vir cl. Paul. Maty nuper proposuit. Helmst. 1735 genannt zu werden verdient.

60) Hier berührt er sich mit den obigen Theorieen von einer präexistirenden, himmlischen Menschheit Christi. s. o. S. 860 ff.

Gottheit selbst vereinigt, ja möglichst in sie hineingetragen werden. Ferner soll es zum tieferen Unterschied zwischen Vater und Sohn erst kommen durch die als ewig gedachte Vereinigung der Gottheit mit der Endlichkeit, wodurch erst die zweite Person als solche constituirt wird [61]). Endlich ist in dieser Theorie deutlich der Zug zu verspüren, der im Schooße der Zeit ligt, und der auch im Arminianismus wie in dem wiedererwachten Arianismus sich ankündigt, nemlich gegenüber von der göttlichen die endliche Seite zu betonen, die nicht minder verkürzt wird, wenn mit der orthodoxen reformirten Lehre die Menschheit zum bloßen Organon der Gottheit herabgesetzt wird, als das in der zum Doketismus führenden Christologie der luth. Dogmatiker geschah.

---

[61]) Uebrigens sagt er auch, es sei nicht nothwendig, zu glauben, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit gezeugt habe; worin sich deutlich verräth, daß er dem Origenes ähnlich einen auf sabellianische Wesensgleichheit gebauten Subordinatianismus im Sinne hat. Seine Theorie ist im Wesentlichen die Origenistische, nur daß er nicht bestimmt die präexistente endliche Natur am Sohn mit Christi Seele oder himmlischer Menschheit identificirt, was er doch muß, wenn er nicht in Christus zwei endliche Personen neben der göttlichen Natur sehen will.

Zweiter Abschnitt.

Der sich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Christologie. Von 1700 – 1750.

Zwar bis um 1750 war die Christologie des lutherischen Bekenntnisses im Allgemeinen noch in Geltung, aber in Art und Ton der Behandlung ist gegen das 17. Jahrhundert ein wesentlicher Unterschied zu bemerken. Die unermüdeten Angriffe Seitens der reformirten und katholischen Theologie für sich, so viel Treffendes auch besonders die erstere sagen mochte, hätten schwerlich einen Umschwung hervorgebracht: im Gegentheil verleiht das sich einmischende confessionelle Ehrgefühl dem lutherischen Dogma noch eine gewisse Tenacität über die Zeit der reinen inneren Lust an demselben hinaus, und da die Anderen nichts wesentlich Besseres zu bieten hatten, so regte ihr Widerspruch eher immer wieder die Neigung, sich selbst dawider zu behaupten, an. Ebensowenig darf man den englischen Freidenkern oder dem französischen Unglauben viel Einfluß auf die veränderte, kühlere Stellung zur orthodoxen Form der lutherischen Christologie zuschreiben, die in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu bemerken ist. Der eigentliche und hauptsächlichste Grund ligt in der inneren Geschichte des Dogma selbst, und in der Lage, in die es gerathen war.

Im vorigen Abschnitt ist erzählt, wie die Christologie der lutherischen Dogmatiker, so lange die alten Prämissen feststanden, weder vorwärts noch rückwärts konnte, während die inneren Widersprüche das Eine forderten oder das Andere. So blieb

nichts übrig, als der Verfall in sich selbst. Die Symptome stellten sich sec. 18 immer rascher ein. Spener hatte den Grundsatz aufgestellt: die Werke und Wohlthaten Christi seien wichtiger, als die genauen Bestimmungen über die Person. Dem entspricht, daß die Dogmatiker nach Hollaz die Comm. idd. bereits weit kürzer behandeln. Manche, wie Mosheim, Börner, Clausing u. A. ziehen sich für die ganze Christologie schon auf das Geheimniß zurück, was deutlich auf ein Versiegen der Lust und der Hoffnung des Erkennens hinweist. Selbst ein Löscher warnt vor Subtilitäten [1]). Er meint, das Wesentliche der Unio liege nicht in der Mittheilung des character personalis an die Menschheit, sondern in der exhibitio mutua et maxime realis beider Naturen, wobei in dem genus apotelesm., das auch die Reformirten anerkennen, die Hauptsache gefunden wird. Mosheim sieht dieses Wesentliche darin, daß Gott sich ganz an die Menschheit „so weit sie dafür empfänglich" mitgetheilt habe: die Lehre der alten Dogmatik sei von aristot. Philosophie beherrscht; es sei ein labor improbus, diese spinöse in mehr als 2000 Büchern niedergelegte Scholastik und Streittheologie über die Comm. idd. auch nur zu verstehen. Die allgemeinern Formeln (περιχώρησις, majestatis divinae communicatio) behält er bei, aber unter dem Vorbehalt, daß sie Mysteria seien, was er für die Allgegenwart als identisch mit „symbolisch" nimmt [2]).

---

[1]) Börner 1740. Clausing 1737 in Dissertatt. Auch Mosheim Elem. theol. dogm. Vol. 2. 80 ff. schließt aus 1 Tim. 3, 16, wo die Incarnation ein Mysterium heiße, es könne nicht positiv, sondern nur negativ erläutert werden, auch nicht aus Analogieen. E. V. Löscher Theologia Pretiosa 1750. S. 73.

[2]) Elem. II, S. 110. Er sucht sich auch durch weitere Ausbildung der Unterscheidung zwischen der mediata und immediata Communic. zu helfen. Reich könne ein Sohn auch sein, sofern er reiche Eltern habe, durch das Anrecht. Das sei mediata possessio. Auf dieses Anrecht reduciren dann Heilmann und Zachariä die Comm. idd., was Mosheim selbst noch nicht wagt. Danov Theol. dogm. Inst. bemerkt aber dazu mit Recht, daß man dann auch die alte Sprache nicht mehr brauchen, sondern den veränderten Sinn rein hinstellen oder aber bei dem alten bleiben müsse. S. 382 ff.

Köcher muß sich schon beschweren, daß man die Comm. idd. nicht mehr vortragen wolle: man sei doch auf sie verpflichtet. Bis auf F. Buddeus sei sie allgemein festgehalten; jetzt beginnen selbst Angriffe auf sie [3]). Sartorius [4]) sagt: es genüge zum Heil die einfache Schriftlehre, die durch viele Subtilitäten verdunkelt sei. Das Nothwendige findet er in der Unio personalis et περιχώρησις mit den negativen chalced. Formeln.

Zur Zerstörung der alten Form des Dogma trug aber nicht blos die eingetretene Lauheit und die allmählich hervortretende Unzufriedenheit mit ihr aus Gründen der Wissenschaft und einer einfachen praktischen Theologie bei, sondern auch ein positives Element, in welchem sich schon Keime einer andern Christologie von ferne zeigen. Vom 18ten Jahrhundert an ist nemlich auch bei den orthodoxeren Theologen das Bestreben spürbar, die vollere Wirklichkeit und Selbstständigkeit der Menschheit Christi hervorzuheben: aber in demselben Maße, als der Blick sich auf sie vornemlich richtet, beginnt sie auch die bisherige Lehre von der communicatio idiomatum umzubilden oder zurückzudrängen. Es wird von den Orthodoxeren mehr Gewicht auf die Mittheilung der ethischen Prädikate Gottes gelegt, woran sich bald das Bestreben schloß, auch der Menschheit eine ethische Selbstständigkeit zuzuschreiben. Die Einen sagen zwar, um die menschliche Natur vor Vermischung mit der göttlichen mehr sicher zu stellen: die göttliche Person könne sich nicht mittheilen, die Menschheit in Christus sei unpersönlich, nur ein Organ des Logos — ein Abbrechen der Spitze der alten Christologie, was doch der göttlichen Natur ihr Uebergewicht ließ und zum reformirten Typus führt; wie dann auch gesagt wird: die Menschheit sei endlich, das End-

---

[3]) Seiler, Theol. Dogm. Polem. 1774 S. 174 f. versteht unter der communic. mediata die Zusprechung der Eigenschaften um der unio willen, die eigentlich nur dem Logos zukommen. Aber die Menschheit habe das Göttliche empfangen, ea quidem ratione, qua hoc fieri potest. S. 173. Das sollen die Reformirten läugnen! Die Omnipräsenz will er aus Jer. 23, 24, d. h. aus der Allwissenheit erklären.

[4]) Comp. Theol. dogm. 1782. S. 210 ff. 217.

liche aber nicht fähig, Unendliches aufzunehmen. So Christ. Matth. Pfaff [5]). Aber das war nur eine Zwischenstufe. Andere beschränken, um eine wahre Menschheit zu gewinnen, den Besitz der göttlichen Eigenschaften auf das Anrecht darauf, die Selbsterniedrigung des Gottmenschen aber zur Knechtsgestalt verwandelt Heilmann, um eine präexistente sich erniedrigende Gottmenschheit bestimmt auszuschließen, in die nachträgliche Gutheißung der Knechtsgestalt Seitens Jesu, wornach also Jesus nur Mensch mit dem Anrecht auf göttliche Prädikate durch ein besonderes Verhältniß des Logos zu ihm wäre [6]). Andere zogen besonders persönliche Acte des Menschen Christus, welche vom Logosleben auf's Bestimmteste unterschieden sind, näher in Betracht. So Haferung in Wittenberg, welcher über „das Gebet des Menschen Christi für sich selbst" schrieb [7]), sowie er auch die Behauptung ver-

---

[5]) De Impersonalitate etc. 1722. Auch Joh. Georg Walch läßt die Persönlichkeit der Menschheit im Logos schon sehr zurücktreten. Löscher, a. a. O. S. 74 spricht der menschlichen Natur die communicatio characteris personalis ab, und sagt: die Seele Christi schreitet nicht weniger als der Leib fort.

[6]) Diese Theorie der nachträglichen Genehmigung der Knechtsgestalt hat Reinhard von Heilmann (wornach Schneckenburger zu berichtigen ist). Vgl. Reinhard Epit. Theol. Christ. 1804. S. 135. Heilmann, de humili Christi infantia in s. opusc. T. 2. S. 501 f.

[7]) De supplicationibus Christi pro semet ipso ex Hebr. 5, 7. 1729. Christus sei nicht nur um unsertwillen als Heiland, sondern auch als Mensch an sich dem Gesetz unterworfen und verbunden gewesen, für sich selbst zu beten. Es sei Christo auch die Liebe mitgetheilt worden und für sie sei es an sich eine Nothwendigkeit gewesen, das Gesetz vor Augen zu haben und zu erfüllen. Die Gegner erwiederten: sei Christus als Mensch an sich zum Gehorsam verpflichtet gewesen, so sei seine Natur nicht mit der göttlichen vereinigt, seine Heiligkeit nicht unendlich, so habe Christus sündigen können, so sei die Genugthuung für uns noch nicht geleistet (vgl. Walch V. 440 ff.). Außer mehreren anonymen Schriften hat Löscher fortges. Samml. von alt. und neuen theologischen Sachen 1731 S. 973, Claudius gloria Christi a φλυαρίαις Haferungianis vindicata, Joh. Fr. Wagner und Haferungs Respondens Krüger: Norma actionum Christi moralium sive vindiciae gloriosae

trat, daß Christus nach seiner Menschheit den Gehorsam gegen das Gesetz schuldig war. Weil alle Kreatur zum Lobe Gottes auch durch Gebet erschaffen sei, Christus aber nach seiner Menschheit zu den Kreaturen gehöre, so sei er auch zum Gebete verpflichtet gewesen; zwar nicht zu dem demüthigen Flehen (ἱκετηρία), das Schuld voraussetze und das er nur als Mittler für uns dargebracht habe, aber wohl zum einfachen Bittgebet. Glaube, Hoffnung, Liebe seien Christi Menschheit nicht vergeblich, sondern mit dem Erfolg mitgetheilt, daß er das ganze Gesetz zu halten innerlich getrieben war; daher habe das Gebet bei ihm so wenig fehlen können als bei Adam vor dem Fall oder bei den Engeln im Himmel. Er habe ja auch unläugbar sein Leben Gott befohlen, als dem, der vom Tode könne aushelfen Hebr. 5, 7., wie er auch bekenne, daß er den Willen Gottes zu thun gekommen sei und nach diesem Willen sich verhalten habe. Diese Controverse ist von großer Bedeutung, weil sie auf die Seele

domini nostri Jesu Christi 1732 als Einleitung in eine Christologia moralis et jus divinum naturae Christi humanae sich Haferung entgegengesetzt. Christus sei nach seiner Menschheit nicht verpflichtet gewesen, für sich zu beten oder das Gesetz zu erfüllen, weil er die vollkommenste Freiheit und Heiligkeit gehabt habe; weil seine Menschheit keine Person für sich ausmache, also auch keine Verbindlichkeit haben könne; er sei ein Herr des Sabbaths u. s. w. Besser als Krüger erinnerte Löscher, daß Christi Menschheit, von Anfang an rein und heilig, wie das Gesetz es erfordere, wohl könne zum Gesetz auch für sich in eine Beziehung gebracht werden. Er sei ἔννομος, jedoch wollte auch er in keiner Weise eine Verbindlichkeit der Menschheit Christi zugeben. Die Person in ihr sei ja der freie Sohn Gottes. Aber Haferungs Gründe waren damit nicht widerlegt. — Schon 1563 hatte Parsimonius (Georg Karg in Anspach) gesagt, den Gehorsam habe Christus für sich geleistet, nur das Strafleiden für uns getragen. Aber sein Absehen gieng dabei keineswegs, wie bei Haferung, auf eine ethische Christologie, sondern er meinte (wie J. Piscator), das Gesetz verbinde entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beidem zugleich. Was Christus geleistet habe, dürfen wir nicht leisten; aber den Gesetzesgehorsam haben wir zu leisten, folglich habe Christus nur für sich seinen Gehorsam geleistet. Noch größere Bedeutung als durch Haferung erhält diese Frage bald darauf durch Töllner.

Christi sich bezieht und zum ersten Mal das ethische Interesse hervorkehrend gegen ein physisches Fertigsein der Heiligkeit Christi von der Geburt an die wahre Menschheit und das Werden durch Uebung und Erwerben betont: oder anders ausgedrückt, weil sie die Persönlichkeit der Menschheit in einer Art geltend macht, die einen Stand vollkommenerer Erniedrigung voraussetzt, als ihn, im Widerspruch mit den oben angegebenen Keimen einer vollkommeneren Christologie bei Luther, die lutherischen Dogmatiker aufstellten [8]). Schon daß Christus für sich selbst gebetet, ist, wie Haferung behauptet, ein Beweis, daß trotz der unio er auf Erden noch nicht in einem vollkommenen Zustande war. Vielmehr seine Niedrigkeit und sein Kämpfen ist im Widerspruch mit der Annahme einer schon absoluten Realität der Gottmenschheit in ihm. Diese Gottmenschheit also ist noch gebunden und nicht rein verwirklicht. Allerdings nicht aus innerer Ohnmacht, aber auch nicht aus Willkür ist er in Erniedrigung und in Anfechtungen; aber selbst die Liebe und Treue gegen das Menschengeschlecht ist von der Art, daß er darin auch seine Person zu behaupten und zu vollenden hat [9]). Der geistvolle Ha-

---

[8]) Schon früher hatte Christoph Francke in Kiel gelehrt — dem Witsius ähnlich — Christus habe das Gesetz auch für sich erfüllt, aber so, daß es zugleich für Andere geschah. Vgl. Habersack diss. de Christo. 704. S. 12 (unter Niehenck in Rostock). Also lange vor Töllner hatte diese Ansicht in der lutherischen Kirche Anhänger. Ebendahin ist auch zu rechnen, daß nach Kramer Christus durch seine Erniedrigung sich selbst etwas verdient habe, was später Storr so ausführte, daß Christus den von ihm verdienten Lohn für die Christen erbeten und auf sie übertragen habe.

[9]) Walch freilich V. 886 ff. meint, was Christus bat, das bat er nur uns als Mittler und nicht für sich, aber so gewiß Heil und Seligkeit nicht blos in Christi Leistungen und Werken, sondern auch in seiner Person besteht, so gewiß mußte er, um für unser Heil zu beten, auch um seine eigene Verklärung bitten. Das ist ja eben der Liebe Art, daß für sie das Eigene, Persönliche und das Fremde unauflöslich geeinigt sind. Solches Gebet Christi für sich selbst ist in keiner Art egoistisch, weil das Heil der Menschen in seine persönliche Lust aufgenommen ist. Ferner meint Walch V. 589, eine Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließe eine mora-

ferung kam zu diesen Sätzen von einem kräftigen sittlichen Bewußtsein aus, dem der Gedanke unerträglich war, daß das Gesetz und überhaupt der Wille Gottes in einem nur äußerlichen Verhältniß zum menschlichen Wesen als solchem oder gar auch zu dem göttlichen Wesen stehe und in jener Hinsicht zufällig, in dieser aber willkürlich sei. Daher hat er in einer andern Abhandlung die Behauptung aufgestellt, auch das Evangelium habe eine obligatorische Kraft; es sei Pflicht, seine Wahrheit zu glauben, seine Güter anzunehmen. Deßhalb sei von einem Glaubensgehorsam die Rede. Es sei des Vaters Alle verpflichtender Wille, daß an Jesum geglaubt werde. Hiemit war das Christenthum an das allgemeine Sittengesetz angeknüpft, im Gegensatz gegen eine abstrakt religiöse Gnadenlehre dem Christenthum sein ethischer Charakter und seine innere Zusammenstimmung mit dem Gesetz der ersten Schöpfung gesichert. Aber die Gedankenreihe, die damit sich eröffnete, war nicht blos ungewöhnlich, und erweckte den Verdacht, daß man aus dem Evangelium eine Buß-

---

lische Nothwendigkeit in sich, zu thun oder zu lassen, und „hebe die Freiheit, die man vorher deßhalb gehabt, auf; sie entstehe aus einem Gesetz und komme allzeit von einem Höheren, der verpflichten und befehlen kann; denn Niemand könne sich selber verbinden. Wer nun dieser Höhere sein soll, da der Sohn Gottes persönlich mit diesen Menschen vereinigt sei? — Und selbst wenn man nur bei der Menschheit für sich stehen bleibe, so sei von Verbindlichkeit nicht zu reden, weil solche menschliche Natur ihre eigene Subsistenz nicht habe und keine eigene Person ausmacht. Es falle bei Christi Menschheit an sich der Begriff einer Person weg; daher auch der einer Verbindlichkeit, denn nur eine Person, nicht eine Natur könne verbunden werden; die Person aber sei die göttliche, die nicht verbunden werden kann.“ Man sieht hieraus, wie der Gedanke an Freiheit im Gesetz, Selbstgesetzgebung und dergleichen noch so ferne ligt, welche lose Stellung das Gesetz hier noch zum Wesen des Menschen hat; besonders aber, wie durch Haferungs Sätze die Dogmatik sich nun zur Unpersönlichkeit der menschlichen Natur treiben läßt, womit bereits der Satz von der Communic. personae erschüttert ist, der bei Calov, Quenstedt u. s. w., wie z. B. Maresius wohl sieht, den Grundstein für das ganze Gebäude der communicatio naturarum und idiomatum abgibt.

predigt machen oder es mit dem Gesetz vermischen wolle [10]), sondern man fand auch diese Redeweise unbequem und unbegründet. Obligation sei nicht ohne Gesetz und Gesetz nicht ohne Obligation, Alles sei Gesetz, dem obligatorische Kraft zukomme; nun sei das Evangelium nicht Gesetz, folglich auch nicht obligatorisch; die Schuldigkeit, an Jesum zu glauben, stamme nicht vom Evangelium, sondern von dem geoffenbarten Gesetz. Seinem Inhalt nach sei das Evangelium nicht Forderung, sondern wolle etwas schenken, es könne also keine verbindende Kraft haben. Das Annehmen des Evangeliums sei zwar Pflicht, aber diese stamme nicht aus dem Evangelium, sondern, wie Walch sagt, aus dem Generalprincipio des Gesetzes, daß wir alles thun müssen, was zu unserer wahren Glückseligkeit dient. Wie weit ist Walch von der Anerkennung entfernt, daß des Evangeliums letzter Zweck die Vollendung der Schöpfung in Heiligkeit, ja daß es nur das wirkungskräftige Gesetz des Geistes und Lebens ist!

Nicht minder zeigt sich die beginnende Betonung der relativen Selbstständigkeit der menschlichen Seite in einer Reihe anderer Züge [11]). Hieher gehören besonders die Verhandlungen, die vor 1750 an über die in der reformirten Christologie so wichtige

---

[10]) Walch V. 544 ff. 890 ff.

[11]) Ein besonders charakteristisches Zeichen ist, daß seit dem 18. Jahrhundert auf die Mittheilung der ethischen Eigenschaften Gottes an die Menschheit ein besonderes Gewicht gelegt zu werden beginnt. So bei Hollaz, Buddeus, Reusch u. s. w. Damit tritt auch die menschliche Seele Christi bestimmter in den Gesichtskreis. — Aber auch die consequentere Fortbildung der Comm. idd. konnte zu größerer Selbstständigkeit der Menschheit führen, wenn nemlich gesagt wurde: die perichoresis komme nicht blos der göttlichen Natur zu, sondern auch die menschliche permeire die göttliche. So Hebenstreit de duarum Christi naturarum communicatione 1703, der sich für seine Lehre von einer activen permeatio der Menschheit in der Gottheit nicht blos auf die Tübinger Thumm und Osiander beruft, nach welchen die participatio utriusque naturae eine wechselseitige sei, sondern auch auf Calov's Satz: Quidquid vere personatur τῇ ὑποστάσει τοῦ λόγου, illud intime naturam τῆς λόγου pervadit. Hierin ligt der spekulative Gedanke: daß die Menschheit als eine

Salbung der menschlichen Natur Christi von Fz. Buddeus und Walch, Trautermann und Schorcht geführt wurden [12]). Walch bekennt, die Unterscheidung zwischen der Salbung und communicatio idiomatum, die er will, verstoße gegen die gewöhnliche Meinung, nach welcher die Salbung absorbirt wird von der Mittheilung der Eigenschaften. Für sich führt er den Buddeus, Breithaupt u. A. an und versteht unter der Salbung Gnadengaben aus Mittheilung des heiligen Geistes, wodurch Christi natürliche Kräfte gesteigert und durch neue vermehrt wurden. Aber wenn dafür noch ein Bedürfniß, ja eine Möglichkeit übrig war, so war schon die Comm. idd. beschränkt gedacht. Joachim Lange dagegen [13]) versteht unter der Sal-

Bestimmung des Logos selbst zu denken sei. Er ist durch und durch in sich als Mensch bestimmt, nicht passive zwar, denn die ursprünglich actuale Entelechie bleibt der Logos. Reusch (Annotationes in Baieri Comp. Theol. posit. und Introd. in Theol. dogm. ed. 2.) verwendet diesen Gedanken auch für die Allgegenwart der menschlichen Natur; sie sei so leicht (er will sagen leichter) zu beweisen, als die πολυτοπία: sie bedeute, daß der Logos determinirt sei durch die Menschwerdung, und zwar, da er überall sich selbst gleich sei, so, daß kein Theil des Logos sei, der nicht durch sie bestimmt wäre. Auch an einem andern Punkt führte die Verfolgung von Bestimmungen der alten Christologie zur Hervorkehrung der Menschheit. Daß die Person des Logos so gut als die Eigenschaften der Menschheit mitgetheilt sei, das war allgemeine Lehre sec. 17 gewesen. Aber das wendet nun der scharfsinnige Reusch so, daß also die menschliche Natur, weil persönlich, auch die freie Verfügung habe über die göttlichen Eigenschaften, also handelndes Subjekt, nicht blos Organ oder Durchgangspunkt der handelnden Person des Logos sei (Introd. §. 455). — Für die Wahrheit menschlicher Entwicklung soll und kann ferner die Bestimmung Bahn machen, die bei Sartorius (Comp. S. 209) und schon bei Buddeus sich findet: daß die unio hypostatica nicht den Modus der Unio (der schon mit ihr selbst da sein müßte), sondern ihr Ziel bezeichne.

[12]) Vgl. Disquisitiones de unctione Christi, num ista a communicatione idiomatum divinorum differat necne, cum praef. J. G. Walchii Jenae 1749.

[13]) Im Davidisch-Salomonischen Recht S. 14. Ebenso Trautermann und die meisten damaligen Theologen l. c. 12.

bung die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, weil nur so, wie Trautermann ausführt, ein Unterschied zwischen den natürlichen Gaben Christi und der Salbung mit heil. Geiste festgehalten werden könne. Schorcht wie Walch (S. 84. 85) redet dagegen von dreierlei Gaben Christi nach seiner Menschheit: 1. rein natürlichen, 2. geistlichen aus der Salbung, 3. rein göttlichen vermöge der communicatio idiomatum. Die Salbung werde auch Anderen als Christo beigelegt, bezeichne also Gaben des heiligen Geistes, 1. Joh. 2, 20. 27. Nach Ps. 45, 8 sei Christus durch seine Salbung von seinen Genossen nur gradeweise unterschieden, folglich sei die Salbung etwas Anderes, als die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften, die allein Christo zukomme; letztere sei eine nothwendige Folge der unio der Person und der Naturen, die Salbung beruhe im freien göttlichen Willen allein. Hiedurch ward zwar der Gegensatz gegen die Reformirten festgehalten, allein doch der Blick auf die geistige Vollkommenheit des Menschen Christus bestimmter hingelenkt, und wenn, wie gezeigt, die Mittheilung der Eigenschaften an die Menschheit beschränkt, die Mittheilung der Person an sie sogar vergessen zu werden anfing, so mußte die Folge sein, daß die unctio Christi, welche die zum Heilswerk nöthigen Kräfte in sich schließen sollte, das dem religiösen Interesse näher liegende wurde, wenn auch die communicatio idiomatum noch eine Zeit lang traditionell fortgeführt ward. Da nach allgemeiner Annahme die unctio ihre Stufen hat, die erste von Christi Empfängniß, die zweite von der Taufe, die dritte vom Stand der Erhöhung an datirt, so war sie geeignet, denen, welche (wie J. Lange) sie mit der communicatio idiomatum identificirten, die Nothwendigkeit einer stufenmäßigen Entwicklung dieser Mittheilung zu zeigen, den Anderen aber, wie dem Walch, die Anerkennung abzudringen, daß, da Salbung und Mittheilung an eine und dieselbe Person geschehen, die letztere sich auch in einer gewissen Proportion zu dem Fortschritt der Salbung halten müsse, widrigenfalls die erstere ganz entbehrlich würde. Denn eine von Anfang an fertige Comm. idd. läßt für eine besondere Geistesmittheilung keinen Raum mehr.

So suchten die bessern lutherischen Theologen von 1700 bis um 1750 vielfach übersehene Momente der Christologie, welche reformirterseits geltend gemacht waren, sich anzueignen, wie auch schon zuvor ein ähnlicher Proceß der Selbstergänzung durch Lutherisches bei den Reformirten zu bemerken gewesen war. Aber freilich, so lange beiderseits die alte Grundlage blieb, so erreichte die gute Tendenz doch nur eine Zersetzung der beiderseitigen Christologie, nicht aber ein consistentes Ganzes.

Ungebunden von der bisherigen kirchlichen Tradition hat der Graf Ludwig Zinzendorf mit der eigenthümlichen Kraft und Kühnheit seiner religiösen Subjectivität Grundzüge einer Christologie entworfen, die für die Eigenthümlichkeit seiner christlichen Frömmigkeit den objectiven Hintergrund oder die Folie abgeben. Es ist bekannt, mit welcher Innigkeit und Ausschließlichkeit seine Frömmigkeit Christo dem Heilande zugewendet ist, und zwar als Demjenigen, in welchem die Unendlichkeit des majestätischen Gottes allein die Gestalt hat, die zur trautesten Liebe einladet. Von hier aus ergibt sich ihm eine Umwandlung der Trinitätslehre sowohl als der Christologie [14]). Die Dreieinigkeit, sagt er, ist als ein Geheimniß, das hinter Christo steht und in Christo erblickt wird, zu tractiren. Die kirchliche Lehre von ihr sei eine falsche Theologie und zum Zankapfel über den Schöpfer und Heiland geworden. Sie stamme aus falscher, zum Theil heidnischer Weisheit. Ihr Grundfehler

[14]) Vgl. Schneckenburger zur kirchlichen Christologie S. 200 ff. und dessen vgl. Darstellung des luth. und ref. Lehrbegriffs, herausgegeben von E. Güder I, S. 226 ff. — C. G. Hofmann gegründete Anzeige derer herrenhutischen Grundirrthümer in der Lehre von der heil. Dreieinigkeit und von Christo. Wittenb. u. Zerbst 1749. — Nöthige Prüfung der Zinzendorfschen Lehrart von der heil. Dreieinigkeit — von einem Liebhaber der geoffenbarten Wahrheit 1748. — Von Zinzendorf selbst gehören hieher seine 21 Discurse über die Augsburgische Confession von 1740; Homilien über die Wundenlitanei und das herrnhutische Gesangbuch, sowie: die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs Jesu in seiner Unschuld und Zinzendorfs Glaubensbekenntniß von 1735.

sei die Voraussetzung, die man den Unitariern ohne Weiteres zugegeben, daß wenn man den Herrn Jesum zum Gott mache, man der Ehre des Vaters zu nahe trete. Aber dann seien die Socinianer im Recht. Umgekehrt, sobald sie überzeugt werden, daß sie um des Blutes Jesu willen zur Gnade kommen müssen, so halten sie sich sofort zu den Brüdern. Man theile kirchlich den drei Personen (die er nicht läugnet) verschiedene Werke zu, Schöpfung, Erlösung, Heiligung; wolle jeder Person ein Amt geben, statt alles Dreies dem zu lassen, dem es gehört, nemlich Jesu Christo. So habe man die Schriftwahrheit von dem „Vateramte des Sohnes“ verdunkelt, auf welche er lebe und sterbe. Dem Sohn sei die Schöpfung zuzuschreiben. Er habe in der Gottheit den lebendigen Odem in uns geblasen; er ist so „unser direkter Vater“. Die heilige Dreieinigkeit ist im alten Testament meist unbekannt geblieben; aber auch der Gott im alten Testamente ist Jesus Christus (Jehova) gewesen. Ebenso ist die Erlösung und Heiligung an die Person Christi zu binden. Vater und heiliger Geist wirken nur mit am Dienst des Evangelii. In der Dreieinigkeit hat der Sohn zuerst den Gedanken gehabt, den Menschen zu schaffen und zu erlösen. Sein ist auch das Weltregiment allein; nur trat eine Unterbrechung während des Standes der Erniedrigung ein. „Da er in die Welt gehen sollte und wollte, hat er von der Wirkung und Activität seiner eigenen Gottheit sich von ganzem Herzen losgesagt und seinem Vater das Weltregiment plenarie übertragen. Jesus Christus der Gott hat in seiner Menschwerdung sich von der Gottheit gänzlich entleert und ist ein bloßer natürlicher Mensch geworden.“ „Der Hingang in die Zeit in der Mutter Leib, als das erste Grab, ist eine Abscheidung von seiner Herrlichkeit; jedoch so, daß seine Menschheit der göttlichen Natur unterthänig ward, auch seine Seele ein Theil des göttlichen Wesens ist.“ Die Empfängniß wird so vorgestellt: „Der heilige Geist, der über den Wassern schwebte und alle Dinge lebendig machte als die allgemeine Mutter“ hat den zur Potenz entleerten Gott, der seines Wesens war, über ihm schwebend in der Jungfrau zu einem

Menschen geformt [15]). So wird die menschliche Seele Jesu als ein herrlich heilig keusches göttlich Wesen von dem Sohne selbst her eingehaucht [16]). Ja er nennt Jesum natürlichen Sohn Gottes.

Andererseits besteht er aber auf Jesu vollständiger Homousie mit der Menschheit und bezeichnet Jesum als einen „bloßen natürlichen Menschen". Wie er auf Erden nur Mensch ward, so will er auch am liebsten noch jetzt als Mensch in seiner tiefsten Erniedrigung angebetet sein. Er hat „Wunder gethan, wie ein Mensch kann, ist heilig gewesen, wie ein Mensch soll und unsträflich, wie ein Mensch unsträflich sein darf." Er hat nichts Anderes sein wollen wie ein natürlicher Mensch, begleitet vom heil. Geist durch die Welt. „Alle Dinge, die er that, davon er doch allein der Herr und Meister war, sind ihm zu der Zeit, da er auf Erden wandelte, nicht anders vorgekommen denn als seines Vaters Geschäfte."

Daß er Jesum einerseits als natürlichen Sohn Gottes von göttlichem Wesen, andererseits als bloßen natürlichen Menschen bezeichnet, wird sich nur so vereinigen lassen, daß man als Zinzendorfs Gedanken annimmt, die Selbstentleerung des Sohnes Gottes bis zur Potenz sei an ihr selbst zugleich Selbstverwandlung in einem Menschenkeim gewesen, der nun aus Maria sich materielle Elemente aneignete, so daß der Sohn Gottes in Maria menschlich auflebte [17]).

Nach seiner Erhöhung hat der Vater Jesu das Reich wieder übergeben, das er während seines Wallens auf Erden statt seiner geführt hatte. Jesus ist das lebendige Haupt der Gemeinde, der er den heil. Geist sendet; der Vater führt die Kriege

---

[15]) Samml. öffentl. Reden Bd. 1, S. 43. Der heil. Geist heißt ihm das Ehegemahl des Vaters.

[16]) Anderwärts sagt er auch: der heil. Geist vertrat die Stelle des Vaters.

[17]) Herrnhut. Gesangbuch Nr. 222, V. 12:

Auf! und dem Mann, dem Herrn euch hingegeben,
Dem Mann, der sich in unser Fleisch verkleid't,
Und leert sich aus von seiner Göttlichkeit,
Um in Maria menschlich aufzuleben.

für den Sohn und vermählt das Geschöpf mit dem Schöpfer, d. i. Jesu.

Es ist offenbar das Bild der Familie, in welches Zinzendorf sowohl die Trinität als die Kirche einfaßt. Seine vertrauliche, bis zum Spielenden fortgehende Frömmigkeit läßt die Personen der Trinität in ganz anthropomorphistischer Weise sich geriren und handeln. Die Gesammtkraft der Gottheit und ihre vornehmste Actualität wird aber in den Sohn verlegt; er ist gleichsam das Kleinod und die Wonne in der göttlichen Familie. Denn der Sohn hat zuerst den Gedanken der Schöpfung und Erlösung des Menschen gehabt. Er ist aber auch die Wonne der wahren Menschheit, zu der ein ewiger Zug ihm beiwohnte und das Moment der Endlichkeit, das er an sich hat, muß die Menschen so an ihn fesseln, daß sie in ihm ihren Gott haben. Jesus ist Gott κατ' ἐξοχήν, der actuale lebendige mitfühlende Gott, und weil er als solcher sich uns dargestellt hat, indem der Sohn in Jesu sich zum Menschen verendlichte, so sieht Zinzendorfs Frömmigkeit gerade in der Endlichkeit Jesu das Göttliche selbst, nemlich seine Selbstverwirklichung als Liebe, die solche Herablassung will und bedarf, und hält mit der Beharrlichkeit und Innigkeit anbetenden Gefühls nicht blos an der Menschheit, sondern an der Knechtsgestalt Christi fest, darin seine göttliche Hoheit erblickend [18]).

Würden diese Anschauungen wissenschaftlich entwickelt, so ergäbe sich wohl eine Trinität, wobei Vater und Geist als die Potenzen erschienen, aus welchen in innergöttlicher familienähnlich gedachter Geschichte der Sohn als die Blüthe der Gottheit und deren wahre Actualität hervorgeht, in Vergleich mit welchem sie ruhende Potenzen sind [19]). Wie dieses mit neueren

---

[18]) Vgl. Vinet, der das Theopaschitische vermeidet:

Jamais dans la gloire du Père — Au séjour de la Beauté même
Jamais dans le repos du ciél — Jamais ta Beauté ne jeta
D'un plus céleste caractère — Tant de rayons, qu'au jour suprême
Ne brilla son front immortel. — Où tu parus sur Golgotha.

[19]) So sagt Zinzendorf, gleichsam dormitante patre habe der Sohn die Welt geschaffen, vgl. Schneckenburger l. c. S. 200.

Theorien von der Gottheit als einer das Werden in sich aufnehmenden verwandt ist, bedarf keiner weiteren Ausführung [20]). Namentlich verräth aber Schleiermachers Christologie eine gewisse Familienähnlichkeit mit der Zinzendorf'schen, wenn nur das Anthropomorphistische und Theopaschitische der Selbstverwandlungslehre ausgeschieden wird. Es wiederholt sich zwischen Zinzendorf und Schleiermacher das innere Verhältniß zwischen dem Patripassianismus und Sabellianismus.

S. Urlsperger hat consequenter an eine Umgestaltung der Trinitätslehre Hand anzulegen gesucht [21]). Die Worte Zeugen und Ausgehen beziehen sich nach ihm nur auf die Offenbarung, nicht auf Gottes inneres Wesen; dennoch, da Gott in der Offenbarung sich offenbart wie er ist, so ist von der ökonomischen Dreieinigkeit auf die Wesensdreieinigkeit zurückzuschließen. Seine geistige Natur muß so beschaffen sein, daß sie seinen Ausgang von sich in die Offenbarung möglich macht. Ein Subjekt ohne allen inneren Unterschied, also sich nicht von sich unterscheidend, könnte auch von sich nicht ausgehen noch im Ausgang sich von sich unterscheiden. In Gottes geistiger Natur sei ein Wirkendes und Leidendes zu unterscheiden, wodurch eine wahre Zeugung erfolge. So seien drei Subjekte in Gott als Geist, jedes eigenthümlich vom anderen verschieden, alle zu einem Geiste, dem einigen Gotte verbunden. Diese Dreieinigkeit sei Gottes Wesen. Ihre verschiedenen Seiten offenbaren sich in Reihenfolge; da, in dieser Offenbarungswelt sei der Sohn und Geist untergeordnet dem Vater (der Lebensquelle), während innerhalb der Gottheit es keine erste und keine letzte Person geben, namentlich ohne

[20]) Zunächst fanden Zinzendorfs Gedanken keine weitere Ausführung in seiner Gemeinde. Spangenberg (Idea fidei fratrum. Barby 1779) bleibt nüchterner, aber auch unbestimmter bei einer Zusammenstellung biblischer Stellen, so zwar, daß er die Lehre von dem Sohne, als eigentlichem Schöpfer und Regenten, dem Jehovah des alten Bundes festhält (§. 28, 99 ff.), aber auch (§. 66) ihn selbst auf Erden als wahren Gott bezeichnet.

[21]) Vgl. seinen Versuch einer genauen Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi u. s. w. 1769—74. Stück 1—4. Vgl. Baur III. 705 ff.

Folgewidrigkeit der Vater nicht principium et fons deitatis sein könne. Den Ausgang Gottes von sich in die Offenbarung sucht Urlsperger zugleich als den Uebergang aus dem Unendlichen in das Endliche zu begreifen. Wie kommt, fragt er, Gott, die unendliche Ursache, zu einer endlichen Wirkung (Welt)? Und da Gottes unendliche Vollkommenheit sich nicht beruhigen kann mit einem endlichen, zu seiner Vollkommenheit nicht im Verhältniß stehenden Werk, wie macht Gott aus der Schöpfung der Welt, die doch endlich bleibt, ein unendliches Werk? Und da Gott und Welt müssen mit einander in Verbindung stehen, verschieden Geartetes aber sich nicht mit einander vereinigen läßt, wie greift Gott es an, daß das Endliche und Unendliche mit einander Eins werden? Er antwortet: „Der Sohn Gottes ist das Band, das die entgegengesetzten Eigenschaften, Endlichkeit und Unendlichkeit, in sich vereinigt und daher auch Gott und die Welt vermitteln kann, denn er ist Gott, unendlich, aber durch Geburt von Gott ausgegangen, ausser Gott von Gott unterschieden, er kann durch unendliche Kraft sich zu endlichen Wirkungen bestimmen und sie dazu einschränken, er kann aber auch sich mit endlichen Kräften vereinigen und durch solche Vereinigung das endliche Werk der Welt zur Unendlichkeit erheben. Der Sohn, der Mittler, kam durch Herniederlassung immer weiter in die Welt als Bundesengel, Schechina, bis in der Menschwerdung sie ihre Spitze erreichte durch freiwillige Erniedrigung und Einschränkung seiner wesentlichen unendlichen Kräfte. Die tiefste Stufe seiner Erniedrigung in die Welt geschah in seinem Tode, denn in seinem im Grabe ruhenden Leibe ließ er sich bis zum scheinbar Leblosen herab, wodurch er möglich machte, daß auch die kleinste der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und ihrer Folgen theilhaft werden kann. Aber auf diese Tiefe der Erniedrigung folgt die Erhöhung. War jene durch Selbstbeschränkung geschehen, so ist diese die Ausbreitung oder Ausweitung seines Wesens und seiner Herrlichkeit, bis alle Zwecke seines Kommens erreicht sind und er nicht mehr außer Gott, sondern in Gott ist; da hört die ganze Oekonomie auf, nachdem sie ihren Zweck erreicht hat; der Sohn unterwirft sich dem Vater und hört auf Sohn

zu sein, bleibt aber wie vor seinem Ausgang eine göttliche Person. Auf seinem ganzen Wege ist der Sohn von dem h. Geiste begleitet, auch er geht aus von dem Vater, um bei dem Sohne zu sein. Urlsperger wie Zinzendorf bezeichnet den Geist als eine göttliche Mutter, die den Sohn gebiert, den der Vater zeugt.

Sein Hauptgedanke ist: in dem Sohn sei die Einheit des Unendlichen und Endlichen zu sehen; dadurch sucht er zu einem realeren Unterschied der trinitarischen Personen zu gelangen. Die drei ewigen Potenzen oder Subjekte, die Gottes inneres Wesen constituiren, verdichten sich in der Welt der Offenbarung zu bestimmteren Unterschieden, die einen Lebensproceß ihrer selbst bezeichnen, und in diesen Proceß wird nicht blos die Welt auch mit hineingezogen, sondern ihre Entstehung, ihr Fortgang und ihre Vollendung ist der eigentliche Zweck des Hervorganges Gottes aus sich. Es soll eine endliche Welt, die doch ein unendliches Werk sei, werden, was dadurch erreicht wird, daß der unendliche Sohn sich ihr einverleibt und durch seinen Geist sie in seine Unendlichkeit hebt. Besonders tiefsinnig ist dabei, daß die Menschwerdung des Sohns hier in einen umfassenderen Kreis von Thaten des Sohnes von Anfang an eingerückt wird, welche eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Erniedrigung sowohl als Einverleibung des Sohnes in die Welt enthalten; und daß nicht minder die Erhöhung des Sohnes nur als die Mitte des die Welt umfassenden Vollendungsprocesses gedacht ist.

Noch einen Schritt weiter gieng, wie wir bereits gesehen haben, in Bekämpfung der immanenten Trinitätslehre Emanuel Swedenborg.

Bereits meldeten sich aber auch von ganz anderer Seite her Vorboten einer Umgestaltung der Christologie an und zwar durch einseitige Hervorkehrung der Menschheit. Das ist schon in Abhandlungen, welche Christi Wunderkraft durch ein Ausströmen von Heilkräften aus seinem natürlichen Leibe erklären wollten, zu spüren [22]). Noch gar anders schon Christian Fend, wel-

[22]) Andreas Ottomar Gölicke, Professor der Med. zu Frankfurt a/O. in seiner Historia medicinae universalis 1717 nahm wie Johrenius de

cher[23]) die Dreieinigkeit, die Gottheit und Genugthuung Christi läugnete und eine Sündhaftigkeit seiner menschlichen Natur behauptet, so zwar, daß er sie bekämpft und überwunden habe. Weit mehr Aufsehen aber machten Christianus Demokritus oder Conr. Dippel[24]) und Edelmann. Dippel bekämpft besonders Christi Genugthuung und die Rechtfertigung durch den Glauben. Die Erlösung geschehe durch Christus in uns ohne äußere Mittel. Es sei in Gott kein Zorn. Eine Versühnung sei daher nicht nothwendig. Da Christus seine Menschheit nicht aus dem Paradies, sondern aus der geschwächten Masse der gefallenen Menschen angenommen, habe er für sich selbst nöthig gehabt durch die enge Pforte der Verläugnung zur Herrlichkeit zu gehen; nicht an unserer Statt, aber zu unserem Besten habe Christus durch sein heiliges Leben ein Exempel aufgestellt. Das

---

Christo medico an, Christus sei zu den medicis zu rechnen, er habe durch außernatürliche, aber auch durch natürliche Mittel, wie Anrühren, Handauflegung, Speichel und Worte geheilt. Durch das Anrühren seien Effluvien aus Christi Leibe zur Heilung ausgegangen. Die Unschuldigen Nachrichten sagten, die Heilung sei auch durch den Glauben bedingt gewesen; bei dem blutflüssigen Weib habe keine natürliche, sondern eine göttliche Kraft gewirkt, und als Gölicke sich auf den Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Menschen und dem Gottmenschen zurückzog, erwiderte man, dann leiste die Hypothese nichts für die Erklärung der Wunder. Das Merkwürdige ist auch hier, wie bei Haferung, daß aus der äußersten Spitze der alten Lehre (Personirung der Menschheit durch den Logos und Antheil der Menschheit an der göttlichen Kraft) Sätze abgeleitet werden, welche, indem sie der Menschheit eine reale Selbstständigkeit zugestehen, den Uebergang zu einer ganz anderen Christologie vermitteln.

[23]) Kurze Anweisung u. s. w. 1730 (Walch, Rel.-Str. in der K. V. 1071 ff.). Ferner des hocherleuchteten Apostels Pauli vortrefflicher Brief an die Epheser nebst Anmerkungen — von der — Wiederzusammenfassung aller Dinge in Christo, wie auch desselben Sendung in der Gleichheit des Fleisches der Sünde 1727. Ihn bestritten Joach. Lange, Rambach u. A.

[24]) Ueber seine vielen Schriften vgl. Walch a. a. O. II. 718 ff. V. 998—1020. Eine Sammlung erschien unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und allen Kreaturen 1709.

Wort Gottes ist ihm nicht blos in Christus; es sei ein unmittelbarer Ausfluß aus dem Munde Gottes, der sich aller Menschen Herzen mittheile auch ohne Schrift, in einem jeden Menschen sei ein göttlicher Same oder Ausfluß des göttlichen Wesens, aber nach dem Fall sei in uns auch der Schlangensame, durch welchen das uns eingepflanzte Wort Gottes gänzlich verdeckt sei. Zur Erweckung und Zeitigung dieses Samens Gottes habe das ewige Wort Gottes einen Lichtleib im Himmel annehmen müssen, durch welchen das in Maria angenommene Fleisch tingirt und vergöttert, wie der Schlangensame seines Fleisches durch Leiden und Sterben getödtet, durch Beides aber eine Universal-Tinctur bereitet wurde, wodurch der Same Gottes in uns erweckt und ein neuer Lichtleib zu unserer Vergottung uns angezogen werde. Dieß empfangen wir aber nicht durch äußere Gnadenmittel; im wahren Christenthume geschehe nichts mittelbarer Weise, Gott wolle ins Herz reden durch Eingebung, Christus wolle in uns seinen Proceß wieder anfangen, an einem jeden insonderheit [25]).

Von Dippel und besonders französischen Freigeistern abhängig ist Joh. Chr. Edelmann, dessen Glaubensbekenntniß vom Jahr 1746 gleichfalls pantheistisch ist. Was in den Creaturen Reales, Wirkliches, Gutes sei, das sei Gott selbst in ihnen, weil er das Wesen aller Creaturen sei; ungereimt sei die An-

---

[25]) Die Dreieinigkeit ist ihm eine Dreiheit von Wirkungen, so zwar, daß er in diesen Wirkungen auch Gottes Wesen sich offenbaren läßt in der Schöpfung wie Erlösung, den Sohn aber dem Vater subordinirt. Seine Lehre vom doppelten Leibe, dem himmlischen und irdischen, sowie auch, daß Christus im Verläugnungs- und Leidensproceß den irdischen Leib vernichtet und dem Zorn Gottes und der verzehrenden Kraft des Vaters zum süßen Geruch aufgeopfert habe, erinnert an Jacob Böhm. Er hält aber für möglich, daß auch in uns auf Erden wie in Christo die Erneuerung vollkommen, ja so kräftig werde, um andere Menschen mit göttlicher Kraft zu tingiren, was dann bei andern Anhängern Böhms zu dem sog. Melchisedekischen Priesterthum ausgebildet worden ist. Wie Dippel alle Dinge aus Gottes Wesen durch eine doppelte Schöpfung, eine unsichtbare geistliche und eine materielle, ableitet, so lehrt er auch eine allgemeine Wiederbringung der Dinge.

nahme von Personen in Gott. Alle Gotteserkenntniß sei nur Stückwerk, so auch die der Bibel, eines gar guten Buches, dessen Originalien aber wahrscheinlich verloren gegangen. Der Gehorsam gegen die Stimme Gottes im Gewissen gebe uns den Himmel, die Widerspenstigkeit die Hölle. Die Welt ist ihm von Ewigkeit her, sie ist Gottes Schatten, Gottes Sohn, Gottes Leib. Christus sei wahrer Mensch gewesen mit ausnehmenden Gaben und Tugenden ausgerüstet, daher Sohn Gottes von den Jüngern genannt, von den Pfaffen vergöttert. Aber er selbst hat, wie wir, Gott seinen Vater genannt, und seine Hauptabsicht ist gewesen, alle Menschen in Liebe zu vereinigen und den Grund aller Religionszänkereien aufzuheben, welcher darin bestehe, daß die Menschen einen über ihre Sünden erzürnten Gott auf die eine oder andere Weise wieder begütigen müßten. Er hat keine neue Religion anrichten wollen, aber die Menschen erlöst von jenem Irrthum, der sie zu einem Erlöser trieb. Den Tod hat er erlitten durch den Neid und Stolz der Pfaffen, ist aber nicht nur aus den Todten, unter denen er damals lebte, dem Geiste nach wieder aufgestanden, sondern kommt noch täglich in viel Tausenden seiner Zeugen wieder. Der jüngste Tag breche bei jedem Menschen an, der aus dem Schlafe seiner Irrthümer aufwache, auf daß Gott sei Alles in Allem [26]).

Werfen wir einen Blick auf den Zersetzungsproceß der alten Form des Dogma, so weit er sich bis 1750 vollzogen hat, zurück: so sind zwar ohne Frage die calixtinischen und pietistischen Bewegungen, endlich der Herrnhutianismus dabei nicht ohne negativen und positiven Einfluß gewesen. Die calixtinische dadurch, daß sie ein milderes freieres Lutherthum vertrat, welches philologische, historische, philosophische Bildung in sich aufnehmen wollte und der Scholastik entgegen war, vornemlich aber dadurch, daß an der calixtinischen Richtung mit dem Scheitern des Versuches, sie durch eine Formula Consensus 1675 zu exterminiren, sich die Alleinherrschaft der alten Orthodoxie zum erstenmal brach, nachdem

---

[26]) Klose Joh. Chr. Edelmanns Selbstbiographie geschrieben 1752. S. XXI. f.

schon zuvor die am weitesten vorgeschrittene Orthodoxie der Tübinger unversehens in die Stellung der Heterodoxie gedrängt war. Der Pietismus fügte der Entfremdung des Denkens gegen die alte Christologie die Entfremdung des praktischen Sinnes hinzu; für die Grundfrage nach dem persönlichen Heil erschien ihm nothwendig die neue scholastische Christologie verwirrend, vom Ziel abführend, da ihr gar zu sehr der ethische und religiöse Odem fehlte. Endlich der Herrnhutianismus vermißte an dem Christus der lutherischen Scholastik die herablassende Niedrigkeit, die brüderliche Stellung, mit Einem Worte die wahre Menschheit, die zur Liebesgemeinschaft des religiösen Gefühlslebens mit dem Menschensohn hinzieht. — Es war sehr schlimm für die alte Christologie, daß sie so weder ein nicht scholastisches Denken, noch einen ernsten, ethischen Sinn, noch das religiöse Gefühl befriedigte. Aber das Alles hätte sie nicht gestürzt, wenn sie nicht den Feind im eigenen Inneren gehabt hätte, an ihrer Zusammensetzung aus heterogenen Elementen, an der Unmöglichkeit, sich zu einer einheitlichen, widerspruchslosen Form zu gestalten. Der herrschende Eclecticismus zwischen der Richtung der Tübinger und Giessener verdeckte nur auf eine Zeitlang die inneren Gegensätze, welche, wenn das eine oder andere Glied derselben folgerecht ausgebildet wurde, nothwendig zu Absurditäten führten, vor denen man zurückscheute. So war es um 1700 schon um das Selbstvertrauen der alten Christologie geschehen. Und wenn gleich auch hier die Tradition nach dem Gesetz der Schwere noch eine Zeitlang sich behauptete, zumal ein Besseres nicht da war, so vollbrachte sich doch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts der erste Akt der Auflösung der alten Christologie durch die noch für orthodox geltende Theologie selbst.

Die Stufen dieser Auflösung sind um so viel mehre, denn in der reformirten Kirche, als das christologische Gebäude in der lutherischen Kirche höher aufgeführt war. In der reformirten Kirche war ja die Einigung der Naturen (wenn man von der Salbung der Menschheit absieht) nicht weiter als im Chalced. ausgebildet: daher dort nicht gegen eine Comm. idd. naturarum et personae, sondern sofort gegen die wahre Gottheit Christi der

Kampf sich eröffnete. In der lutherischen Kirche dagegen schritt die Abtragung des alten Gebäudes bis um 1750 nur so weit vor, um im Wesentlichen bei der reformirten Christologie anzulangen. Das positive Treibende in diesem ganzen Proceß ist die Tendenz, der Menschheit Christi eine höhere Bedeutung zu geben. Drei Stufen lassen sich unterscheiden, durch welche sich diese Tendenz durchsetzt.

Die erste Stufe endet nur mit einer Schwächung des innigen Bandes, wodurch die lutherische Christologie Gottheit und Menschheit, allerdings zum Nachtheil der Selbstständigkeit der letzteren in einander geschlungen hatte.

a. Das Erste, aber auch schon Entscheidende, war nemlich daß die Comm. personae geläugnet wurde, also die Bestimmung, in welcher die Spitze der lutherischen Christologie zu sehen ist. Zwar auf den ersten Anblick scheint das Abbrechen dieser Spitze die Menschheit noch viel unselbstständiger zu machen. Denn nun, da sie nicht mehr selbst personata ist, sondern nur im Logos subsistirt, ist sie bloßes Organon der Gottheit, nicht selbstmächtig. Allein damit war schon der erste Schritt gethan, die Gottheit und die Menschheit bestimmter aus einander zu halten; man war damit bereits an der Form des Nestorianismus angekommen, welche die Menschheit zum selbstlosen Organ der Gottheit macht [27]).

b. Die Communicatio naturae war eben damit schon aufgegeben und zur bloßen συνδύασις der zwei Naturen herabgesetzt, da die persona des Logos nicht ohne die natura ist, diese persona aber der Menschheit nicht zu eigen werden sollte. Damit wäre eigentlich auch eine Comm. der Idiome schon ausgeschlossen, wenn sie nicht etwas von der natura real Verschiedenes oder von ihr Ablösbares sind.

---

[27]) Vgl. II, S. 16 f. 21 bß. 384. Der Sache nach freilich hatte die herrschende Christologie gar nicht mehr. Denn die Mittheilung zwar wollte sie, aber die nothwendige Folge vollzogener Mittheilung, das Haben (μέθεξις) sprach sie der Menschheit immer wieder ab, sowohl was die persona und natura als was die idiomata divina anlangt. s. o.

c. Schon gegen Ende sec. 17 stellt sich auch wirklich für Mittheilung der Prädikate göttlicher Majestät immer mehr eine Beschränkung ein. Schon im 17. Jahrhundert war der Antheil an den göttlichen Eigenschaften vom Gebrauch auf den Besitz reducirt; wie auch nicht alle metaphysischen göttlichen Eigenschaften unmittelbar auf die Menschheit übertragen sein sollten, sondern Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Unendlichkeit sollten nur mediate ihr zukommen. Dieses wurde nun nach 1700 auch auf den Besitz ausgedehnt. Die Menschheit besitze nur mittelbar diese Eigenschaften, nemlich als Anrecht. Ja, was namentlich die Allgegenwart der Menschheit betrifft, so wurde sie theils auf das Gegenwärtigsein aller Dinge vor Christus (also auf Allwissenheit) reducirt, theils symbolisch genommen, theils Christo nur secundum personam oder actum personae non naturae (humanae) zugeschrieben, was die Reformirten auch sagen können. Noch andere beschränken die Mittheilung der göttlichen Idiome auf die bloße gemeinsame Thätigkeit (genus apotelesm.), sich mit dem wolfischen Satz deckend, daß Gottes Wesen actus purus, folglich der Antheil an Gottes Wesen nur Antheil am actus dei sein könne. Hierin verräth sich bereits das Antimystische, ja Deistische der Wolffschen Denkweise.

An die Lockerung des Bandes, wodurch die menschliche Natur mit der göttlichen verschlungen war, schloß eine zweite Stufe (um 1730) bereits eine Betonung und Stärkung der Selbständigkeit menschlicher Natur an. Dieses Interesse suchte seine Befriedigung a. einmal in Form vollständigerer Ausbildung der Idiomenlehre; so wenn besonders auf die Comm. ethischer Idiome Gewicht gelegt wurde, für welche die menschliche Empfänglichkeit evident ist und zwar nicht blos in Form des doni superadditi. Oder indem man auch den Logos durch die Menschheit innerlich bestimmt sein ließ und von einer permeatio naturarum mutua sprach. So Reusch. b. Aber da die aus Comm. idd. stammende göttliche Heiligkeit der Menschheit von ihrer eigenen, immanenten zu unterscheiden kaum möglich, ja durch das christliche Interesse geboten war, daß die Heiligkeit nicht blos als donum superadditum Jesu zukomme, sondern zu seinem

eigensten Wesen gehöre, so begann die Comm. idd. in die Lehre von der Unctio überzugehen, welche die Bedeutung hat, das eigne Wesen dieser Menschheit zur Vollendung zu bringen. Aber eine Comm. idd. neben der Unctio bekam eine äußerliche, und wenn nicht ganz überflüssige, doch precäre Stellung. c. Da nun ferner der Blick auf Acte der Menschheit, die Gott dem Logos für sich nicht zukommen können und doch ohne Persönlichkeit nicht denkbar sind, wie Gebete und Gehorsam sich richtete, so kam man dabei an, die Menschheit wieder persönlich zu denken, und nicht blos als Organ des Logos, aber auch nicht als persönlich durch die mitgetheilte persona des Logos, sondern in sich selbst, was auch immer allgemeiner zur Vollständigkeit und Wahrheit der Menschheit gerechnet wurde. An der göttlichen Seite und ihrer unirenden That war bis dahin nicht gerüttelt; daß der Logos persönlich in Christo sei, hatte man durch diese Stärkung der Menschheit bis zur Persönlichkeit nicht läugnen wollen. Aber jetzt stand man plötzlich in der andern Form des Nestorianismus (II, 17), bei der Doppelpersönlichkeit, und es kam darauf an, die Unerträglichkeit dieses Gedankens zu vermeiden, ohne doch die in sich so berechtigte Tendenz aufzugeben, die Menschheit Christi nicht länger zu verkürzen.

Das führte zur dritten Stufe. Die Menschheit schien in relativer Selbstständigkeit unbeschadet der Einheit der Person nur dadurch bewahrt werden zu können, daß von der göttlichen Seite ein Abzug gemacht wurde. Und das geschah nicht blos an ihr, sofern sie in Jesu ist, oder an ihrer Wirksamkeit in ihm, sondern auch an ihr, in sich selbst. Denn immer wieder zeigt es sich, daß die jedesmalige Christologie auf die Trinität zurückwirkt. So endete nun der Gegensatz gegen die kirchliche Christologie auch in Deutschland in der Bestreitung der Trinitätslehre, und der vorangeeilte Deismus war eingeholt.

Dritter Abschnitt.

Die Zerstörung der alten Form der Christologie durch die Philosophie der einseitigen Subjectivität. (1750—1800).

Einleitung.

Die außerdeutsche philosophische Bewegung.

Wie die eigentliche Ursache des immer unaufhaltsamer einreißenden Verfalles der alten Christologie nach dem Obigen nicht in den drei kirchlichen Gegensätzen gegen sie, der calvinistischen Schule, dem Pietismus oder dem Herrnhutianismus ligt, sondern in ihrer inneren gebrechlichen Beschaffenheit, so kann auch diese Ursache nicht in der Philosophie gesucht werden. Diese hat nur noch ihren allerdings entscheidenden Beitrag gegeben, um den Keim der Zerstörung in ihr selbst zur vollen Entfaltung zu bringen.

Ist schon die Aufdeckung des Scheinbesitzes ein Verdienst, das nicht gering angeschlagen sein will, so kommt noch dazu, daß die Philosophie allein im Stande war, gewisse Vorfragen zu erledigen und gewisse Voraussetzungen festzustellen, ohne die eine befriedigende Christologie nicht möglich ist.

Alle dogmatischen Verirrungen innerhalb der Kirche sind nur unüberwundene Reste von Irrthümern von der außerchristlichen Welt her; namentlich alle christologischen und anthropologischen Häresen sind nur gröbere oder feinere Formen von Irrthümern über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt überhaupt, Reste des Pantheismus oder Deismus.

Das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, zwischen erster

und zweiter Schöpfung ist ein so inniges, daß jeder Irrthum in Betreff der Natur auch für die Erkenntniß des Christenthums selbst folgenschwer und die richtige Erkenntniß des Wesens der erstern für die glückliche Gestaltung des christlichen Dogma unerläßlich ist. Haben wir längst gesehen, wie die Kirche nicht fortschreiten konnte ohne eine tüchtigere Erforschung des Wesens der menschlichen, bisher so ganz zurückgestellten Natur, so ist damit auch erkannt, daß die Theologie nun zunächst von den Fortschritten der Philosophie abhängig wurde.

Die herrschende Philosophie vor der Reformation war die aristotelische gewesen. Trotz des schroffen Gegensatzes, in den Luther zu ihr getreten war, war aus Mangel an einer befriedigenden Philosophie noch sec. 16 immer mehr zu ihr zurückgekehrt, und unser 17tes Jahrhundert ist von ihr nicht minder beherrscht, als die katholische Theologie. Daß sie beiden entgegengesetzten Systemen dienen konnte, davon ligt die Ursache in dem überwiegend formalen Charakter dessen, was von ihr entlehnt wurde, der sie aber vortrefflich dazu eignete, von anderswoher Gegebenes zu analysiren, zu ordnen und dem angegriffenen Dogma lange Zeit immer neue Auswege logischer Denkbarkeit zu weisen. Dieses Gegebene selbst galt als zum voraus feststehend, sei es durch die Kirche und Tradition, sei es durch die heil. Schrift, und zwar nicht minder die abstruseren scholastischen Distinctionen, als die Grundlehren des Heils. Wie ganz anders stand die Sache in der Zeit der Reformation! Damals öffnete der religiöse Geist sich die Bahn, das zunächst blos Ueberlieferte und auf äußerer Autorität Ruhende nach seiner innern, sich auf sich selbst stützenden Macht und Wahrheit zu erkennen, mit einem blos Objectiven sich nicht begnügend, fesselos und frei, das blos Aeußerliche zu seinem geistigen Eigenthum, zu seiner innersten Wahrheit und Gewißheit zu machen. Durch nichts als durch die innere Macht der Wahrheit wollte der reformatorische Geist sich binden lassen, und deßhalb hatte er vom System des Katholicismus sich abgekehrt. Aber dieser Geist verpuppte sich im 17ten Jahrhundert, verbarg sich in einer Gestalt, welche immer mehr die Gesichtszüge der verlassenen römisch-katholischen Kirche

annahm und auf principiell gleichen Boden mit ihr zurücktretend nichts Höheres zu kennen schien, als eine Rivalkirche derselben zu sein. Das zeigt sich am signifikantesten in der Rückbildung der Lehre vom rechtfertigenden Glauben und von Christi Person in den principiell katholischen Typus. Nicht blos wurde die ethisch-religiöse Seite des Glaubens, wornach er fiducia und certitudo salutis ist, wieder unvermerkt in ein intellectualistisches „gutes Werk" verwandelt, in eine Zustimmung des Denkens zu den Begriffen der Orthodoxie und in eine Unterwerfung des Willens unter das Gesetz des kirchlichen Dogma, das die Auslegung der heil. Schrift beherrschte, sondern auch der reformatorische Lebenspunkt, die Heilsgewißheit des Gerechtfertigten, die neue Persönlichkeit, in der durch Vermählung des Göttlichen und Menschlichen im Glauben der allgenugsame Anfangspunkt der Vollendung gesetzt ist, wurde wieder verstümmelt und begraben, ja unter evangelischem Namen in's Katholische zurückgebildet. Denn was ist eine Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die statt der Anfang und Princip zur Vollendung zu sein, vielmehr zum Ziel gemacht wird, zu einer Continuität des neuen Lebens aber den Uebergang nicht bildet, Anderes, als die Herstellung des gläubigen Menschen zum donum superadditum der römischen Kirche, das nie zum Wesen des Menschen werden kann und soll und wogegen Luther so eifrig geredet hatte, wohl fühlend, daß hier die äußerste Spitze seines Gegensatzes gegen Rom wurzle? [1]) Ganz dasselbe hat sich aber auch in der Christologie vollzogen, wo das, was Resultat der Comm. idd. sein sollte, am adäquatesten wieder als eine Art von donum superadditum für die Menschheit Christi zu bezeichnen ist. Zu schweigen von den doketischen und katholisirenden Resten selbst in der Christologie der F. C. Denn wenn Jesus nicht soll zur Erfüllung des göttlichen Willens verbunden gewesen sein (was doch überall sehr wohl mit der Freiheit der Liebe besteht), was ist das Anderes als eine Läugnung der wahren Menschheit Christi? Und wenn darauf, daß Jesus das Gesetz zu erfüllen

[1]) Vgl. noch Luther in s. Comm. z. Genesis, Walch I, S. 301. §. 77.

nicht schuldig war, es aber dennoch erfüllend durch sein Werk in Thun und Leiden ein für uns verwendbares Verdienst erwarb, Christi stellvertretende Genugthuung begründet werden will, was anderes ist dieses, als Stützung der Lehre von der Heilserwerbung in oberster Spitze auf den römischen Irrthum der opera supererogatoria, ihrer Verdienstlichkeit und Vertauschbarkeit?

Wo aber so die Lehre vom objektiven und vom subjektiven Heil auf die Spitze des donum superadditum gestellt war, da war die Natur und die übernatürliche Gnade noch als sich gegenseitig fremd und sich ausschließend vorgestellt, da war eine Wissenschaft aus Einem Guß eine Unmöglichkeit. Für die Christologie zeigt sich darin nur der alte Schaden, dessen Folgen wir seit dem Chalced. so oft bemerkten, der eine wahre Lehre vom Gottmenschen unmöglich machte, wornach das Göttliche und Menschliche sich wesentlich als ausschließende Größen zu einander verhalten, und nie zu einer wirklichen Lebenseinheit sich durchdringen. Zwar Luthers Capacitas humanae naturae für die göttliche war noch aufbewahrt, aber nicht blos nicht ausgebildet, sondern zur Empfänglichkeit für die göttlichen Idiome als dona superaddita verkümmert, ja bald beschränkt und zurückgenommen. Wie viel weniger waren Luthers Ahnungen über eine „neue“ und höhere Auffassung der Menschheit und das Reden von ihr „in neuen Zungen in Erfüllung gegangen!“

Die ganze Geschichte der Christologie ist Zeuge dafür, wenn jener Begriff vom Göttlichen und Menschlichen als von zwei sich absolut entgegengesetzten Substanzen, welcher in dem chalced. Dogma von den zwei Naturen nach seinem geschichtlichen Sinn sich seine kirchliche Sanction schuf, wahr ist, so bleibt nichts übrig, als irgend eine Form des Ebjonitismus oder Doketismus, in höherer Stufe des Nestorianismus oder Monophysitismus. Darum mußte der Begriff des Göttlichen und Menschlichen in Untersuchung genommen und umgebildet werden, bevor eine reinere Christologie an die Reihe kommen konnte.

Zu dieser Untersuchung und zu Hervorbildung einer neuen christlichen Philosophie trug aber die Kirche der Reformation

auch den Trieb in sich, der durch alle die parasitischen Bildungen in ihr, die einer frühern Stufe angehörten, nicht aufzuzehren war. Blickten auch die lutherischen Theologen nur zu häufig verlangend nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurück: die Rückkehr in die Knechtschaft war doch unmöglich, theils durch das Verdienst der reformirten Schwesterkirche, die den Gegensatz zur römischen Kirche nach einer Seite strenger aufrecht erhielt, und dazu diente, das Gewissen des Protestantismus wach zu erhalten und ihm den Verkauf seiner Erstgeburt unmöglich zu machen, theils um der reichen evangelischen gesunden Kräfte willen, die der Ausbreitung des alten Sauerteigs sich widersetzten, und an der reinen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, also wenigstens an dem Princip für eine neue Theologie und Christologie festhielten. Gerade die mit der Reformation zuerst großartig aufgetretene Richtung auf die Anthropologie und die Persönlichkeit, besonders das persönliche Wissen vom Heil führte in ihrem Verlaufe auch das Streben nach einer tiefern Erkenntniß des Wesens menschlicher Natur mit sich. Der Gang der neueren, d. h. protestantischen Philosophie, bezeichnet Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Selbstbewußtseins; und selbst die momentane Losreißung des Menschlichen vom Göttlichen (auch in Christus), das Stehenbleiben bei dem erstern allein, mußte am Ende nur dazu dienen, mit dem abstracten Begriffe vom Göttlichen auch den abstracten Begriff vom Menschlichen zu überwinden, ihre wesentliche Verbindung und Einheit zu erkennen und so eine wahre Christologie durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier im Innersten oder wesentlich sich entgegengesetzten Naturen vorzubereiten.

Es ist nicht zu läugnen, daß die neuere, vom subjectiven Princip getragene Zeit in der Hervorkehrung des Menschlichen an der Person Christi auf ausschweifende Abwege gerieth, und es ist nicht schwer, sie deßhalb zu tadeln. Aber soll dieser Tadel so unbedingt und allgemein sein, so sollte man nicht vergessen, daß das nur die Vergeltung und natürliche Reaction gegen die entgegengesetzte auch verwerfliche Einseitigkeit in Hervorkehrung des Göttlichen war, vor welcher das Menschliche nie zu seinem Rechte

kam. Der in der Reformation genommene Aufschwung war nicht im Stande gewesen, sich auf seiner Höhe zu erhalten: aber nicht zu lange sollte das protestantische Mittelalter dauern, wo sich das Dogma in starres Eisen und Panzer kleidete: das Princip der Freiheit war in religiöser Form zu tief in's Innerste der evangelischen Christenheit eingesenkt, als daß es nicht auch von dem festen Punkte des Heilsbewußtseins aus zur Revision und Regenerirung der im 16ten Jahrhundert nur erbschaftsweise herübergenommenen Dogmen hätte schreiten und versuchen sollen, diese Lehren in vollen inneren Zusammenhang und Einklang mit dem Princip der Reformation zu setzen. Das Werk der Reformation freilich hat darin seine Einzigkeit und Größe, daß in ihr die negative und positive Arbeit simultan, ja in innigster Durchdringung vorwärts schritt, während jetzt die Geschichte in zwei Acte zerfällt, deren erster überwiegend negativer Art ist. Aber doch hoben sich, wie wir sehen werden, auch in der Zeit dieses ersten Actes neue Keime still und in steigender Macht empor.

Den Gang nun der Philosophie von Stufe zu Stufe zu verfolgen gehört nicht hieher, sondern nur die Betrachtung des Einflusses jeder Stufe auf die Christologie.

Den Reigen eröffnet Holland, also das reformirte Gebiet, innerhalb dessen des Cartes, Spinoza, Bayle nicht blos Schutz, sondern auch Freunde fanden. Auch hier zeigt die reformirte Confession einen rascheren Verlauf: denn die lutherische verschloß sich noch lange den Einflüssen dieser Denker, während besonders der Erstere längst eine Macht in der reformirten Kirche war. Es ist von dem Einfluß der cartesianischen Philosophie auf die Christologie des Näheren bereits oben die Rede gewesen. Hier werde nur noch beigefügt, daß ihr Dualismus der ausgedehnten und der denkenden Substanz durchaus antichristologisch und dem Nestorianismus günstig, ja eine Befestigung in der Denkweise war, welche den Unterschied der zwei Naturen bis zur innern Unvereinbarkeit spannt [2]). Hierin ist des Cartes

[2]) Gegen diese Differenz verschwinden die Einheitspunkte mit luthe-

guter Katholik geblieben. Ferner aber ist ihm Gott nur das unendliche Seyn, der Mensch nur das endliche. Gott ist von ihm noch nicht als Geist, am wenigsten als ethisches Wesen gedacht, wenn er ihm auch ethische Prädikate beilegt. Ebenso wenig hat er einen Begriff von menschlich-ethischer Entwicklung, wie seine Lehre von fertigen angebornen Ideen zeigt. Zwar in seinem berühmten Satze cogito ergo sum, in seiner Forderung des allgemeinen Zweifels an äußerer empirischer Autorität, der erst in der Selbstgewißheit des denkenden Geistes enden soll, ist ein protestantisches Element unverkennbar enthalten. Aber wie weit steht er hinter dem reformatorischen zurück! Denn einmal ist ihm der Geist, welcher die Selbstgewißheit hat, nicht der selbstbewußte ethischreligiöse, sondern nur der denkende Geist, der abgesehen von allem Inhalt Selbstgewißheit haben soll. Sodann aber ist er darin noch ganz empirisch, daß er unbesehens und ohne Prüfung aus dem Denken ein denkendes Ich macht, und daß ihm dieses Ich eigentlich das Allerrealste und Urgewisse, weil dasjenige ist, worauf sich ihm auch die Gottesgewißheit erbaut. So ist aber alles Wissen auf das Subjective gestellt; statt daß die Gottesidee als die alles Andre tragende Basis erkannt sein will. Hierin ist also schon eine Verabsolutirung der Subjectivität keimweise enthalten, welche später zu folgerichtiger Ausbildung gediehen die Inconsequenzen des des Cartes ausstieß, der doch wieder für die Idee Gottes, die das denkende Subjekt hat, auf Gott, als deren schöpferische und durch seine Wahrhaftigkeit sie beglaubigende Ursache zurückführt.

Wenn Cartesius das Denken und die Ausdehnung nicht blos dualistisch gegen einander stellte, sondern auch zu Gott in ein nur zufälliges äußerliches Verhältniß brachte, wie er denn überhaupt über Gott selbst (die Substantia) nur wenig philosophirte und bei dem Allgemeinsten stehen blieb, so hat dagegen Spinoza wenigstens die letztere Scheidung zu überwinden, Denken und Ausdehnung mit der Substantia als deren Attribute,

---

rischer Christologie wieder, von denen oben (Abschnitt I. Kapitel 3) die Rede war.

unter denen wir sie denken müssen, in Eins zu setzen gesucht, jedoch ohne die Zweiheit dieser Attribute zu begründen oder innerlich zu einigen. (Eth. I, Prop. 2. 3. 6.)

Die Substanz ist Spinoza's Hauptbegriff, sie ist die Idee, die nur gedacht zu werden braucht um als seiend gedacht zu sein; ihr Begriff gestattet, ja fordert, bei ihr als dem Letzten und Obersten stehen zu bleiben [3]). Sie ist unendlich, ohne Grenze, ja ohne Bestimmtheit und Unterschied in sich, denn omnis determinatio est negatio, wie auch durch ihre absolute Einfachheit alle realen Unterschiede in ihr ausgeschlossen sind.

Eben daher ist auch für kein Werden und keine Veränderung Raum in Gott, weder so, daß Gott sich transformirte in ein anderes Wesen, also die Identität des Subjectes verschwände, noch auch nur so, daß dasselbe Subject Aenderungen erführe von aussen oder innen. Denn auch die letztern hätten nur eine Stelle, wenn Gott nicht vollkommen wäre, vielmehr noch einen Mangel zu überwinden, ein Gut zu erreichen hätte. Beides wäre Gottes unwürdig; daher auch für causae finales keine Stelle bleibt. Alles ist gut, so wie es ist; es kommt nur darauf an, es richtig zu erkennen. Die Welt ist nicht Substanz, nicht ein Begriff, in welchem die Existenz mit dem Sein verbunden gedacht werden muß sondern sie ist nur als Attribut oder Modus Gottes zu denken, sie ist nur in Gott oder der Substanz, neben welcher es keine andere gibt (Eth. I, Prop. 14. 15). Die Substantia ist allein das wahre Sein. Die res cogitans und res extensa ist keine Substanz für sich, ausserhalb deren Gott wäre, sondern nur Attribut Gottes, der allein ihre Substanz

---

[3]) Sie ist das quod per se concipitur, aber so, daß ejus essentia involvit existentiam; sie ist causa sui (Def. 1). Er schreibt ihr vita zu, i. e. vim, per quam res in suo esse perseverant; auch hat ihm Gott ideam sui ipsius, das sei seine Allwissenheit. Opp. ed. Gfrörer S. 67. 69. Cogit. metaphys. c. 6. 7. Dagegen die substantia creata (natura naturata), wenn sie gleich auch per se concipitur, so daß wir von ihr einen klaren Begriff haben, ist dasjenige, dessen conceptus sich gleich bleibt, ob es ist oder nicht, also cujus essentia non involvit existentiam. Cogit. Met. c. 8. Eth. I. Prop. 24.

iſt [4]). Wenn daher Carteſius mehr zum Deismus, zu einer falſchen Selbſtſtändigkeit der von Gott getrennten Welt ſich neigt, ſo neigt ſich Spinoza zur acosmiſtiſchen Form des Pantheismus. Der erſtere iſt verſucheriſch für das reformirte Syſtem nach ſeiner einen Seite, übertreibt die Richtung auf ſtrenge Unterſcheidung bis zu deiſtiſchem Stehen der Welt außer Gott in falſcher Selbſtſtändigkeit, während Spinoza verſucheriſch iſt für die Seite des reformirten Syſtems, wornach es in abſolutem Prädeſtinatianismus der Welt, ſpeciell dem Menſchen, keine Selbſtſtändigkeit neben oder in Gott läßt [5]).

Durch Carteſius und Spinoza tritt alſo wie in einem Spiegelbild dem reformirten Syſtem die Nothwendigkeit vor Augen, entweder zu der falſchen deiſtiſchen Selbſtſtändigkeit der Welt fortzugehen, (wenn die Unterſcheidung zwiſchen Gott und Welt als trennende und nicht auch als einigende zu denken fortgefahren wird), oder aber zur pantheiſtiſchen, ja acosmiſtiſchen Unſelbſtſtändigkeit, wenn bei dem abſoluten Determinismus beharrt wird. Zum letzteren hatte Zwingli's Syſtem, von Picus v. Mirandula influenzirt, eine Tendenz gezeigt [6]), die aber durch Calvins ſtrenger ethiſchen Determinismus zurückgedrängt war. Das calviniſtiſche Syſtem bewahrt ſich vor dem Pantheismus dadurch, daß es Gott zwar als das abſolut determinirende Princip der Welt, aber nicht, wie Spinoza, als das nach ſeiner Natur nothwendig, ſo wie es thut, determinirende, nicht als das in ſeinem Wirken durch ſeine Natur determinirte Princip, ſondern als liberum arbitrium denkt. Dadurch hält ſich Calvin fern vom Pantheismus. Aber es bleibt ihm auch Gott ſchlechthin trans-

---

[4]) Ep. 21. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Eth. I, Prop. 18.

[5]) Dem Spinoza iſt der Begriff des Nothwendigen, der abſolute Determinismus, die Vermittlung zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen. Vgl. Baur, Trin. III, S. 529. Aehnlich, ja noch mehr, findet dieſes im reformirten Syſtem ſtatt. Der Werth des Endlichen wird in ſeiner Nothwendigkeit geſehen, nicht in ſeiner Freiheit.

[6]) Wie Sigwart in ſ. Schrift über Zwingli näher gezeigt hat.

cendent, absolut supernatural; dadurch ist ihm auch Gott innerlich in seinem Wesen von der Welt geschieden, und die Einheit beider besteht nur in der Determination der Welt durch Gott. Allein diese Unterscheidung Gottes und der Welt war zu theuer erkauft. Spinoza hält der Ansicht, die Gott in letzter Beziehung nur als liberum arbitrium zu denken weiß und dieses als oberstes Princip faßt, mit Recht entgegen, ob es auch in Gottes Willkür stehe, denkend zu sein oder nicht? [7]) Denn das liberum arbitrium so obenan gestellt, müßte auch das Wesen Gottes von sich abhängig setzen; wozu wir fügen können, daß gerade, wenn Gott nur Willkür wäre, er zur unethischen Natur würde. Nimmt man ferner einmal den Begriff von Gott als dem absoluten liberum arbitrium an, so könnte eben so gut eine pelagianisirende Denkweise — wie nach D. Scotus der Arminianismus beweist — in solchem liberum arbitrium divinum ihre Stütze finden (zumal wenn an der Gottebenbildlichkeit des Menschen festgehalten wird), als eine deterministische nach Art Calvins. Nach dieser Seite langt das calvinische System in oberster Spitze bei absoluter Zufälligkeit an; denn es ist in letzter Beziehung zufällig, ob Gott eine solche Welt schuf, wie der Determinismus, oder eine solche, wie der Pelagianismus sie vorstellt. Da schon in Holland durch den Arminianismus und die coccejanische Schule der absolute Prädestinatianismus Calvins gebrochen war, so war der spinozistische Determinismus um so weniger von Einfluß, vielmehr wandte sich in den reformirten Kirchen der Geist überwiegend der andern Seite zu, der deistischen Selbstständigkeit der Welt, vornemlich in England, an welches jetzt die Führerschaft in der Philosophie auf eine Zeit lang übergieng, während Spinoza mehr Anklang in der lutherischen Kirche finden sollte, und, wo man von der creatürlichen Freiheit abließ, finden mußte. Sofern dem Spinoza die Attribute in ihrer Unterschiedlichkeit wie die Modi etwas nicht blos Subjectives, sondern die Erkenntniß Bereicherndes sind, muß doch auch er in die Substanz Unterschiede und Bestimmtheiten aufnehmen; sofern sie aber nur subjectiv

[7]) Z. B. Ethica I. Prop. 32. Definitio VII.

wären, so gäbe es gar kein Erkennen von Gott, die Substanz wäre ein leeres, der Gottesbegriff ein transcendenter, etwa wie bei den Neuplatonikern. Daß er das Letztere nicht will, ist klar (vgl. namentlich den Tract. de Intell. Emendat.), folglich ist seine Gotteslehre noch mit Widersprüchen behaftet, seinen eigenen Anforderungen nicht genügend. Es käme darauf an, die Dinge nicht blos sub specie aeternitatis zu denken, sondern auch die bleibenden, ewigen Dinge in Gott nach ihrem innern Zusammenhang unter sich und mit der Substanz zu betrachten. Statt dessen trägt er die res aeternas atque fixas nur aus der Empirie hinein in die ewige Substanz, gleichsam zur Füllung ihrer unendlichen Leere. Diese ewigen Dinge, die an die platonische und philonische Idealwelt erinnern, sollen alle ewig simultan sein und das wahrhaft Reale bilden, wodurch die Brücke zu der wirklichen Welt zum voraus abgebrochen ist, denn für diese kann da nur übrig bleiben, ein subjectiver Schein oder aber eine müßige Wiederholung des schon ewig in Gott Wirklichen zu sein. Er spricht wohl das Bedürfniß aus, diese Idealwelt in ihrer innern Ordnung zu erkennen. Aber er verwendet seine Kraft vornemlich nur darauf, die Vielheit in die Einheit der Substanz zu versenken. Hätte er dagegen auch das absolute Princip der Ordnung gesucht, so hätte ihn dieses auf die absolute Teleologie führen müssen, also auf einen Begriff Gottes, wornach er aus seiner Vollkommenheit (amor) heraus eine geschichtlich werdende Welt will, eine ethisch geordnete Succession wachsender Realität oder Verwirklichung dessen, was in Gott nur ewiger Rathschluß und Weltgedanke, nicht aber schon wirkliche und simultane Realität ist. Spinoza ist hieran gehindert durch eine falsche Vorstellung von Gottes Erhabenheit, in welcher das Physische oder die Macht die Hauptsache ist. Er meint, dieser zieme es, daß, was sie will, auch unmittelbar sei, weil sonst Gott eine Zeit lang etwas Gutes fehlen würde, was er will. Allein die bloße Macht bringt es auch nicht einmal zu einem Reich der Macht, die Kategorie der Causalität sinkt, wenn dem Gewirkten nicht eine relative Selbstständigkeit gegönnt wird, zur Kategorie der Identität zurück: natura naturata ist so wieder identisch mit der

n. naturans. Nur die der Macht sich einverleibende Liebe kann Princip einer relativ selbstständigen, weil die Welt sich zum Zwecke setzenden Welt sein. Allerdings redet Spinoza sehr viel von der Liebe Gottes. Aber sie ist ihm nur Selbstmittheilung an ein Anderes, das wieder er selbst ist: es fehlt ihr die unerläßliche Voraussetzung aller ethischen Liebe, nemlich die selbstbewußte Reflexion in sich, das Sich als Liebe Wollen und Behaupten auch in der Mittheilung.

Geschichtslos, ja geschichtsfeindlich wie dieses System ist, kann es keinen Unterschied zwischen Natur und Offenbarung zulassen, und namentlich auch für die christliche Grundidee, die Incarnation keine Stelle haben. Alles ist ihm göttlich, sofern es ist; der Acosmismus des Systems läßt nur Doketismus übrig. Da jedoch Spinoza andrerseits von der Empirie ausgeht und immer wieder unwillkürlich die Welt von Gott unterscheidet, so führt ihn das Bemühen, die Welt in Einheit mit Gott zu schauen, doch nothwendig auf solche Sätze über die Welt, besonders den menschlichen Geist, die einer Christologie günstig sind, indem sie die innere Empfänglichkeit, besonders der menschlichen Natur für die Mittheilung des göttlichen Wesens an sie ins Licht zu stellen suchen. Es kommt hier das starke mystische Element bei Spinoza in Betracht. Die Seele findet ihre Ruhe (acquiescentia) nur in Gott, in der Liebe zu Gott, die aus der wahren Gotteserkenntniß stammt. Das gewöhnliche Denken (opinio vulgi) versirt nur in Imagination, in einer Welt von Bildern und Symbolen; aber damit ist Verworrenheit, Unklarheit, Sünde und Unseligkeit gegeben; denn das Wesen unseres Geistes bedarf die wahre, adäquate Gotteserkenntniß, und kann ohne sie nicht Ruhe noch Freude finden. Diese wahre Gotteserkenntniß, für die wir bestimmt sind, kommt nur zu Stande dadurch, daß Gott sein Wesen, seine Wahrheit dem Geiste mittheilt: und wer durch solche Selbstmittheilung Gottes die wahre Erkenntniß hat, der kann Andern den Weg dazu zeigen. Für diese wahre Gotteserkenntniß hört die bloße Positivität und äußere Autorität, das blos Statutarische des gesetzlichen Standpunktes auf: der Geist erkennt die Dinge vielmehr innerlich nach ihrem

Wesen oder ihrer innern Wahrheit und ist darin mit Gott geeinigt frei und selig [8]). Christus ist der Einzige unter allen Menschen, dem dieses adäquate Wissen von Gott durch die Mittheilung des göttlichen Wesens an seine Seele zu Theil geworden ist, er ist die Stimme, ja der Mund Gottes, eine persönliche Offenbarung Gottes an die Menschheit [9]).

---

[8]) De Intellectus Emendatione S. 500. 517. Tract. Theol. Polit. c. 2. S. 99. c. 3. S. 111. c. 4. S. 119.

[9]) Spinoza spricht sich Epp. 21. 23. 25 über Christus folgendermaßen aus: Christi Leiden, Tod, Begräbniß sei historisch, die Auferstehung allegorisch zu nehmen. Das Factum der letztern reducirt sich ihm auf die Auferstehung des Bildes Christi im Geiste der Jünger, d. h. auf die Erkenntniß seiner Heiligkeit (νεκροὶ Sünder). Die Jünger haben in Selbsttäuschung für eine Wahrheit in der materiellen Welt genommen, was nur ein geistiger Vorgang war; Aehnliches sei auch den Propheten bei ihren Visionen von einer Herabkunft Gottes u. dergl. begegnet. (Epist. 23. 25. Tract. theol. polit. c. 1. 2.). Dafür sprechen die Erscheinungen Christi bei Paulus, der auch bekenne, Christum nicht mehr nach dem Fleisch zu kennen; nicht minder, daß Christus nicht dem Volk oder jüdischen Senat, sondern nur den Gläubigen erschienen sei. Es sei überhaupt nicht nothwendig zum Heil, Christum nach dem Fleisch zu kennen. Dafür spreche, sagt er Tract. Theol. Polit. c. 4 S. 123, auch Paulus Röm. 1, 20. Sed de aeterno illo filio Dei, hoc est Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus et maxime in mente humana et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. — Et quia haec sapientia per Jesum Christum maxime manifestata fuit, ideo ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Ceterum quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire: imo ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit. Ep. 21. Jedoch ist zu dieser schroffen Stelle noch der Tract. Theol. Polit. c. 1. S. 94 und c. 4. S. 122 f. zu nehmen. Da sagt er, Gott könne sich wohl auch unmittelbar, wie mittelbar durch statutarische Gesetze, die Weltordnung u. dgl. mittheilen. Ohne körperliche Medien theile er unserem Geiste (menti) unmittelbar sein Wesen mit, aber damit ein Mensch etwas, was nicht schon in den Elementen unserer Erkenntniß ligt und daraus ableitbar ist, erkenne, dazu wäre er-

Von dem Naturalismus ist Spinoza weit entfernt (Ep. 21); sein Fehler ligt auf der entgegengesetzten Seite oder darin,

---

forderlich, daß sein Geist weit vortrefflicher wäre als ein menschlicher. Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt, adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aëreâ. Et ideo vox Christi, sicut illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. (Logos?). Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam Dei h. e. Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse et Christum viam salutis fuisse. Nie sage die heilige Schrift: Gott sei Christo erschienen, wie das bei den Propheten geschehen sei, und auch bei Mose, dem nur durch Vermittlung von Engeln oder leiblichen Wesen das Gesetz ward: Sondern si Moses cum Deo de facie ad faciem loquebatur, ut vir cum socio solet (h. e. mediantibus duobus corporibus), Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit. Ausser Christus habe Niemand Offenbarungen empfangen, ausser imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum. Diese unmittelbare Communicatio cum Deo, die Jesus allein hatte, ist anders angesehen eine Offenbarung Gottes in Form einer menschlichen Seele, deren Vortrefflichkeit so einzig war, daß sie die adäquate Gotteserkenntniß hatte, ja daß sie selbst das Wort Gottes (Vox dei) an die Welt war, das zum Leben führt. Selbst die Apostel hatten diese Erkenntniß nicht, wie er, sondern sie schauten an ihm wiederum, den Propheten ähnlich, das Innere zum Theil nur in bildlicher Form, oder so, daß es sich ihnen in einen äußeren Vorgang umsetzte; so bei der Taufe Christi, bei der Auferstehung und Himmelfahrt. (S. 99.) Daß die Propheten und auch Moses nur eine sinnbildliche, mittelbare, Gotteserkenntniß hatten, hänge zusammen mit dem gesetzlichen Standpunkt. Was sie geben, das geben sie als Gottes Offenbarung und Gesetz, aber ohne die Erkenntniß der innern Güte und Wahrheit dessen was sie sagen. Nur Christus — wenn er gleich der Schwäche der Menschen wegen auch Gesetze gab, hat die Dinge wahrhaft und adäquat erkannt, nam Christus non tam Propheta, quam os Dei fuit. Deus enim per mentem Christi, sicuti ante per angelos nempe per vocem creatam, visiones &c. quaedam humano generi revelavit. Bei Jesu habe keine Accommodation der Offenbarung an seinen Sinn und Geist wie bei den Propheten statt gefunden, sondern weil Jesus nicht blos für die Juden, sondern für alle Völker bestimmt

daß er die Natur und Welt nicht zu einem von Gott real unterschiedenen Sein kommen läßt. Da aber dem ethischen Charakter der reformirten Kirche, ihrer tiefen, sogar gesetzlichen Ehrfurcht vor Gott diese Versenkung der Welt in Gott, selbst wo sie mystische Form annimmt, fremd ist, so hat Spinoza im Ganzen wenig Anklang bei den Reformirten gefunden [10]), so viel Mühe er sich auch sichtlich gibt, an den reformirten Prädestinatianismus seine Lehre anzuhängen, und jenen als die zugleich wahrhaft philosophische Denkweise darzulegen. Weit größer dürfte im Gegentheil seine Wirkung nach der Seite hin gewesen sein, an jenem absoluten Prädestinatianismus, der mit solchen spinozistischen Consequenzen drohe, irre zu machen.

Um so erklärlicher wird es, daß sich, nachdem in Bayle eine dem Occam ähnliche Erscheinung aufgetreten war, welche den Dogmatismus des Spinoza und Cartesius in Skepsis umsetzte, der Geist auf die entgegengesetzte Seite wandte, zum Deismus, der als das feste Fundament die Empirie und die menschliche Subjectivität behandelte. Die negative Seite dieser Richtung, worin sie auch mit Spinoza [11]) und seinen Schülern eins war, ist die Unabhängigkeit des Denkens vom Dogma der Kirche, oder das Freidenken, das zuerst in Holland, bald noch allgemeiner in England zum Losungsworte ward. Die positive ist die

---

war, so habe Jesus auch einen Geist haben müssen, der nicht etwa nur zu jüdischen Meinungen paßte, sondern zu den universalen d. h. wahren Begriffen. Weil Gott sich Christo oder seinem Geiste unmittelbar offenbarte, so hat er das Offenbarte vere et adaequate percipirt; eben damit aber ist er über das Gesetz hinaus gewesen und hat in der göttlichen Freiheit gestanden, wenn er gleich selbst wieder dem Volk um seiner Herzenshärtigkeit und Unwissenheit willen Gesetze gab. Man sieht hieraus, welch tiefen Eindruck selbst auf den Juden Spinoza Christi Erscheinung gemacht hat.

[10]) Dem Spinozismus geneigt ist Friedr. van Leenhoff: Der Himmel auf Erden. Amst. 1703. Wilh. Deurhoff u. A. Walch Rel.-Str. auffer d. ev. luth. K. 3ter Thl. S. 904 ff. 924 ff. V, 66 ff. Abrah. Joh. Cuffler 1684 u. A. In der lutherischen Kirche zeigen noch vor Lessing spinozistische Elemente Knutzen, Edelmann u. A.

[11]) Tract. Theol. polit. c. 20. S. 240 ff.

Betonung der Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber. P. Bayle treibt zu dieser durch die Betrachtung des Bösen. Mit diesem bestehe die Absolutheit der Providenz nicht. Die manichäische Denkweise sei nicht so verlassen von Gründen, als es scheine. Denn zwar a priori sei der Dualismus leicht zu überwinden; aber ein aprioriſches System könne noch nicht das wahre sein, wenn es nicht zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen zureiche. Dazu aber reiche die Annahme Eines guten allmächtigen Princips und seiner Providenz nicht zu; denn es dürfte kein Böses dulden. So lasse sich Vieles dafür sagen, daß Gottes Allmacht durch ein entgegengesetztes böses Princip gehindert sei, denn sonst wäre nur Gutes [12]). Der Manichäismus sei daher nicht durch Vernunftgründe, sondern nur durch den Glauben zu überwinden. Die richtige Erkenntniß, daß Gottes ethisches Wesen eine Determination zum Bösen nicht gestatte, ist bei ihm doch noch mit der calviniſchen Voraussetzung verbunden, daß die bloße Allmacht für sich das Gute bewirken könnte; und da nun die Welt des Bösen Wirklichkeit zeigt, so führt ihn dieses immer wieder zur Frage, ob nicht eine selbstständige, nicht von Gott geschaffene Causalität des Bösen, also eine Beschränkung der göttlichen Machtäußerung vielmehr durch eine böse, von Gott nicht abhängige, ja ihm entgegenstehende Urcausalität anzunehmen sei. Die Berufung auf die menschliche Willensfreiheit genügt ihm nicht, weil er in ihr nur das unglückliche Privilegium zu sündigen sieht, das in der Vollendung aufhöre [13]). Auch die kirchliche Lehre von Trinität und Person

---

[12]) Gott hatte nach der Lehre der Theologen zu wählen, läßt er den skeptischen Abbé in s. Dictionnaire Art. Pyrrhon sagen, zwischen dieser unserer und zwischen einer wohlgeordneten, tugendgeschmückten Welt und doch hat er diese vorgezogen, in der die Sünde herrschte, weil es seiner Ehre so besser zusagte. Aber Gott könne nicht das Nützliche dem Guten vorziehen; er habe also eine bessere Welt nicht wählen können, weil ein auch ihm unüberwindliches Hinderniß da war. Hier knüpfte King De origine mali und Leibnitz in s. Theodicee an. Vgl. auch d. Art. Manichéisme.

[13]) Vergl. Dictionnaire ed. Amstd. 1715. Art. Marcionites. Auch

Christi wird von Bayle's Skepsis getroffen. Die Basis aller unserer Syllogismen sei, daß Dinge, die von einem Dritten nicht unterschieden sind, auch von einander nicht verschieden seien. Die Offenbarung des Mysteriums der Trinität weise aber dieses Axiom als falsch auf u. s. w. Es gelte sonst als evident, daß die Einigung eines menschlichen Leibes mit einer vernünftigen Seele eine Person constituire, und daß das Eine untrennbar mit dem Andern verbunden sei. Aber das müsse doch unrichtig sein, denn sonst könnte Gott nie bewirken, daß sie keine Person bilden (was er doch nach der kirchlichen Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur thue). Sonach sei zu sagen: die Persönlichkeit sei für die Einheit von Leib und Seele etwas rein Zufälliges und wir können mithin nicht wissen, ob wir selbst persönlich seien [14]).

In England wandte sich der Geist bald entschieden der Empirie zu. Locke ist bis auf diesen Tag am meisten der philosophische Repräsentant des englischen Geistes geblieben. Aber dieses System des idealen Charakters entbehrend, verhält sich zum Christenthum mehr nachsichtig als anerkennend, stellt es überwiegend unter den Gesichtspunkt eines bewährten Mittels für das Gemeinwohl, und das staatliche Gemeinwesen bildet den Mittelpunkt seines Interesses. Es cultivirt die Ausgestaltung der Freiheit in der endlichen, aber nicht in der absoluten Sphäre. Den Deisten vollends wird Gott zum Mittel für die Welt, und zwar nicht für eine würdige, sittliche Gestalt derselben, sondern für ihr Wohlsein. Das Recht frei zu denken (freethinking) war bald erstritten: aber als sie es hatten, wußten sie es weder methodisch noch ebendaher auch fruchtbar anzuwenden. Die Vernunft der Deisten, die von hohen Wahrheiten zu strotzen schien, so lange sie noch unter einigem Drucke war, erwies sich, als sie im Großen gesiegt hatten, als überaus arm, ja in sich zerfallen, und ihre Ohnmacht wurde durch die Kritik, die D. Hume über

---

T. III. die Schlußabhandlungen über Manichäismus und Pyrrhonismus.

[14]) Ib. T. III, 267a.

die Grundvoraussetzungen des Empirismus brachte, offenbar. Aber damit war auch in der Hauptsache in Großbritannien die philosophische Entwicklung zu Ende.

Auch von Frankreich ist nichts Besseres zu sagen: im Gegentheil da suchte sich der Naturalismus und Materialismus mit niedrigem Eudämonismus festzusetzen.

So endete ausserhalb Deutschlands die erste philosophische Bewegung entweder wie in Holland und England in Skepticismus, oder aber wie in Frankreich in Atheismus, ja Frivolität.

Erst in Deutschland sollte die Philosophie einen stetigen, Schritt für Schritt vorwärts gehenden Gang nehmen. Erst hier sollte auch die Form des überlieferten Dogmensystems nicht blos tumultuarisch von willkürlichen Einfällen der Subjectivität angefallen werden, um dann eine ebenso willkürliche Restauration zu erfahren, sondern hier hat eine ernste, zusammenhängende Arbeit der größesten Denker die alten Formen innerlich umzubilden, das Werk der philosophischen Reformation fortzuführen gesucht.

Hier begann die philosophische Bewegung, was schon ein gutes Zeichen war, mit Theosophie. Freilich vermochten die früher betrachteten Mystiker und Theosophen bei dem Singulären und Subjectiven ihres Standpunktes nicht, die Kirche vor dem Zurücksinken in neue Erstarrung zu bewahren, noch den dieser Erstarrung gegenüber relativ berechtigten Ausbruch einer einseitigen Subjectivität im Gange der ganzen Wissenschaft zurückzuhalten. Vielmehr, nachdem die deutsche Theosophie mit Böhm ihren Höhepunkt erreicht hatte, trat auch für sie, da sie sich zur Klarheit des Gedankens zu erheben suchte, eine Ebbe ein, in welcher sie immer unproductiver, immer entschiedener sich der einseitigen Subjectivität zuwendet, ja zuletzt in einen Naturalismus übergeht, dem das innere Geisteslicht der Mystiker sich in das natürliche Vernunftlicht umsetzt. Männer, wie Dippel, Adam Müller, Edelmann, Knutzen, gehören hieher, zum Theil dem Spinozismus huldigend.

Die Mystik mußte nothwendig in Philosophie übergehen. Die deutsche Theosophie ist der Ausgangspunkt der deutschen Philosophie,

gewissermaßen ihre Mutter: aber erst in der Tochter konnte sich die Mutter begreifen. Es sollte das natürliche Licht sich zuerst scheiden von dem christlichen, damit die Vermischung, die bei den Mystikern immer wiederkehrt, aufhörte, damit das Menschliche sich in seinem eigenen Wesen erkennen und erfassen möchte. Erst wenn dieses geschehen war, konnte eine höhere Einheit von Natur und Gnade, in welcher die Unterschiedenheit an ihr selbst auf die Zusammengehörigkeit beider hinwiese, erreicht werden.

Nachdem die denkende Subjectivität sich in der Leibnitz-Wolffschen Philosophie von der Theologie emancipirt hatte, schritt sie allerdings zunächst unablässig in der Destruction aller und jeder äußerer Voraussetzungen fort, weil die Unabhängigkeit von diesen die eine wesentliche Seite der Selbstständigkeit des Denkens ist. Die Theologie aber und besonders auch die Christologie folgte ihr in diesem destructiven Gange Schritt für Schritt; und so bietet sich uns in diesem Zeitraum der vorherrschenden Subjectivität gerade die umgekehrte Erscheinung gegen die Zeit bis zur Reformation dar. Während hier in aufsteigender Linie ein Glied um das andere an die Christologie angefügt worden war, weil immer das frühere weiter trieb: so wurde nun in Deutschland ein Glied um das andere gerade in der Reihenfolge, wie es vorher angesetzt war, wieder abgelöst, und zwar dieselbe Macht des vorausgesetzten Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem vollzog diese Destruction, welche das Werk früher auferbaut hatte, nur daß jetzt das andere Glied des Gegensatzes sein ausschließendes Wesen geltend machte. Und auch darin ist in dieser jetzigen Richtung nur das Gegenbild zu jener ersten sichtbar, daß sie, sobald das Werk der Destruction vollendet ist und zum Theil schon vorher, nicht minder als die alte Zeit, nur von der entgegengesetzten menschlichen Seite her, die ein Glied um das andere ansetzende Construction der Person Christi begann. So groß die Gegensätze sind, durch welche die Geschichte dieses Dogma hindurchgeht, so stellt sich uns doch immer wieder, wenn wir diese Gegensätze im Großen überschauen, nichts als die Eine Macht der an sich einigen, aber sich zeitlich explicirenden Centralidee dar, welche in den Gegensätzen eines

ihrer Momente um das andere entfaltet, die Einseitigkeiten durch die hervorgerufenen entgegengesetzten bestraft und widerlegt, endlich aber auch nicht ruht, bis die Extreme als die verschiedenen Momente der Wahrheit zusammengefaßt und zur Durchdringung gebracht sind, damit immer mehr die Eine Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Glorie im Bewußtsein der Menschen aufgehe. Diese Betrachtung mag uns die gebührende historische Stimmung zu der nun beginnenden, ausserdem freilich sehr unerfreulichen Epoche mitbringen lassen.

Erstes Kapitel.

Von Leibnitz bis Kant.

Destruction der Christologie durch die nur negative Seite der Selbstbefreiung der Subjectivität.

Im direktesten Gegensatz gegen die absolute, alles zur Selbstlosigkeit herab drückende Substanz Spinoza's eröffnet der deutsche philosophische Geist seine Bahn. Denn wie Jacob Böhm jede einzelne Seele als eine Lebensgeburt aus Gott zu begreifen gesucht hatte, so geht die Philosophie von Leibnitz von der Individualität aus, die er als eigenthümlich bestimmte Monade oder Monadencomplex faßt, während ihm jede einzelne Monade ein Spiegelbild des Universums, ein Microcosmus ist, der das Ganze in eigenthümlicher Form darstellt. Intellectualistisch ist aber auch Leibnitzens System, die Willensseite kommt wenig in Betracht. Diese Monaden faßt er so selbstständig und spröde gegen jede Einwirkung von aussen, er besteht so sehr auf ihrer rein immanenten Entwicklung, daß man eine völlige Lostrennung derselben von Gott, ja ihr Zerfallen in einen allerdings belebteren Atomismus fürchten könnte. In der That ist auch seine Lehre von dem Bande, das die Monaden unter sich und mit Gott verknüpft, eine der schwächsten und dunkelsten Parteien seines Systems — sie steht mehr nur als ein Postulat da, als eine Forderung, die es an sich stellt, über sich hinauszugehen. Die Prädikate, die er sonst der Monade gibt, finden auf die Central-Monas keine Anwendung. Um daher nicht die Monaden absolut selbstständig zu denken, eben damit aber auch ihre Vielheit aus einander fallen zu lassen, läßt er deterministisch Beschaffenheit

und Bestimmtheit der Reihenfolge ihrer Entfaltung ihrem Wesen ursprünglich einverleibt sein, und zwar so, daß sie harmonisch mit den andern Monaden zusammenstimmen, namentlich was die Thätigkeit des Leibes und der Seele oder der sie constituirenden Monaden betrifft. Damit ist principiell schon für eine deistische Weltbetrachtung und zwar in deterministischer Form entschieden. Im Gegensatz gegen die Starrheit des Spinozismus kehrt Leibnitz zwar die Thätigkeit hervor, aber nicht die selbstbewußt freie Persönlichkeit; seine Individualität erreicht nicht einmal den Begriff der Subjectivität: denn die Menschen sind ihm nur Einheiten oder Sammlungen von Monaden, unter welchen eine die regierende ist [1]).

Christian Wolf hat die Monadenlehre zurückgestellt [2]), aber den Determinismus festgehalten, sowie an der „beßten Welt“ unter allen den möglichen, welche den Grundgedanken der Leibnitz'schen Theodicee bildet [3]). Vornemlich aber ist es der Satz der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und das Principium indiscernibilium, worauf Wolf nach Leibnitz seine Methode baut, die dogmatistisch in formaler Logik bei dem Beweis der Möglichkeit d. h. des Nichtwiderspruches stehen bleibt.

Das erste Auftreten der leibnitz-wolf'schen Philosophie war keineswegs ein feindseliges gegen die biblische oder auch nur gegen die kirchliche Christologie. Vielmehr gewährte der Morgen der freieren deutschen Philosophie der Theologie nur das erfreuliche Schauspiel, an der Philosophie eine freie Bundesgenossin gewonnen zu haben, welche dem christlichen Glauben noch eine weitere Stütze an der Vernunft durch Nachweisung ihrer völli-

[1]) Man sieht freilich nicht, wie Monaden, „die keine Fenster haben“, auf die von aussen keine Einwirkung möglich ist, sollen von einer andern regiert werden können. Auf Christologie angewandt müßte dieses System nestorianisch ausfallen. Leibnitz hat die orthodoxe Trinitätslehre und den Dyotheletismus gelegentlich vertheidigt.

[2]) Sein Begriff von Gott als höchstem Wesen, ens perfectissimum, und sein Beweis für die Unsterblichkeit aus der Einfachheit der Seele erinnern noch daran.

[3]) Es ist darin ähnlich wie bei Bayle ein Dualismus versteckt; die Endlichkeit wird als Schranke Gottes gedacht.

gen Uebereinstimmung mit den christlichen Dogmen gab, eine Schutzwaffe, die bei dem Aufkommen des englischen Deismus und des französischen Unglaubens, welcher die Autorität seiner Vernunft der der Offenbarung entgegenstellte, nicht unwillkommen heißen konnte. Wolf, wie Leibnitz, verhielt sich positiv zur Offenbarung, und namentlich zur Christologie; die Philosophie wurde nur angewandt, um die Wahrheit der Offenbarung zu beweisen; und um so unverfänglicher mußte es der Theologie erscheinen, sie als befreundet anzuerkennen. Allein andererseits lagen doch auch schon in der Wolf'schen Philosophie genug Elemente, um einen andern Stand der Dinge herbeizuführen. Die mathematische Demonstrirmethode dieser Philosophie, auf die Christologie angewandt, fand zwar noch volle Einstimmung mit dem Dogma von Christus: Wolf selbst und besonders seine Schüler Carpov und Reusch zeigten die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz nach der Art des Anselmischen Cur deus homo? durch die Idee einer nothwendigen Genugthuung und Stellvertretung. Aber die herrschende Demonstrirmethode gab dem Geist eine sehr überwiegende intellektualistische Richtung. Die Lehre wurde als das Wesen des Christenthums behandelt, und darüber ließ man seinen Mittelpunkt, nach welchem es That, Leben, ewige Geschichte ist, ausser Acht. War dieser zurückgestellt, was nach dem Vorgang der sinkenden Orthodoxie die damalige Wissenschaft fast durchgängig that, so ruhte die Beweiskraft für die Offenbarung in Christus in Aeusserlichem — und die Philosophie, welche doch aus Principien des Geistes selbst redete, mußte überzeugender, gewichtiger werden, als die Autorität der Theologie. Gelang dann der Beweis der geoffenbarten Lehren durch die Vernunft vollständig, so hatte ja die Vernunft diese Wahrheiten frei aus sich producirt; und durch diß Gelingen war die Offenbarung von selbst als etwas Entbehrliches hingestellt, weil ja in der Vernunft schon die Kraft lag, ihre Lehren aus sich zu finden. Gelang aber die Demonstration der geoffenbarten oder kirchlichen Lehren nicht, so war, je mehr der Geist in seiner Selbstständigkeit erstarkte und je mehr er sich dessen bewußt wurde, wie viel mehr Sicherheit und Gewißheit in seinen nöthigenden

Beweisführungen, als in einer äussern Auktorität liege, desto mehr die natürliche Folge, daß er nicht mehr geduldig sich dieser äussern Auktorität und ihren Sprüchen als dem Ziele unterwarf, das seine Beweise zu erreichen haben, sondern daß er auch aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden wagte, was wahr sei, was nicht. Daß die Sache diesen Gang nahm, dazu mußte schon das einfache logische Gesetz des Widerspruchs, welches Anfangs allein Einlaß in die Theologie verlangte, bald führen. Die kirchliche Lehre von der Person Christi, namentlich der communic. idd., war keineswegs über die Angriffe auch nur von Seiten dieses Gesetzes erhaben. Und wirklich war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts diese Lehre schon fast allgemein aufgegeben [4]), wie überhaupt der dem innigen Leben der Reformationszeit entfremdete, der Verständigkeit hingegebene Geist in den symbolischen Büchern nur ein drückendes Joch erblickte, welches abzuschütteln zunächst sein eifriges Bestreben wurde: was auch seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts immer allgemeiner gelang. Das kirchliche System fand nur wenige Vertheidiger, und auch diese redeten nur mit halbem Muth, nicht mehr getragen von jener mächtigen Glaubenskraft, welche alles auf Christum bezog. War die communic. idd. geläugnet, so war man in der retrograden Bewegung bereits wieder am Nestorianismus angelangt [5]). Aber der Herabsetzung des Einflusses der göttlichen

---

[4]) Köcher, de duarum naturarum commun. et Comm. idd. ex compendiis et system. theol. non proscribenda. Jen. 1764. Bis Frz. Buddeus sei dieses gelehrt: die Alten zeigen, daß es nothwendig sei; sie haben auch Einsicht gehabt. Die F. C. fordere es; es sei göttliche Lehre. — Die Schrift hat 12 Seiten!

[5]) Doederlein instit. Ch. 1780 II, §. 253, nimmt sich des Nestorius so an, daß er seine durchgängige Orthodoxie beweist. Die ἀνυποστασία menschlicher Natur nimmt er nicht für Unpersönlichkeit, sondern für moralische Wirkung des Sohnes Gottes auf den Menschensohn. Das Verhältniß zwischen Jesus und dem Logos nennt er ein Verhältniß der Freundschaft und die communic. idd. ein neueres commentum. Schon vor ihm hatte Töllner in Frankfurt a. d. O., der, obwohl Reformirter, hier eingreift, ähnlich gelehrt. Vrgl. Baur d. chr. Lehre von der Versöhnung.

Natur oder des Sohnes Gottes schloß sich bald auch eine Herabsetzung desjenigen Göttlichen selbst an, das für die Christologie

S. 479—502 und Töllners Hauptschrift: Vom thätigen Gehorsam Christi, Bresl. 1768, die gegen Ch. W. F. Walchs Comm. de obedientia Christi activa, Gott. 1754, gerichtet ist. Töllner will nur einen stellvertretenden leidenden Gehorsam Christi, jedoch auch schon mit acceptilatio gelten lassen, aber nicht den thätigen, unter vielen andern Gründen auch deßhalb, weil Christus als wahrer Mensch zum Gehorsam sei verpflichtet gewesen. Gerade, weil er als Mensch ihn leistete und heilig war, war sein Gehorsam verdienstlich. S. 361: „Blieb der menschlichen Natur Christi kein eigener Grund freier Handlungen, so waren alle uns so erscheinenden Handlungen derselben blos Handlungen der göttlichen Natur. — Es war bloßer Schein — als ob die menschliche Natur sie verrichtete.“ Er denkt also Christi Menschheit als ein vollständiges, freies moralisches Subject; die göttliche Natur hat ihm blos die Bedeutung assistirender Mitwirkung, besonders zur Bewahrung vor Irrthümern, überhaupt aber zur Ergänzung von etwaigen Unzulänglichkeiten der Menschheit. Ernesti, der (wie Quistorp u. A.) Töllnern bestreitet, gibt zu: es könne freilich kein Mensch gedacht werden, der nicht zum Gehorsam gegen das Gesetz verpflichtet wäre; aber Christus sei nur Werkzeug des Sohnes Gottes; — als ob nicht damit dem Gegner Recht gegeben würde, der die Wahrheit der Menschheit mit der Verpflichtung zum Gehorsam aufgegeben sieht. (Vgl. Ernesti neue theol. Biblioth. IX. 1768). Kein Wunder, daß Töllners Ansicht durchdrang. Ganz ähnlich Gruner. Auch der sich orthodox dünkende Sailer nennt Christum einen würdigen, reinen Mann, dem sich Gott näher verbunden habe. Von der Gottheit Christi S. 111 ff. Sogar Storr läßt das Menschliche in Jesu so hervortreten, daß er (wie Anselm) die Verbindlichkeit des Menschen Jesu nicht läugnet, für sich selbst als Geschöpf das Gesetz zu erfüllen, aber die Versöhnungskraft Christi auf den Lohn gründet, den er durch seinen Gehorsam sich verdiente und den er in fürbittender Liebe, da er ihn nicht empfangen konnte, den Seinigen zu Gute kommen ließ. Eine im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit begründete Nothwendigkeit der Sühne nahmen auch die sog. Orthodoxen nicht mehr an; einer Glückseligkeitslehre sich zuneigend, der auch Gottes Gerechtigkeit nur als Mittel dient, wandten sie sich zu Theorieen der Acceptilatio (wo noch etwas von Opferleistung beibehalten wurde), oder des Strafexempels, wenn nicht gar in Christi Tod blos das Beispiel der heil. Geduld im Leiden und das Vorbild heil. Gesinnung gesehen

in Betracht komme. Man mußte sich fragen, ob nicht der Eine persönliche Gott die Wirkungen auf Jesus ausüben könne, welche bei einer nur nestorianischen Verknüpfung Gottes und des Menschen übrig bleiben.

So wurde nun auch das Dogma von der Trinität einer erneuten Prüfung unterworfen und von dem mit so viel Arbeit auferbauten Begriff von der Gottheit des Sohnes ein Stück um das andere abgebrochen, zunächst der nicänische Schlußstein dieses Dogma's, die Homousie, welche die Wesensgleichheit Unterschiedener besagte, und das sabellianische Moment der Wesens-Identität, das arianische der hypostatischen Verschiedenheit vereinigen sollte. Sobald als die Einfachheit Gottes überwiegend betont

wurde (wie von Gruner). — Selbst Reinhard, obwohl er sagt, die zwei Naturen bilden in Christus eine Person, lehrt doch in Betreff der Sündlosigkeit Jesu, sie sei aus seiner Freiheit hervorgegangen (virtutem Christi e consilio libero profectam esse, ideoque eum potuisse tentari, ut ab illa descisceret), wie auch Döderlein gelehrt hatte l. c. II, 205, wogegen Erbstein auftrat mit dem Versuch und der Frage: Ob unser Erlöser hat sündigen können? Meiss. 1787. — Auch Reinhard verwandelt das Verh. des Logos zu Jesu in das der Hülfeleistung. Vgl. Epit. Theol. Chr. S. 126. 127. 132. 136. Seine Wunder hat Christus nicht durch die göttliche Natur, sondern durch dotes singulares gethan. R. setzt also gleichsam den Logos in Christus zur Ruhe. Um so weniger ist es zu verwundern, wenn Männer wie Gruner, Henke, Griesbach zu ähnlichen Ansichten über die Person Christi kamen. Henke Lineam. instit. fidei chr. historico-criticarum, Helmst. 1793. 1795. sagt §. 97: Sufficit nobis, meminisse, Jesum a se ipso et suis nobis propositum esse ut hominem quidem nostri simillimum, ut personam tamen, singulari, mirifico et unico cognationis quasi et familiaritatis cum Deo vinculo copulatum, plenum Numine, ut ipsum Numen praesens et adspectabile Joh. 1, 18. 14, 9—11 &c. Aehnlich Griesbach populäre Dogm. 1789. S. 182. Abrah. Teller, Lehrbuch des christlichen Glaubens tadelt die streng, welche über Comm. idd. viel reden; diese Lehre gehöre nur noch der Geschichte an. Des Nestorianismus war man sich dabei mehr oder minder wohl bewußt, aber schützte sich dadurch, daß man gegen den Eutychianismus zu Felde zog und die entgegengesetzte Lehre eutychianisch nannte. Z. B. Töllner v. thät. Gehorf. S. 383, Schmid in Jena 1794.

wurde, was in der Wolf'schen Zeit allgemein der Fall war, weil sie überwiegend auf die Unterscheidung Gottes von der Welt sich richtete, so blieb nur Sabellianismus oder Arianismus übrig. Der Erstere (s. o. Urlsperger), fand in der Denkweise der Zeit, die von einem deistischen Zuge beherrscht ist, weniger Wurzel und war daher vorübergehend; auch geht er, wie schon die alte Geschichte zeigt, trotz seines reicheren christlichen Gehaltes im Anfang, doch nothwendig in immer dürftigere Formen über. Der Arianismus dagegen hatte theils seine Vorbereitung durch den Arminianismus und S. Clarke, welchen Semler übersetzte, theils seinen Haltpunkt darin, daß er die einseitige Richtung der Zeit auf die kreatürliche Seite in Christus befriedigte und doch der heil. Schrift gegenüber leidlich maskirte.

Betrachten wir beide Richtungen, in welche die orthodoxe Trinitätslehre auseinanderbrach, um bis zu den dürftigsten Elementen der Christologie und Gotteslehre zurückzugehen.

Der wichtigste Punkt, an welchem in der Reformationszeit die Trinitätslehre stehen geblieben war, betraf die Frage, ob die Zeugung des Sohnes nicht die Aseität desselben ausschließe, mithin eine Abhängigkeit des Sohnes enthalte? Schon in England (II, 902 ff.) hatte die Bejahung der Aseität des Sohnes eine monarchianische Gleichheit der Personen in die Nähe gerückt. Dasselbe trat jetzt auch in Deutschland ein. Zwar Leibnitz hatte eine Trinität im Processe des innern Selbstbewußtseins Gottes — ähnlich wie Melanchthon u. a. Aeltere und wie später Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes — aufzuzeigen gesucht. Aber Wolf'sche Theologen, wie Canz, Reusch und Gruner, von der abstracten Einfachheit des höchsten Wesens bei Wolf ausgehend, verwandelten die trinitarischen Personen in drei auf die Welt bezügliche und sie zum Inhalt habende Gedanken- und Willensreihen, also in drei, jedoch ewige und immanente Acte, die, obwohl simultan, doch einander zur Voraussetzung haben sollten. Im ersten Acte denkt Gott die ewig gegenwärtigen Ideen aller denkbaren Dinge; im zweiten Act systematisirt der unendliche göttliche Verstand alle diese Dinge und entwirft so alle möglichen Weltsysteme, zu denen der Wille je nach dem

Grade der Güte eines jeden sich hinneigt. Der dritte Act ist das für die beste Welt sich entscheidende Verstandesurtheil und in dem Gedanken derselben ruht der unendliche Wille als seinem Endzweck aus und verwirklicht ihn. Daß dieses nicht die kirchliche Trinität ist, ligt auf der Hand. Schon Gruner stellt sich damit dieser bewußt entgegen [6]). Sailer verwandelt die trinitarischen Personen bald in drei Kräfte, die wohl in Einem Wesen sein können, bald behandelt er diese Kräfte wieder als drei Subjecte und verweist die Beanstandung dreier denkender wollender Subjecte auf die Schwäche der menschlichen Erkenntniß, die bei dem Geheimniß stehen zu bleiben habe, wie ja die Wolf'schen Theologen Anfangs die Mittheilung von Geheimnissen, (d. h. von Nichtoffenbarem) zu den Kriterien der Offenbarung rechneten, nicht blos beziehungsweise und für die vorchristliche, sondern auch für die christliche Zeit [7]). Endlich G. Schlegel [8]) löst nicht ohne hohles Selbstgefühl die Trinität in die drei großen Wirksamkeiten und Fürsorgen Gottes auf: die Schöpfung und Erhaltung, die Erkenntnißmittheilung durch Jesum und die Besse-

---

[6]) Institut. Theol. dogmaticae. S. 81 ff., obwohl er seine actus divinos hypostatische nennt. Vgl. Baur Trin. III, 590 ff. 700 ff. Reusch, Introd. in theol. revel. Jen. 1760. Canz, Consensus Philosophiae Wolf. cum Theol. 1737. S. 468 f. hält seine auch in Acte aufgelöste Trinitätslehre in innigerem Zusammenhang mit der Weltgeschichte. Dem erstern Actus gemäß ist Gott als unendliche ratio (als die schöpferische Ursache) zu betrachten; nach dem zweiten als Princip der Herstellung der gestörten Harmonie der Welt; nach dem dritten als das Gute mittheilend. Die Trinität ist so die Activität Gottes als der Macht, Weisheit, Liebe; der Unterschied von ähnlichen alten Theorien ist nur, daß diese drei nicht als Grundkräfte (wie bald von Sailer) noch als Eigenschaften, sondern als Thätigkeiten gedacht sind — dem gemäß daß Gott actus purissimus sei.

[7]) G. F. Sailer über die Gottheit Christi 1780. Aehnlich auch Töllner.

[8]) Erneuerte Erwägung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 2 Thle. 1791. Vgl. Baur l. c. S. 702 f. Vereinfachte Darstellung der Lehre von Gott als Vater, Jesu dem Sohne und dem hl. Geiste. Riga 1791.

rung durch den heil. Geist. Reinhard unterscheidet zwischen essentia, die der Inbegriff der göttlichen Vollkommenheiten und zwischen substantia divina, welche die vis agendi infinita ist, d. h. die Substanz Gottes, die nur Eine sei, sei die göttliche Persönlichkeit: aber in dieser seien drei Personen (supposita). Und während sonst persona als das in sich Centrirende oder Abgeschlossene, das höchstens an die natura, nicht aber an die persona mitgetheilt werden kann, bezeichnet zu werden pflegte, stellt Reinhard als Definition auf: Persona est, quod proprie subsistit, s. individuum subsistentiae incompletae, per se libere agens. Incompleta Subsistentia nenne er eum existendi modum, quo individuum aliquod sine quodam alio, per quod subsistit, non potest esse. Viele Theologen, fährt er fort, halten dieses Dogma für das allerwichtigste, geben aber zu, daß unser Heil nicht von dieser oder jener Art es zu denken abhange, die in der Schrift nirgends gegeben sei [9]).

Daß das Wissen von der Trinität nicht zur Seligkeit gehöre, ja nicht zu den fundamentalen Lehren des Christenthums, das hatte schon früher Töllner eingehend zu zeigen versucht [10]), wiewohl er selbst an einer Trinität festhalten wollte. Anfangs erklärte er sich so, daß in Gott simultan drei ewige, wahrhaftig unterschiedene Handlungen müssen gedacht werden (Wirken, Vorstellen, Begehren), was auch auf drei ewige, wahrhaftig verschiedene, handelnde Gründe zurückweise. Hiemit nimmt er von einem Sabellianismus, der nur von der Welt her Unterschiede erhält, die Richtung auf Unterschiede in Gott. Aber da ihm einerseits Gottes Einfachheit mit der Annahme von drei Personen collidirt, andererseits die Reduction der drei handelnden „Gründe“ auf Eigenschaften oder Kräfte in Gott mit der heil. Schrift, besonders der Christologie nicht im Einklang zu stehen scheint, so neigt er sich dem Arianismus zu. Schüchtern sprach er sich Anfangs noch für ihn aus nach gewissenhafter aber

[9]) A. a. O. §. 41. 42. Exegetisch wurde um diese Zeit die Identität des Göttlichen in Jesu mit dem hl. Geist und die Unpersönlichkeit des letztern zu beweisen gesucht.

[10]) Kurze vermischte Aufsätze II, 1. 1769.

kurzsichtiger Exegese [11]), übersah auch nicht die Schwierigkeiten, die ihn drücken. Aber es fehlte nicht an Beifall [12]). Als nicht gering zu schätzender Factor dürfte dabei der Umschwung in der Auffassung des Weltsystems anzusehen sein, der sich durch Copernicus allmählig Bahn brach. Man hörte nicht blos auf, die Erde als den Mittelpunkt des Weltalls zu betrachten, sondern man setzte als selbstverständlich voraus, daß auch die andern Weltkörper mit vernünftigen und freien Wesen erfüllt seien: man fragte, ob es nicht, wenn auch sie in Sünde fielen, auch für sie eine Erlösung gebe, was man bejahte. Da nun aber die Annahme einer Erscheinung Christi auch auf andern Weltkörpern so wie auf der Erde nothwendig seine Menschheit mit Doketismus bedroht hätte, so konnte man zu der Annahme sich neigen: Christus sei zum Erlöser und König für diesen unsern Planeten bestimmt, während in andern Schöpfungssphären andere erlösende Offenbarungen Gottes durch andere Häupter von Geisterkreisen ihre Stelle haben [13]).

---

[11]) Theol. Untersuchungen 1762. Bd. 1. St. 1. V. Arianismus.

[12]) Hegelmaier gab 1782 J. Vernets Diss. de Christi deitate 1777 neu heraus. Der ältere Flatt war dem Subordinatianismus gleichfalls zugethan.

[13]) Nicht wenigen Andern schien auch die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes im Widerspruch mit einer Menschwerdung Gottes auf unserem kleinen Planeten zu stehen, es schien ihnen darin eine unglaubliche Auszeichnung der kleinen Erde, die im All fast wie ein Sandkorn verschwinde, zu liegen. Die auch von Newton, Burnet, Whiston, Bayle und besonders Wolf empfohlene Annahme von Sternbewohnern verstärkte diese Bedenken. Davon zu schweigen, daß es „des höchsten Wesens", seiner Größe unwürdig, mit seiner Unermeßlichkeit im Widerspruch gefunden wurde, Mensch zu werden. Die letztere Schwierigkeit konnte erst für eine höhere Stufe der Philosophie verschwinden. Die ersteren behandelte in geistreicher, aber doch nur theilweise befriedigender Weise Becker in Rostock in seiner Diss. De globo nostro terraque prae omnibus mundi corporibus totalibus Σκηνώσει Filii Dei nobilitato. 1751. Für das Bewohntsein der Sterne von Vernunftwesen scheine Vieles zu sprechen. Denn je größer die Stadt Gottes sei, desto größer erscheine seine Glorie, seine Macht und Weisheit. Denn wenn sie

Bis dahin galt die heil. Schrift durchaus noch als Auktorität; nur mit dem so lange unbefangenen Glauben, daß die

moralische Wesen und gefallen seien, so frage sich, ob sie einen andern Versöhner haben oder keinen, oder Christum; und im letztern Fall, ob er auch ihre Natur angenommen, oder ob mit Annahme der Menschheit virtualiter die Natur aller angenommen sei. Was das Letztere beträfe, so wäre zu sagen, das menschliche Wesen trage als Microcosmus die ganze Natur in sich, die Seele Jesu sei der Seele der Engel analog. So lehre Koch im Rechtbeleuchteten Buch Hiob: alle Sternbewohner haben eine der menschlichen ähnliche Natur; so sei Christus auch mit ihnen verwandt und könne sie erlösen, wenn sie fielen. Aber das tendire zur Apocatastasis (die um 1700 besonders Petersen „Geheimniß des Erstgebornen aller Creaturen" vertrat); es sei nicht schriftgemäß, und nach dem Principium indiscernibilium müsse jeder Stern mit seinen Bewohnern von allen andern so verschieden sein, daß Christus die Natur der Bewohner aller Planeten hätte nach und nach annehmen müssen, wenn er sie hätte erlösen sollen. Burnet (de statu mortuorum) nehme diese Verschiedenheit von moralischen Vernunftwesen auf allen Sternen an. Aber daran schließe sich eine ungerechte Herabsetzung dieser Erde. Sie sei nach Burnet nur eine Ruine der paradiesischen Erde, ihre Ausdehnung verkleinert, ihre Sonnenstellung verrückt; ähnlich Whiston und Heye. Allein die Erde nehme eine achtunggebietende Stellung unter den andern ein, sie sei kein Caput mortuum, kein verächtlicher Ball, darin eine Hand voll Sünder in Koth und Eitelkeit wühle. Ebenso denke Heye (Gesammlete Briefe von Cometen. Brf. 6) zu gemein von der menschlichen Natur. Derselbe nenne es „Eitelkeit oder Verstandesschwäche, zu meinen, die Menschen seien die vornehmste Art von Kreaturen in der Stadt Gottes, um welcher willen aller Himmel Himmel dastehen, während doch kein Grund zu solchem Vorgeben vorhanden sei, den nicht auch ein ehrlicher Maulwurf, so er in seinen finstern Gängen zu denken anfängt, für sich und seine Art anführen könnte; die Menschwerdung beweise nur, daß die Menschen die elendesten und verdorbensten Wesen seien und der Einfall: Omnia propter hominem stamme aus der Zeit, da man die Sterne für güldene Zwecke hielt." Allein Heye denke nicht an des Menschen ursprüngliche Hoheit und seine Erhöhung durch Christus. Unser Gott schaut auf das Niedrige. Die ewige, substantielle Weisheit spielte auf dem Erdkreis, und ihre Lust war an den Menschenkindern. Unserer Erde hat er die speciellste, gnädigste Gegenwart gegönnt, uns hat er zu Brüdern angenommen,

Lehre der symbolischen Bücher mit der Lehre der Schrift identisch sei, war es vorbei. Viele beanspruchten nur die kirchliche

---

hier hat er die Kirche gegründet. Himmel und Erde bewegte sich bei seiner Ankunft. Nicht Engelnatur, sondern die menschliche nahm er an, um uns vertreten zu können. Sonach bleibe nur übrig, entweder mit Leibnitz zu sagen: die Sterne seien von seligen, nicht gefallenen Geistern, oder aber, sie seien nicht bewohnt. Das Erstere hat Böldicke in seinem Buch: Abermaliger Versuch einer Theodicee, dahin ausgeführt, „daß die Erde allein der Schauplatz für sündige Wesen sei, indem Gott alle bös werdenden Wesen voraus gesehen und auf dieser Erde versammelt habe; Gottes Rathschluß, Böses zuzulassen, beschränke sich auf Menschen; ihre Mehrzahl werde verdammt, sie diene aber dem Seligkeitsbewußtsein der Andern zur Folie und gehöre somit zur Güte der Welt" (was die lutherische Parallele zu der Lehre Beza's von den Verdammten wäre). Aber das heiße niedrig vom Menschen denken, während nach der heil. Schrift auffer den Engeln keine Kreatur über dem Menschen ist. Jene, die guten Engel, bedürfen keiner Erlösung; von den bösen Engeln, die von der Schrift noch erwähnt werden als Vernunftwesen, sage sie, daß ihnen die Gnade versagt werde ohne Ungerechtigkeit. So bleiben nur die Menschen übrig als solche, für welche die Menschwerdung in Betracht kommen kann. Vom Menschen, verglichen mit tausend Arten von Sternbewohnern, könne daher dasselbe gesagt werden, was Moses vom israelitischen Volk verglichen mit den andern Völkern allen sagt: Wo ist ein Volk, zu dem die Götter sich also nahe herzuthun? Und von unserm Planeten sei, verglichen mit tausend andern, zu sagen, daß er das Bethlehem unter ihnen allen ist, die kleinste Stadt unter den Tausenden in Juda, aus welcher der Herr kommen soll. — In neuester Zeit ist das Verhältniß der Astronomie zur Menschwerdung Gottes wieder vielfach ventilirt worden. Da jedoch die Astronomie noch zu keiner sichern Entscheidung darüber gekommen ist, ob die Fixsterne einer höhern Ordnung von Weltkörpern angehören als die Erde ist, oder ob die Erde der organisirteste, höchste Körper sei, so ist die Weltansicht, welche die Erde als den Schauplatz des Höchsten, was in der Geschichte des Alls möglich war, betrachtet, und namentlich die Theologie, noch nicht in dem Fall, sich der einen oder andern dieser Hypothesen zuzuneigen; sondern sie kann, sei die eine oder die andere ihr günstiger, zuwarten, bis über die Bewohner der Sterne, ihr Vorhandensein und ihre sittliche Beschaffenheit etwas feststehen wird. Diesen allein wissenschaftlichen Standpunkt nimmt besonders der treffliche

Lehre, deren Ausdrücke nicht in der Schrift stehen, von ihrer künstlichen scholastischen Form zur biblischen Einfachheit zurückzu-

Prof. Whewell, the Plurality of Worlds 1854. ein. Vgl. dazu Brewster Life of Newton, gegen den Whewell gerichtet ist und The literary Gazette, Journal of Science and Art Apr. 14. 1855. Nr. 1995, wo derselbe gegen Montagu Lyon Phillips Worlds beyond the Earth mit Recht in Schutz genommen wird. Die Gründe für das Bewohntsein der Sterne sind nach Whewell noch keineswegs gefunden, die der Wissenschaft genügen und sie zur bestimmten Aussage darüber bewegen könnten. Prüft man die Gründe dafür, die man aus der Analogie der Erde u. dgl. anführt, so lösen sie sich in den alten Beweisgrund auf: Warum sollte es nicht sein? was dem andern den Beweis zuschiebt, den man selbst schuldig ist. Wo die Wissenschaft kein Wissen hat, thut sie am besten, auch nichts zu behaupten. Noch weniger kann die theologische Gewißheit und Wahrheit von Hypothesen aus der Empirie belästigt werden, die selbst bekennen, ohne Erfahrung in ein der Erfahrung transcendentes Gebiet überzuschweifen. Whewell warnt nur davor, Conjecturen mit festgestellten Thatsachen zu verwechseln, Sätze, die auf bloßer Analogie und vager Speculation beruhen, zum Artikel philosophischen Glaubens und christlicher Hoffnung zu machen. Er selbst meint, daß die Erde, um für Menschen bewohnbar zu werden, ungeheuer lange Entwicklungen zu durchlaufen hatte; daß, wenn andere Sterne auch für ähnliche Organismen bestimmt sind, man doch ein Recht zum Zweifel daran habe, daß sie der Stufe der Ausbildung der Erde auch nur nahe gekommen seien, so daß dermalen keine Verwunderung darüber am Orte sei, daß auf der Erde (dem ersten von moralischen Wesen bewohnten Stern) diese höchste Offenbarung Gottes in Christus Statt hatte. In dem letztern Resultate wird man ihm auch Recht geben müssen. In Deutschland nimmt Weisse eine vielfache Incarnation Gottes, auf jedem Stern nach dessen Bedürfniß an, was, wie schon bemerkt, auf eine moderne, präexistenzlose Form des Arianismus führt und die absolute, metaphysische Bedeutung Christi läugnet. Steffens (Rel. Phil. 1, 205 ff.) und Hegel (Encyk. 3te Aufl. S. 263) sehen, ähnlich wie Whewell, in unserem Planetensystem den organisirtesten Punkt des Universums, die Erde diese geweihte Stätte, auf welcher der Herr erschien, als dessen absoluten Mittelpunkt an, den Hegel wie Becker das Bethlehem der Welt nennt. Als Grund gibt Hegel an, daß das unmittelbar Concreteste auch das Vollkommenste sei. Der Verstand ziehe freilich das Abstracte (wie die Sonne und Fixsterne im Verhältniß zu

führen. So Morus, Leß, Storr, Flatt, Reinhard, Knapp. Aber es wurde bald auch die Schriftauktorität auf allerlei Weise an-

den Planeten) dem Concreten vor, aber nicht die Vernunft. Man dürfe, wird von dieser Seite erinnert, dem unfruchtbaren Erstaunen über Zahl und Raumgrößen ohne Beziehung auf das geistige Leben des Menschen nicht zu viel Einfluß gönnen (A. v. Humboldt Kosmos 1, 156 f.), noch über den Wundern des Teleskops die Wunder des Mikroskops oder die Wunder im Kleinen vergessen (Chalmers in Tholucks verm. Schriften I, 209 f.). Die äußerlich untergeordnete und abhängige Stellung der Erde bestehe sehr wohl mit ihrer innern hohen Bedeutung für das Geistige. Nach dem ptolemäischen System wäre die Erde in der äußern Erscheinung der Mittelpunkt des Weltalls, um den sich alles bewege. Allein das wäre, wenn es wahr wäre, nach Steffens gerade ein Widerspruch gegen ihre geistige centrale Bedeutung. Das wahrhaft Centrale könne nie in die Erscheinung hervortreten; es gehöre zum ideellen Reich die Dialectik, wornach die Erscheinung selbst nicht absolute Bedeutung hat, sondern erst durch einen Act der Negation, der durch das Inadäquate der Erscheinung im Verhältniß zur Idee erleichtert wird. Andere dagegen, wie G. H. v. Schubert, Göschel, Lange sehen in den Fixsternen und ihrer Lichtwelt Stätten höherer Ordnung, die Wohnung von Engeln und seligen Geistern, in den Planeten aber noch unbewohnte Körper, unter ihnen in der Erde den ausgebildetsten. Sie halten sich also an die Vorstellung von Leibnitz und lassen die Menschwerdung auf Erden geschehen sein, weil hier die Bedürftigkeit dafür allein vorhanden, nur hier zugleich Erlösungsfähigkeit war. Kurtz (die Bibel und die Astronomie, 3te Ausg. 1853) macht gegen die letztere Ansicht geltend (S. 378), in der Menschwerdung sei ein Mehreres und Höheres beschlossen, als eine bloße Wiederherstellung des Menschengeschlechts zum gleichen Niveau mit den übrigen nicht gefallenen Geistern; denn da Gott in alle Ewigkeit Mensch bleibt, so wird dadurch der Mensch über alle andere Kreatur erhoben, und in gleichem Maße auch die Erde über alle anderen Himmelswelten, zum ewig bleibenden Throne der unmittelbarsten göttlichen Präsenz bestimmt. Daher entscheidet er sich für eine mittlere Ansicht. Die Erde stehe jetzt seit dem Fall (zuerst der Engel, die sie bewohnten, dann der Menschen) nicht blos niedriger da als früher, sondern auch als die Fixsterne, andererseits aber sei sie fähig und bestimmt zur höchsten Daseinsform, zum Mittelpunkt des Alls, wovon sich auch Spuren zeigen. So sei die Auszeichnung der Erde durch die Menschwerdung Got-

gegriffen. Die Exegeſe hatte mit Erneſti's grammatiſcher Methode einen neuen Aufſchwung genommen (Instit. Interpretis 1761), und nach dem Sinn ihres Stifters ſollte ſie eine neue Wehre für die Kirchenlehre ſein. Sie war es auch für die Soteriologie, die Lehre vom Glauben, aber nicht für alle dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirche. Dazu kam, daß jene dem Geiſt und Wort der Reformationszeit ſo entſprechende Methode keineswegs ſofort unbefangene Anwendung fand. Hatte die Theologie ſich der Auktorität der ſymboliſchen Bücher und der früher in dieſen gefundenen regula oder analogia fidei entledigt, ſo brachte ſie nun zur heil. Schrift, ſtatt aus ihr ſelbſt ſie zu erklären und der Kraft und dem Recht ihrer Selbſtauslegung zu vertrauen, einen andern Canon mit, die vernünftigen Gedanken, die Weisheit der Aufklärung und allerlei vorgebliches Urchriſtenthum. Das hiſtoriſche Princip der Exegeſe, beſonders durch Semler emporgebracht und die erwachende Kritik, welche mit jugendlichem Muth auch an der bisherigen Grundveſte des Glaubens, der Schrift, rüttelte, boten für jede von Seiten der Schrift drohende Verlegenheit beliebige Auskunft, indem alle widrigen Beſtandtheile der Chriſtologie wie der Glaubenslehre überhaupt angeblich unbeſchadet der Auktorität der Schrift im Ganzen jetzt auf Akkommodationen und Zeitvorſtellungen reducirt oder indem gewiſſe bibliſche Schriften, die ſie enthielten, als unächt auf die Seite geſchoben wurden. Semlers Verdienſte um die Theologie dürfen zwar nicht ſo gering angeſchlagen werden, als es jetzt häufig geſchieht: bei aller Confuſion und Formloſigkeit war er klar genug, um die Verworrenheiten der in's Unverſtändliche übergegangenen kirchlichen Lehrſätze zu erkennen und zu lichten, und die nicht minder unerläßliche kritiſche Seite des Proteſtantismus hat beſonders er durch ſeine Arbeiten wieder hergeſtellt. Aber die Wirkungen ſeiner mit großer Gelehrſamkeit gepflogenen Arbeit waren zunächſt nur deſtructiv für die Theologie, während er perſönlich ſeinen „Privatglauben“ durch alle hiſtoriſch-kriti-

---

tes mit ihrer jetzt niedrigen und untergeordneten Stellung im Weltganzen vereinbar.

schen Prozesse hindurch rettete. Der erwachte freiere historische Forschungsgeist wandte sich mit besonderem Eifer auch der Geschichte unseres Dogma zu und fand viel neues ungeahntes Licht, sah aber auch meist nur einen äusserlichen zufälligen Ursprung an den Bestimmungen derselben. Die erst allmählige Ausbildung oder begriffliche Fassung des Dogma galt für einen untrüglichen Beweis, daß sie nur menschlich und werthlos sei. Die von Löffler übersetzte Schrift Souverains vom Platonismus der Kirchenväter war besonders wirksam, um sich die Trinitätslehre als eine exotische Pflanze vorzustellen. Diesen Standpunkt hat in Betreff der sogenannten Mysterien des christlichen Glaubens besonders Gruner eingenommen. Andere giengen für die Trinitätslehre auf nachbabylonische jüdische Religionsphilosophie zurück; für die Lehre vom Sohn Gottes auf mißverstandenen Orientalismus des alten und neuen Testaments [14]).

---

[14]) Es bildete sich von Semler an auch eine ausgebreitete Literatur über die Geschichte der Trinitätslehre und Christologie. Ausser Cotta's Abh. zu Gerhards loci Th. T. III, 324 ist Löffler zu nennen, der seiner Uebersetzung von Souverains Schrift, Züllich. 1792, eine Kurze Darst. der Entstehungsart der Dreieinigkeitslehre von Jesu bis auf d. nic. Kirchenvers. vorausschickte; Martini Versuch einer pragm. Gesch. d. Dogma v. d. Gottheit Christi in den vier ersten Jahrh. n. Chr. Rost. u. Lpz. 1800. Stark, Geschichte des Arianismus, Berl. 1783. 1784. 2 Th. Eckermann, Hdb. d. christl. Glaubensl. II, 434 ff. 627 ff. Ausserdem Abhh. von Keil, Planck, Schleusner, Paulus u. A. in Hencke's Magaz. und Velthusens Commentatt. theol. wie in Schmidts Bibliothek f. Kritik und Exegese und Paulus Memorabilien. Daneben verdient noch von Semler erwähnt zu werden Selecta Capita ex hist. eccles., und seine Vorbereitung auf d. K. Großbr. Aufgabe von der Gottheit Christi, Halle 1787. Sein Rath für die Preisbewerber geht dahin, daß sie über die Art, wie die Gottheit Christi zu denken sei, nichts Bestimmtes, wenigstens nichts kirchlich zu Handhabendes oder die Freiheit der Privatreligion Bindendes aufstellen mögen, indem darauf für das eigentliche Christenthum nichts ankomme. Semler hält übrigens den wunderbaren Charakter Christi und besonders die Geschichtlichkeit seiner Auferstehung gegen die Deisten fest. (Vgl. S. Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, insb. v. Zweck Jesu u. s. Jünger, 2te Aufl., Halle 1780.) Er be-

Da zu dieser Zeit auch der Einfluß der französischen und englischen Freidenker in Deutschland immer mächtiger wurde, die wolfische Philosophie allmälig in dem Sande der Popularphilosophie sich verlief, und einem durch ihre verstandesmäßige, formale Richtung miterzeugten Deismus und Fatalismus Platz machte, der consequent in Materialismus und Eudämonismus umschlug: so mußte die ideenlose, in die Kreise der Endlichkeit und kahler Nutzenstheorieen festgebannte Zeit der Lehre von der Person Christi immer mehr entfremdet, die Lehre von der Menschwerdung Gottes mußte ihr ein Aergerniß und eine Thor-

---

harrt, wie Lessing, darauf, die Wahrheit der christlichen Religion müsse erfahren werden, besonders durch ihre moralischen Wirkungen. Das Christenthum ist ihm die „unendliche Religion", in Christus selbst sieht er eine Unendlichkeit, die von allen Beschreibungen nur unvollkommen erreicht ward. Die Trinitätslehre gehöre non tam ad erudiendos animos, quam ad recreandas conscientias, und der Glaube an sie gehe auf die neuen unendlichen moralischen Wohlthaten Gottes durch das Christenthum. J. Fr. Flatt's Commentatio de symbolica Eccl. nostrae de deitate Chr. sententia 1788, die von der Gött. Fac. gekrönt wurde, macht dagegen geltend, die heil. Schrift enthalte über Unterschiede und Einheit der Trinität, besonders in Betreff des Sohnes Gottes, bestimmte Offenbarungen, und die Theologie habe ihren Dank gegen Gott durch Ausmittelung des wahren Schriftsinnes zu beweisen, der sich dann wohl gegen die Angriffe der Philosophie und nicht kirchlicher Parteien behaupten lasse. Er gibt zu, man sei in den Lehrbestimmungen zu weit gegangen; Solche, die unter die Orthodoxen gerechnet wurden, haben den Begriff der Homousie und Persönlichkeit so bestimmt, daß, um ihnen beizupflichten, allem Vernunftgebrauch zu entsagen wäre. Aber die symbolische Lehre enthalte nur so viel: Die Subjecte A und B verhalten sich so zu einander, daß sie zwar ein und dasselbe C gemeinsam haben, aber durch ein Merkmal (character) X von einander sich unterscheiden. S. 91. Deutlicher kann kaum bekannt werden, daß die Trinität selbst diese Theologie zum unbekannten X geworden sei. Eine affirmative Erkenntniß (sensu ajente) gebe es nicht von der Trinität, aber deßhalb doch eine negative. Auch die kantische oder eine andere etwa aus der Empirie gewonnene Kategorienlehre könne nicht gegen die Trinität beweisen, da es noch andere Kategorieen geben könne als die auf die Sinnenwelt anwendbaren.

heit werden. In rascher Folge erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war.

Bei dem Subordinatianismus, der noch mit dem schwachen Faden einer höhern, präexistirenden, in Jesu wohnenden Hypostase an dem kirchlichen Begriffe des Gottessohns hing, war nicht stehen zu bleiben: er schloß ja die wahre Menschheit, um die es unserer Epoche vor Allem zu thun war, noch weit entschiedener aus, als die Kirchenlehre selbst, weil nach dem Arianismus, wenn Jesu Menschheit vollständig soll gedacht werden, zwei endliche Persönlichkeiten Eine Person bilden müßten. Da nun auch in den Begriffen vom Erlösungswerk, welche die Theologen damals hatten, durchaus keine Nöthigung und Aufforderung lag, etwas so Abenteuerliches zu setzen, wie der Arianismus mit der Annahme des Herabsteigens eines himmlischen Geschöpfes in einen Menschen thut, vielmehr ein solches Werk, (wie es Christus noch zugeschrieben ward) dessen Wesen in Lehre besteht, auch von einem Menschen versehen werden konnte, der von Gott durch besondere Kräfte unterstützt war, so sank das Göttliche, das man sich in Christus noch dachte, auf den Begriff einer ihm mitgetheilten göttlichen Kraft zurück; und man war wieder an der Lehre des Paul von Samosata angekommen. Dieß spricht sich in dem großen Interesse aus, mit dem man die früher mit Abscheu von den Kirchenlehrern ausgeschlossene socinianische Christologie behandelte: von vielen wurde sie nun adoptirt [15]), nur daß jene phantastischen, supernaturalen Reste des Socinianismus nun consequenter ausgestoßen wurden. — So war man folgerecht in der rückgängigen Bewegung am Ebjonismus wieder angelangt, mit dessen Ueberwindung die Entwicklung des Dogma begonnen hatte. Die Wenigen, welche noch an Christi Gottheit festhielten, thaten es entweder nicht

[15]) Z. B. von Basedow, Bahrdt, Steinbart. Oelrichs, Ziegler machten genauer damit bekannt.

mehr mit der frühern Sicherheit und Entschiedenheit, sondern gleichsam nur noch auf der Flucht; oder die es entschiedener thaten, wie die Tübinger Schule [16]), konnten doch den Strom nicht mehr zurückdrängen. Dazu trug noch besonders selbst von Seiten der noch gläubigeren Theologen das Aufkommen der sogenannten praktischen Dogmatik das Seinige bei. Nach der praktischen Bedeutung der Dogmen wurde ihre Wichtigkeit und ihre Wahrheit bemessen [17]), alle rein spekulativen Elemente wurden als unwesentlich bezeichnet. Diese Verrenkung des dogmatischen Organismus, eingegeben von dem Nützlichkeitsgeist der Zeit, gab der Erkenntniß eine verkehrte Stellung. Während nur die Wahrheit dem Menschen sein wahres praktisches Ziel ausstecken kann, wurde nun die Sache auf den Kopf gestellt: das Praktische, das Handeln als das erste Feststehende, als Ausgangspunkt behandelt, als ob von selbst gewiß wäre, wie zu handeln und was durch das Handeln zu realisiren sei. So wurde nun das Christenthum von dieser angeblich praktischen Richtung gemeistert. Was zu dem blos vorausgesetzten, nicht aber durch die Wahrheit, das Christenthum, gebildeten Begriffe des Praktischen sich nicht schicken wollte, blieb als unpraktisch bei Seite liegen. Mit dieser gegen die spekulativen Elemente des Christenthums unter einem schönen, trügerischen Namen feindseligen Richtung ward aber der christlichen Frömmigkeit ein schwerer Schlag versetzt. Das Praktische, weil nicht integrirt durch die Glaubenslehre, war ein Aeußerliches, Endliches, und wurde sohin selbst das Unpraktische. Manches, was ein constitutives Element des christlichen Bewußtseins bildet, wurde so als unwesentlich, weil unpraktisch, behandelt, namentlich aber auch wesentliche Stücke der Christologie und des mit ihr Zusammengehörigen abrogirt [18]). So arbeiteten auch ernstere Theologen der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit der Zeit in die Hände.

---

16) Ausser Flatt, a. a. O., Storr Doctrinae christianae pars theoretica. 1793.

17) Hieher gehören Leß, Jerusalem, Spalding, Ammon, Miller.

18) So findet Spalding in seiner „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ die

Noch weiter giengen dann natürlich, wie wir bereits gesehen haben, die Herolde und die Heroen der Aufklärung. Und da die Theologen bei ihrem dem Pelagianismus der Zeit genäherten Standpunkt auf die Fragen nach der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, wie der christliche Glaube sie in Christus sieht, keinen genügenden Bescheid zu geben wußten, so war es der nichts mehr ohne Begründung annehmenden Subjectivität sehr natürlich, zur Läugnung aller göttlichen Offenbarung in Christus fortzuschreiten. Die Idee der Erlösung von der Macht des Fleisches, welche das Christenthum verheißt, konnte dem Eudämonismus der Zeit nur als eine minder erwünschte, entbehrliche Lehre erscheinen: die Lehre von irgend einem übernatürlichen Eingreifen Gottes bei der Person Christi nur als unbegründet: und, auch abgesehen von der unwissenschaftlichen allen Zusammenhang des Denkens abreissenden Darstellung dieser Offenbarung bei den Supranaturalisten, jener Zeit schon darum verwerflich, weil alles Ideenvolle der ideenlos gewordenen Zeit fremde geworden war [19]). So sehr verlor sie das Organ auch nur zu Auffassung des großartigen Menschlichen in Jesu, daß sie seinen Gedanken, ein Reich Gottes auf Erden zu stiften, sich nicht mehr anders begreiflich machen und nahe bringen konnte, als durch Zuziehung von Triebfedern aus dem Kreise der gemeinen Endlichkeit, welche dem Geiste die einzige Wirklichkeit geworden zu sein schien [20]). Damit war nun noch bedeutend weiter rückwärts gegangen, als bis zur ebjonitischen Zeit. Der unbefleckte Charakter des Erlösers wurde angegriffen, er wurde, wie einst vor den Hohenpriestern, so nun vor dem Stuhle der „Vernunft“ auf Ehrgeiz, Herrschsucht, Unredlichkeit angeklagt, und wie damals für schuldig befunden. Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die

Lehren von den zwei Naturen in Christo, von der Trinität, Genugthuung, Erbsünde unpraktisch und unbrauchbar zum Kanzelvortrag.

[19]) Ueber hieher gehörige Literatur vgl. Reinhard Epit. S. 120 ff.

[20]) So der Wolfenbüttler Fragmentist; Venturini u. A.

Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höhern Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das Andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel.

Zweites Kapitel.

Die kantische Zeit.

Ueber jene so oberflächliche als frivole Denkweise, welche ohne Sinn für das Hohe nichts mehr damit anzufangen wußte, als es zu vernichten oder in den Staub zu ziehen, welche blind vor Licht, trunken von dem Wahne der Aufklärung, über das Tiefste, was seit Jahrtausenden den Menschengeist bewegt und bereichert hatte, mit dem Dünkel einer hohlen Scheinphilosophie absprach, kam nun plötzlich wie ein Blitz aus dem reinen aufgeklärten Himmel die kant'sche Kritik der reinen Vernunft. Sie warf jene Einbildungen von Weisheit wie im Sturme nieder, sie begann das Gericht, das die Vernunft über das Christenthum geübt hatte, nun an dieser selbst zu vollziehen. Durch Appellation an das sittliche Bewußtsein, das Kant mit einer Art religiöser Begeisterung in seiner Kraft und innern Wahrheit aussprach, stürzte er die dem Christenthum so durchaus feindselige Richtung des Eudämonismus, und rief einen Aufschwung hervor, wodurch die geistig erlahmte Welt neu belebt, die ideenlose Zeit wieder von der Macht der Idee ergriffen wurde. Mit der neuerwachenden Empfänglichkeit für die Idee mußte auch die Empfänglichkeit für den Mittelpunkt alles Idealen in der Menschheit, den Erlöser wieder aufgehen.

Eine solche ernstere Philosophie mußte den sittlichen Ernst des Christenthums achten und weit von jenem Leichtsinne entfernt sein, der es nur als Aberglauben, als eine leere, geistlose Hülle betrachten wollte. Das erkannten auch bald die Theologen, und beeilten sich, diese dem Christenthum freundliche Seite

des Systems zum Besten der christlichen Glaubenslehre zu verwenden.

Die Vermittlungsversuche nahmen aber folgenden Gang. Wir haben es als das Wesen unserer ganzen Periode kennen gelernt, daß die Subjektivität nicht blos auf äußere Auktorität der Offenbarung hin glauben, daß der Geist selbst von der Nothwendigkeit der von ihr gegebenen Lehren sich auf demonstrativem Wege überzeugen wollte. Indeß war der subjektive Geist noch mehr erstarkt, und da ihm mit der Idee des Sittlich-Guten schon eine reiche aus ihm selber fließende Quelle offen stand, so gieng um so mehr das Selbstgefühl des Geistes so weit fort, daß er gar keine Objektivität mehr als Auktorität anerkennen wollte, ausser eine solche, auf welche er durch das Denken selbst nothwendig geführt ward. Die Vermittlungsversuche zwischen Christenthum und Philosophie mußten sich auf die Vorfrage über Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung überhaupt um sittlicher Zwecke willen gründen. Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung [1]), oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs [2]). Das Resultat war: eine äußere, unmittelbare Offenbarung, ein Treten Gottes in's Mittel stehe dann zu erwarten, wenn der höchste Weltzweck, die Sittlichkeit, deren Förderung durch alle moralischen Mittel in der Natur Gottes wesentlich begründet sei, dieß erfordere. Das sei aber dann der Fall, wenn der sittliche Verfall der Menschheit so weit gekommen sei, daß sie durch sich selbst das reine Moralgesetz weder mehr kenne, noch zu üben vermöge. Da wäre also nachzuweisen gewesen, daß in jener Zeit, da Jesus auftrat, der sittliche Verfall der Menschheit jene Stufe erreicht hatte. War aber schon dieser historische Beweis, namentlich von kant'schen Principien aus schwer zu führen, so war, selbst wenn er gelang, damit noch nicht die Nothwendigkeit Christi für alle Zeiten, z. B. auch für die unsrige erwiesen. Und wenn Tieftrunk in seiner Censur des protestantischen Lehr-

[1]) Fichte 1791.
[2]) Tieftrunk 1790. 1791.

begriffs auch die Wunder bei Christus festhält, so war doch damit die Nothwendigkeit eines Gottmenschen noch keineswegs dargethan. Vielmehr konnte ja dasjenige, was Lehre und Beispiel zu Aufhebung des sittlichen Verfalls thun sollten, gar wohl auch durch einen weisen, heiligen Menschen vollbracht werden.

Anders nun wendete Kant selbst die Sache [3]). Wir haben auch hier zuerst auf jene Vorfrage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt zu achten; weil schon in ihr, nur auf abstrakte Weise, die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenbarung in Christus enthalten, ja auch der Begriff von der Person Christi selbst ganz von jener Vorfrage abhängig ist. Kants Gang ist nun folgender: Was

A. die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft, so legt er

1) zu ihrem Erweis einen tiefern Grund durch seine Lehre von dem radikalen Bösen, worunter er nicht die Sinnlichkeit an sich, sondern die Subordination des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit versteht. Diese Subordination ist nach ihm nicht blos momentan und vereinzelt, sondern es ist dieß Böse eingewurzelt in den Menschen, nicht als Erbkrankheit, Erbschuld, Erbsünde, d. h. nicht auf medicinische, juridische, theologische Weise, sonst wäre es kein moralisches Böses. Sondern es heißt radikal, weil es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit sich schon als wirksam zeigt, also nicht erst in der Zeit, durch einen willkürlichen Zeitakt erworben ist, und doch einen Hang zum Bösen enthält, der selbst die Wurzel ist aller besonderen Maximen und Handlungen, weil er den Grund aller Maximen verderbt. Dieser Hang muß seinen Grund in der Freiheit haben, sonst würde er nicht mehr sittlich bös heißen können; weil aber der Grund in keiner zeitlichen That ligt, so weist er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberste Maxime, der Grund aller andern, verkehrt wurde.

2) So gewiß aber dieß radikale Böse zu einer Macht im ganzen Geschlecht geworden ist, so gewiß muß es auch wieder

---

[3]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1792.

überwunden werden, und eine radikale Wiederherstellung dadurch folgen, daß jene Umkehrung der Principien wieder umgekehrt wird. So unbegreiflich nun der Ursprung des Guten wie des Bösen bleibt, so können wir doch auf die Frage: wie jene Umkehrung möglich sei? antworten: als möglich können wir uns doch denken, daß das Böse vom Guten überwogen wird; aber auch als nothwendig, denn das ligt in der absoluten Forderung des Sittengesetzes: du sollst, also kannst du. Aber wie das radikale Böse nur aus Freiheit zu begreifen ist, so auch die Wiederherstellung. Selbstbesserung ist Pflicht — Harren auf göttliche Hülfe Trägheit, Unsittlichkeit.

3) Diese Wiederherstellung aber vermittelt sich durch drei Momente.

a) Durch die Idee der gottwohlgefälligen, d. h. vollkommenen, sittlichen und darum seligen Menschheit. In ihr wird sich der Mensch seiner ursprünglichen Anlage, Bestimmung und Vollkommenheit bewußt, und sie wirkt, in die Maxime aufgenommen, heiligend, wenn auch nur allmälig. Es ist die Pflicht eines jeden Menschen, sich zu ihr zu erheben, an ihre Erreichbarkeit zu glauben, ihrer Macht zu vertrauen. α) Empirisch zwar ist ihre Erreichung weder erkennbar noch vielleicht vollkommen möglich. Aber da — ist nur das gute Princip in dem Menschen gesetzt, sein Fortschritt in der Verwirklichung vor Gott als eine Einheit ligt, so ist der Mensch auch schon durch das Princip Gott wohlgefällig: die Mängel in der Erscheinung dieses Princips verschwinden im Ganzen. β) Eben so wenig darf die Furcht, ob auch die neue sittliche Gesinnung dauernd sein werde, beunruhigen; denn mit der Uebung des Guten wächst die Kraft und das Vertrauen zu der Macht seiner Idee. Der Gewißheit aber von der Unveränderlichkeit seiner guten Gesinnung bedarf der Mensch gar nicht, sie wäre eher schädlich. γ) Was aber die vergangenen Sünden betrifft, wegen deren das Strafbewußtsein die Freudigkeit des neuen Lebens stören könnte, so ist zu bedenken, daß der Mensch durch seine Umwandlung viele Leiden und Entsagungen über sich nimmt. Diese gebühren ihm als neuem eigentlich nicht: da er sie aber doch lei-

det, so sind sie die stellvertretenden Leiden des neuen Menschen für den alten, und damit die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit befriedigt. Es bedarf kaum angedeutet zu werden, wie auf diese Weise alle bisher versuchten Wege, von dem Bedürfniß jedes einzelnen Menschen aus die Nothwendigkeit der Person eines Gottmenschen zu beweisen, abgeschnitten waren. Von dieser Seite her blieb nur noch eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung möglich, wenn nemlich jener tiefe Verfall der Menschheit eintrat, auf welchen seine Schüler sich berufen. Aber dieß thut er nicht so unmittelbar, sondern sucht den Uebergang zum Christenthum auf eine tiefere Weise — durch die Idee des Gottesreichs zu gewinnen.

b) Das zweite Moment in der radikalen Wiederherstellung ist ihm die Idee und Nothwendigkeit eines ethischen Gemeinwesens. Nur in dieser Form ist ihm die Sittlichkeit eine vollkommen realisirte und realisirbare. Ohne die Form der Gemeinsamkeit wäre jeder im ethischen Naturzustande, indem jeder sich selbst sein Gesetz gäbe, wodurch ein Kampf und Widerspruch der Tugendprincipien entstünde, eben damit Sittenlosigkeit. Aus dieser Subjektivität allgemeiner Autonomie muß also herausgetreten, das höchste Sittengesetz muß das Eine allgemeine Princip werden.

Die Stiftung dieses ethischen Staats nun kann nur durch Religion von den Menschen unternommen werden; denn Ein Gesammtwille muß in ihm alle Einzelnen zusammen halten, indem Alle dem Gleichen sich unterwerfen. Und dieser Gesammtwille darf nicht ein fremder, sondern muß der moralische Wille aller Einzelnen sein, d. h. der Wille des allgemeinen moralischen Gesetzes, oder eines Gesetzgebers, dem Alle absolut unterworfen sind. Einen solchen Gesetzgeber zu glauben ist Pflicht, weil ohne diesen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethischen Gemeinwesens unmöglich wäre. Damit ist der Uebergang zur Religion gegeben. Der ethische Staat ist zugleich eine Kirche; aber nur vorerst eine ideale: denn dieß Gemeinwesen darf nicht auf etwas Aeusseres gegründet sein, sondern blos der reine, absolut gültige Vernunftglaube ist ihr Gesetz und Ziel; die unbedingte

Auktorität der die sittliche Idee in sich tragenden Vernunft ihr Fundament: und dieser idealen Kirche kommen zu die Merkmale der Freiheit, Einheit, Universalität, Lauterkeit und Unveränderlichkeit. — Allein

c) diese reine, ideale Kirche muß, um real zu werden, nothwendig zuerst eine statutarische Form annehmen. Um in die Erscheinungswelt einzutreten, zieht die Idee sinnliche Gestalt an. Die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche setzt ein Factum, einen Stifter voraus: die Vernunftreligion für sich bringt es zu keiner Einigung, wegen der Beschaffenheit der Menschen. Es ist der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dieß macht nöthig, ein äußeres Introduktionsmittel der wahren Vernunftreligion anzunehmen: ohne die Annahme einer Offenbarung würden die Menschen zu ihrer Vernunft, wenn sie auch die gleichen Wahrheiten sagte, wie die Offenbarung, kein Vertrauen haben. Sodann sind die Menschen so schwer zur Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sei, immer suchen sie es sich leichter zu machen durch einen Afterdienst. Noch weniger kommen sie dazu, einen ethischen Gemeinstaat zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Auktorität dazu angetrieben zu sein. Obwohl daher einerseits die ideale Kirche durch Gründung ihrer Verwirklichung auf etwas Historisches und Empirisches verunreinigt und zu etwas Statutarischem wird; obwohl damit der Charakter der Freiheit leidet, weil der Mensch an eine bindende Geschichte, statt an seinen Geist gewiesen wird; der Charakter der Universalität, weil alles Historische nur partikuläre Geltung haben kann für die, an welche es gelangt und die es prüfen können; die Einheit, weil jeder historische Kirchenglaube sich in viele Formen zerspaltet; die Lauterkeit, weil mit jeder Kirche ein Gottesdienst, mit jedem Gottesdienst die unreinen Triebfedern der Furcht und Hoffnung, ein Hofdienst statt der absoluten Achtung vor dem Sittengesetz gegeben ist; die Unveränderlichkeit endlich, weil alles Empirische dem Wechsel ausgesetzt ist: so muß dennoch, soll auch nur der Anfang einer sitt-

lichen Verbindung zu Stande kommen, auf die Bedürfnisse der schwachen Natur Rücksicht genommen, es müssen Statuten als göttlich vorgeschrieben werden, damit an ihnen als einem Vehikel der Vernunftreligion der Mensch erstarke, sowohl in sich als zur Arbeit an einem ethischen Gemeinwesen [4]).

B. Was nun aber das Verhältniß dieser Theorie zum Christenthum und zur Lehre von der Person Christi insbesondere betrifft — so gestaltet es sich nach diesen Grundsätzen also:

Weder zur Versöhnung, noch zur Heiligung und Beseligung bedarf der Mensch an sich äußerer Hülfe und Auktorität: aber zur Stiftung eines ethischen Gemeinwesens ist der Glaube an eine äußere Offenbarung nöthig; und diese kann sonach Bildungsmittel zur wahren Vernunftreligion werden. Ob nun das Christenthum diese Stelle des tüchtigen Vehikels zur reinen Vernunftreligion ausfülle, das hängt davon ab, ob es einen reinen sittlichen Geist hat. Hiebei kommt es vor allem auf die Person des Stifters an. Er will nach seinem Charakter und seiner Lehre eine reine Tugend und ein Reich derselben, ein Gottesreich auf Erden stiften; in so fern muß man sagen, daß der Glaube an ihn die reine Sittlichkeit nicht verunreinige, sondern daß er sich eigne, der Stifter jener statutarischen Kirche zu sein, die als nothwendig oben gezeigt ist. Fragt man aber nach dem wirklichen, historischen Wesen dieser Person, so läßt sich darüber nur Negatives aussagen, und es ist auch gleichgültig für die praktische Religion, ob unsere Erkenntnisse sich bis dahin erweitern. Als Historischem, Empirischem kann ihm an sich doch keine

---

[4]) Von wirklicher Offenbarung Gottes ist bei Kant nicht die Rede, sondern von Religionsglauben. Aehnlich wie Kant, aber auf Gott zurückgehend, hat C. L. Nitzsch De revelatione relig. externa eademque publica „mit formalem Supernaturalismus einen materialen Rationalismus" vereinigt. Vgl. C. J. Nitzsch, Syst. der chr. Lehre A. 6. S. 71. Mehr christologisch, nach Art des Lactantius, argumentirend aus der Nothwendigkeit der Verwirklichung des sittlichen Ideals verfuhr der Kantianer Stapfer, den Schneckenburger wieder in Erinnerung gebracht hat.

Auktorität zukommen. Das Historische von ihm kann nöthig sein, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen: denn wir können dieß anders nicht, als unter der Idee eines Menschen, der unter den schwersten Kämpfen die Sittlichkeit bewährt. Um uns übersinnliche Beschaffenheiten, wie die Idee des Guten concret anschaulich zu machen, bedürfen wir immer einer Analogie mit Naturwesen und können uns keinen sittlichen Werth von Belang denken, ohne die sittlichen Handlungen uns auf menschliche Weise vorzustellen, zu dramatisiren. Aber dieß kann blos den Werth haben, die schon in uns liegenden sittlichen Begriffe zu erläutern; es wäre aber Anthropomorphismus, wenn wir diesen Schematismus der Einbildungskraft zu einer Erweiterung unserer Erfahrung stempeln, und wegen dieser nothwendigen Art oder Unart unseres Denkens uns glauben machen wollten, es müsse die sittliche Idee an dem Punkt auch wirklich objektiv und historisch realisirt sein, von dem wir bei ihrer Dramatisirung ausgehen. Möglich zwar bleibt die historische Erscheinung eines Sündlosen; aber jedenfalls wäre es nicht nöthig, ihn für übernatürlich erzeugt zu halten — wenn schon auch die Unmöglichkeit hievon nicht absolut darzuthun ist. Aber da schon das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit auf eine unbegreifliche Weise in uns ligt, was bedarf es noch weiterer Unbegreiflichkeiten? Ja, die Erhebung eines solchen Heiligen durch übernatürliche Geburt über alle Gebrechlichkeit menschlicher Natur würde seiner Vorbildlichkeit nur Eintrag thun, denn da er keine errungene, sondern eine angeborne Tugend hätte, so würde dieß eine so große Distanz zwischen ihm und uns bilden, daß wir keinen Beweis der Erreichbarkeit des Ideals für uns an ihm haben würden. — Selbst wenn der große Lehrer, der als Beispiel für das Bewußtsein der Menschheit dastehen soll, der Idee nicht völlig entspräche, so könnte er doch von sich so reden, als ob das Ideal des Guten an ihm leiblich und wahrhaftig dargestellt wäre; er würde nemlich dann von seiner Gesinnung reden, welche er sich zur Grundmarime gemacht hat. Nicht minder könnte er auch so leisten, was er zu leisten hat. Auch die Introduction der reinen

Vernunftreligion bedarf nicht absolut eines ganz sündlosen Stifters des ethischen Gottesstaates auf Erden.

Von ihm nemlich hat die sittliche Idee nicht erst ihre Realität und verpflichtende Kraft zu borgen: sie trägt sie vollständig in sich selbst als Ausfluß der moralischen gesetzgebenden Vernunft. Gab es auch nie einen absolut Sittlichen, so bleibt doch die objektive Realität gleichmäßig stehen. Nichts Historisches, Empirisches kann durch sich verpflichtende Kraft für uns haben als Vorbild oder Lehre: vielmehr muß das Historische seine verbindliche Kraft erst aus der Vernunft entlehnen; mißt sie doch selbst erst den Werth eines angeblich Sündlosen nach innerem Maßstab ab.

Ja er geht weiter. Eine äußere Offenbarung, die als solche immer zum Auctoritätsglauben führt, muß, wenn auch der Glaube daran als ein Vehikel der wahren Vernunftreligion im Anfang nöthig sein mag, wieder untergehen. Reine Moralität kann sie noch nicht bewirken. Es ist vielmehr ein strafbarer moralischer Unglaube, wenn man erst dann den in's Herz geschriebenen Geboten Auktorität zuschreiben will, wenn sie äusserlich beglaubigt sind. Der ganze Werth einer Offenbarung kann nur darin bestehen, auf dem Wege der Auktorität zur bewußten, freien Moralität zu führen. Diese bedarf dann jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde. Zur radikalen Wiederherstellung, welche der Herablassung der Idee zu einem statutarischen Kirchenglauben bedarf, gehört es wesentlich, daß diese Hüllen nur umgenommen werden, damit in ihnen der reine Vernunftglaube zur Kraft heranreife, sie wieder abzustreifen, und die lautere moralische Religion dastehe, durch nichts als durch sich selbst getragen. Diesen Läuterungsproceß der in den Stand der Erniedrigung, d. h. in die statutarische Kirche, eingegangenen Idee des Gottesreichs will er nicht auf revolutionäre Weise einleiten. Aber es ist die Pflicht und Aufgabe der statutarischen Kirche, wenn sie überhaupt zur Existenz ein Recht haben soll, die statutarischen Elemente immer mehr von sich abzuwerfen und so an ihrer Selbstzerstörung zu arbeiten. Es muß nothwendig einmal die Zeit kommen, wo die Religion von allen

empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte ruhen und provisorisch zu Beförderung des Guten die Menschen vermittelst des Kirchenglaubens vereinigen, allmälig losgemacht wird, daß die reine Vernunft zuletzt überall herrsche, und Gott sei Alles in Allem. Der Weise soll, während er der Menge die ihr noch unentbehrlichen Stützen nicht vor der Zeit entzieht, einsehen, daß der Glaube an den Sohn Gottes nur der Glaube an sich selbst, daß die Menschheit, sofern sie sittlich ist, der wohlgefällige Sohn Gottes ist, weil diese Idee der Menschheit sie für Gott allein zum Zweck der Schöpfung machen kann. Diese Idee der Menschheit geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm; sie ist in sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch das alle Dinge sind. Indem nicht von unserem Geiste diese Idee, sondern unser Geist von ihr in Besitz genommen ist, so können wir, die wir nicht einmal unsere Empfänglichkeit für diese Idee begreifen, sagen, daß jenes Urbild vom Himmel auf uns herabgekommen sei und in Herablassung die Menschheit an sich genommen habe. Der Christus ausser und in uns sind nicht zwei Principien, sondern Eines. Wollte man den Glauben an die historische Erscheinung dieser Idee der Menschheit in Christus zur Bedingung des Heiles machen, so hätten wir zwei Principien, ein empirisches und ein rationales. Allein dem letztern fiele doch aller wahre Gehalt zu. Denn was haben wir am Empirischen ohne das Rationale, oder was nicht auch am Rationalen wäre? Der wahre Gottmensch kann also nicht das sein, was von ihm in die Sinne fällt und durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem historischen unterlegen, weil, so viel sich an seinem *Beispiel* wahrnehmen läßt, er dem Urbild der Vernunft gemäß befunden wird. Dieß Urbild ist das Objekt des seligmachenden Glaubens: solch ein Glaube aber ist einerlei mit dem Princip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels.

Was nun die *Beurtheilung* dieser Theorie betrifft, so könnte man denken, daß streng genommen für die Christologie hiemit noch gar nichts gethan, vielmehr dieselbe ausgeschlossen

sei. Läßt doch Kant in Betreff des historischen Christus alles auf sich beruhen, ja stellt es eben dadurch, daß er das Historische an ihm zum todten Stoffe herabsetzt, gänzlich in Zweifel, und weiß dem Dogma von Christus keine weitere als eine symbolische Bedeutung abzugewinnen. Allein, es wäre unbillig, ihn blos darnach zu beurtheilen, was er nicht geleistet hat. Denn Christi Gottheit war von der Weisheit des Jahrhunderts schon vor ihm längst aufgegeben: er that nichts dazu; vielmehr den Eifer niederreißender Aufklärung wies er in die Schranken, und zeigte, wie die verachtete Lehre mehr ideellen Gehalt habe, als alle Weisheit der Zeit: statt stürmischen Angriffes auf den alten Glauben suchte er vielmehr eine Vermittlung damit. Sein Verdienst nun um unsere Lehre besteht in Folgendem.

Mit Hervorhebung der Idee des Sittlichguten brachte er wieder eine absolute, geistige Macht zur Anerkennung der Zeit. Durch diese Idee befreundete er sich mit dem Christenthum: denn sie ist nach ihm die gemeinsame der Vernunft und des sich selbst verstehenden Christenthums. Mit Kant hören daher auch die stürmischen Anläufe der Philosophie gegen die Christologie auf: es beginnt die Richtung derselben, sich mit ihr zu versöhnen; wenn schon freilich damit noch kaum erst der Anfang wirklicher Versöhnung gegeben war. Sodann lag darin eine auch für eine glückliche Ausbildung der Christologie sehr günstige Seite, daß er, während bisher das Göttliche nur als etwas durchaus Supernaturales gefaßt war, auch etwas im Menschen Wohnendes, oder doch für sein Wesen Bestimmtes, mit ihm Zusammengehöriges, die sittliche Idee, als etwas absolut Werthvolles hervorhob und damit Bahn machte, das Menschliche in Christus nicht mehr getrennt vom Göttlichen in ihm zu denken, sondern von dem Menschlichen aus dahin zu gelangen, ihm auch das Göttliche zu vindiciren.

Das Dritte aber, wodurch diese Philosophie der Christologie vorarbeitete, war die erst mit diesem System auf's Klarste zum Bewußtsein gediehene Aufgabe, für das Gebiet des Geistes keine Auktorität anzuerkennen, so lange diese eine blos äussere wäre und bleiben wollte, keiner noch so heilig gehaltenen Ge-

schichte an sich einen Werth beizulegen, wenn sie nicht auch eine innere werden könne und wolle, angeeignet entweder von dem die Nothwendigkeit derselben auffindenden Denken, oder vom Leben. Darum besonders war ja unser Dogma dem Geiste so gleichgültig, fremd, ja verhaßt geworden, weil es viel zu sehr blos nach der Seite behandelt worden war, nach welcher es eine vergangene Historie ist, nicht aber auch gebührend als eine ewige Geschichte, nach seiner ewigen Nothwendigkeit und seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Leben des Geistes selbst. Kant erkannte tief die Sclaverei, die daraus sich ergab, wenn etwas blos Historisches, d. h. nur durch äusseres Zeugniß Beglaubigtes zum Dogma gestempelt werde. Der Geist, das sah er ein, kann und darf nicht gebunden werden durch etwas ihm blos Aeusseres: ist nun die Geschichte Jesu blos ein Geschehenes, nicht getragen von einer ewigen Idee, welche hier hervortritt, so ist sie etwas blos Aeusseres, Vereinzeltes, das zu einem bindenden Dogma für Glauben, Leben, Denken zu machen etwas dem Geiste durchaus Unangemessenes hat. Soll eine Geschichte bindend sein für den Geist, so kann sie es nur durch die Idee sein, die in ihr ist geschichtlich geworden. Diese Idee bindet den Geist, weil sie zugleich Idee des Geistes selbst ist, oder bei seiner Entwicklung werden muß. Indem er durch sie gebunden wird, bindet er sich selbst, d. h. er folgt nur der innern Nothwendigkeit des Geistes und der Sache selbst, wenn er sowohl die Idee als die von ihr geforderte geschichtliche Manifestation anerkennt. Wir haben oben gesehen, daß dieses Streben, das Aeussere als Inneres, das Fremde als Eigenes zu wissen und keine Auktorität für das geistige Gebiet anzuerkennen als die der Wahrheit, die sich dem Geiste selbst zu erproben die Macht hat (eben damit aber erst die Auktorität zu ihrer ganzen Stärke und Wahrheit zu bringen), die Stärke und Herrlichkeit des Protestantismus ausmacht. Kant nun hat in dieser ernsten Richtung einen großen Schritt gethan, denn er hat dieß Streben von nur äußerer Auktorität innerlich unabhängig zu werden, unter die Kategorie der sittlichen Pflicht gestellt. Nun steht die Subjektivität als die freigeborene durch den Adel ihrer Natur berechtigte, ja verpflich-

tete Macht da, nur einer geistigen Auktorität, die als solche zugleich die innere Bestimmtheit des eigenen Geistes ist oder werden soll, zu folgen. Faktisch zwar war vor ihm dieß Recht der Subjektivität gegen die äussere Objektivität geübt, aber willkürlich, nur als angemaßtes Recht, nicht als Pflicht, vielmehr ohne Anerkennung der über der zufälligen Subjektivität stehenden absoluten Idee. Kants Subjektivität dagegen wollte als inneres Maß, als absolute Objektivität die von allen vernünftigen Wesen anzuerkennende absolute Macht des Sittengesetzes. Damit war nun dem Denken die Richtung gegeben, die Person Christi nicht als ein absolutes und damit dem Geiste fremdes Wunder mehr gelten zu lassen, sondern die göttliche Erscheinung des Erlösers dem menschlichen Geiste näher zu bringen.

Aber neben diesen Lichtseiten dürfen wir hier auch nicht die Mängel übersehen, welche an diesem Systeme, so weit es mit der Christologie zusammenhängt, haften.

1) Kant hat die Macht der Subjektivität über die Objektivität sehr weit ausgedehnt, und bleibt bei Anerkennung des Sittengesetzes, an das er seine Christologie heftet, nur darum stehen, weil das Sittengesetz nicht etwas Aeusseres ist, sondern ein Ausfluß der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Allein er hat die Subjektivität noch nicht consequent genug durchgeführt. Das Sittengesetz ist ja doch auch zunächst nur etwas innerlich Vorgefundenes, geistig-Empirisches; seine absolute Auktorität ist noch nicht eine erkannte, sondern unmittelbare, nur erst auf dem Gefühl der Ansprüche des Sittengesetzes ruhende. So gut nun Kant ein Recht hatte, alle äussere Objektivität im Christenthum zu prüfen und nach ihrem Verhältniß zur Subjektivität zu schätzen, so gut hatte er die Pflicht, auch diese innere Historie (die Erscheinung einer absoluten Gehorsam fordernden Idee im Bewußtsein) wie ihre Auktorität zu prüfen. Statt dessen läßt er plötzlich die Kritik Halt machen und sich abstumpfen am kategorischen Imperativ. Das absolute Sittengesetz, das einerseits als eine Bereicherung erscheinen kann, welche die Subjektivität durch Eingehen in sich gewann, erscheint andererseits als eine der Subjektivität noch nicht erwiesene Auktorität, somit als ein Rest der

Objektivität, geborgt von der — wenn schon innern — Historie. Und sollte der Weg der Subjektivität sich vollenden, so mußte auch über diesen noch unberechtigten Reichthum der Subjektivität die Kritik ergehen. Steht es aber so mit der Grundlage der kantischen Christologie, so mag sie in sich selbst so viel oder so wenig gelungen sein, als sie will: sie steht noch als bloßes Postulat da.

2) Aber auch abgesehen von diesem unsichern Fundament, stimmt sie weder mit sich selbst, noch mit dem Christenthum zusammen:

a) Nicht mit sich selbst. α) Dem Ideal des Menschen schreibt er absolut verbindende Kraft und absolute Evidenz durch sich selbst zu. Dieses Ideal, sagt er, sei das Urbild in der allgemeinen Menschenvernunft, das in sich selbst die Kraft trage, zu heiligen. Was bleibt nun für die historische Person des Gottmenschen übrig? Nicht die Einpflanzung des Ideals noch der Ueberzeugung von seiner absolut verbindlichen Kraft, sondern nur als Beispiel soll er da stehen. Damit der sittliche Verein sich zusammenschließe und nicht der ethische Naturstand bleibe, soll seine Auktorität als göttliche, Alle unter Einen Willen sammelnde gelten. Allein ist das Urbild allgemein in der Vernunft und besitzt es durch sich selbst heiligende Macht, so erscheint das von Christus Ausgesagte, so wenig es ist, doch noch als zu viel. Wozu dann ein solcher, sei es wirklich, sei es blos vermeintlich sündloser Stifter des Vereins? Hat die Idee selbst und allein, trotz des radikalen Bösen, die Macht der Besserung, kann das Gesetz lebendig machen, so bedarf es keineswegs auch nur des Glaubens an eine geschichtliche, sündlose Person.

β) Noch viel weniger ist einzusehen, wie doch ein auf statutarischen, d. h. den reinen Principien der Vernunft widersprechenden Bestimmungen ruhender Verein zur reinen Sittlichkeit überleiten, und also der Glaube an einen Stifter der Kirche, wie Christus, nothwendig sein soll. Denn weil ein Gehorsam gegen blos statutarische äußere Gebote eine Abhängigkeit von unreinen Motiven, ein Ungehorsam und ein strafbarer Unglaube gegen die absolut fordernde und berechtigte innere Aukto-

rität der praktischen Vernunft wäre, so muß ja Kant entweder sagen: durch einen strafbaren moralischen Unglauben müsse der moralische Glaube, durch Ungehorsam der Gehorsam bewirkt werden, oder aber muß er davon ablassen, die Nothwendigkeit einer Kirche behaupten zu wollen mit einem historischen Stifter von göttlichem Ansehen.

γ) Ueberhaupt ist er noch in einem abstrakten Dualismus befangen. Einerseits sagt er, die Vernunft gebe sich selbst das Gesetz, und es sei Pflicht, daß sie nur sich selbst gehorche. Andererseits geht er doch immer auf den Gedanken Gottes über, der dem Sittengesetz seinen absoluten Werth verleihe, weil es sein Wille ist. Gott erscheint ihm auf seinem abstrakten Standpunkt als ein Fremder, was besonders aus seiner Lehre von den Gnadenwirkungen erhellt; als der, dessen Wirken im menschlichen Geiste die Freiheit mit dem Untergange bedroht. Um fremder Auktorität willen aber soll das Gute nicht gethan werden. Und doch soll dieser fremde Wille andererseits wieder als maßgebend anerkannt werden. Das Verhältniß nun dieser zwei absoluten Willen, des göttlichen und menschlichen, und wie sie Eines sein können, da sie doch nach seinen Grundsätzen zwei sind — hat er nicht gezeigt. Aber freilich ist damit eigentlich schon die Entscheidung für die völlige Alleinherrschaft der Subjektivität gegeben, daß er nur zur Aushilfe die Idee Gottes postulirt. Die Objektivität erscheint ihm gegen die Subjektivität in so gespanntem, abstraktem Gegensatz, daß sie unmöglich beide zu ihrem Rechte kommen können, und daß die Subjektivität auf jede Objektivität, sei sie auch von der sittlichen Idee ganz durchdrungen, ja ihre persönliche Darstellung, hinüberschaut als auf eine die Freiheit bindende, feindselige Macht. Daher, obwohl er geneigt ist, im Christenthum die reine Vernunftreligion anzuerkennen, und wenigstens skeptisch noch die Möglichkeit offen läßt, daß in Christus die Vernunftreligion sei wirklich gewesen, so weiß er doch auch mit einer solchen Objektivität nichts anzufangen, da er es nicht dazu kommen lassen will, daß der Geist eine Objektivität anerkenne und sich ihr darum unterwerfe, weil er sich darin sich nur mit sich selbst, seinem wahren Wesen und seiner

Bestimmung zusammenschließt. Es muß ihn treiben, alle Objektivität zu negiren, und nur Inconsequenz kann ihn wieder Versuche zur Verbindung mit ihr machen lassen.

b) Aber dieß führt uns auf den Widerstreit dieser Theorie mit dem Christenthum, und insbesondere mit dem Dogma von Christus.

α) Die Religion ist ihm einzig die Moral. Jedes von der Religion genommene Motiv verunreinigt durch Heteronomie das sittliche Bewußtsein, macht, daß der Mensch das Gute nicht um sein selbst, sondern um fremder Auktorität willen thut. Gott also ist ein Fremder [5]). Die Moralität und das moralische

[5]) Natürlich ist hiebei vorausgesetzt, daß Kant noch nicht bis zur Läugnung der Idee eines selbstbewußten, von der Welt unterschiedenen Gottes bestimmt fortgeschritten sei; das ist erst (allerdings folgerichtig von Kant'schen Principien aus) durch Fichte geschehen. Gott ist für Kant noch nicht blos die moralische Weltordnung, sondern er sucht noch Anknüpfungspunkte für den theistischen Gottesbegriff: er läßt die Gottesidee noch stehen, und vollzieht den Gedanken noch nicht, daß das Ich des Menschen allein absolut sei. Aber allerdings hat ihm, wenn nicht die Idee, doch das Sein Gottes nur eine hypothetische, ja müßige Stelle. Es kommt bei seinem System nicht sowohl darauf an, daß Gott sei, als darauf, daß er geglaubt werde, nicht blos als schon verwirklichte Weltordnung, sondern als die Macht, das Gute siegreich in der Welt durchzusetzen wider das Böse. Wenn man nun frägt, warum Kant der Idee des selbstbewußten persönlichen Gottes nur eine so müßige Stelle lasse, wie gezeigt ist und weiter erhellen wird, so kann der Grund davon nur sein, weil seine Idee von Gott und dem Menschen noch so formirt ist, daß sie nicht in ihrer Zusammengehörigkeit, sondern als sich ausschließende Größen gedacht sind. Der Deismus des vorigen Jahrhunderts nimmt das Moralische zu seinem Ausgangspunkt, fordert aber noch nicht, daß Gott überhaupt nicht sei, sondern nur, daß er nicht einwirke, weil sein Einwirken für störend gilt. Es muß auch für störend gelten, so lange zum Wesen der moralischen Freiheit nur das Produciren nicht auch das Empfangen gerechnet, ja die Unendlichkeit des Menschen nicht zunächst in seiner unendlichen Empfänglichkeit gesehen wird, sondern nur das Dilemma vor Augen steht: Was ist, muß entweder nur endlich oder nur unendlich sein. Da treibt dann die Consequenz (die bei Kant noch sehr unvollständig

Gesetz wird nicht auf die Idee Gottes gegründet, sondern diese auf jenes. Dennoch legt die Subjektivität ihrem Sittengesetz von selbst und ohne Kritik absoluten Werth bei. Hier zeigt sich schon der Punkt, wo sich diese Verkehrung der Begriffe, diese Apotheose seines moralischen Subjekts dadurch rächen mußte, daß die Moral als eine blos subjektive in Zufälligkeit und in die Willkür der empirischen Subjektivität aus einander gehen mußte. Kant selbst zwar hat diesen Schritt nicht gethan, aber die ideale Subjektivität, die er noch fest hielt und durch welche er dem Sittengesetz einen Schein von Objektivität rettete, hat er nicht mit Gott in wahrhafte Verbindung gesetzt noch nachgewiesen, daß die Forderung der idealen Subjektivität die Forderung Gottes, der allgemeinen Vernunft selbst ist; sondern er bleibt bei der menschlichen Vernunft stehen, wie er sie findet, und indem er dieser die absolute gesetzgebende Kraft zuschreibt, welche nur der absolut allgemeinen Vernunft zukommt, hat er die Objektivität seines Sittengesetzes untergraben, und den Weg sich selbst durchaus verlegt, demjenigen, in welchem Gott Mensch ward, aus welchem also die allgemeine Vernunft selbst spricht, irgend eine für die einzelne Vernunft verbindende Kraft beizulegen. Sodann, da ihm Gott als ein Fremder ausserhalb des Menschengeistes stehen bleibt, so war ihm eine Lebens-Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, wie sie in Christus stattfand,

---

ist) dahin, einen objektiven Gott zu läugnen, um dem Menschen Unendlichkeit oder unendlichen Werth beizulegen. Die Exclusivität oder Fremdheit zwischen den Begriffen Gottes und des Menschen hat sich uns auch schon in der alten Zeit oft in der Form gezeigt, daß der eine durch den andern absorbirt wird, oder nur ein Schemen von ihm übrig bleibt, indem der eine unmittelbar für sich in Anspruch nimmt, was dem andern zukommt. Von dem alten Doketismus bildet nun Kants System das moderne d. h. anthropologische Seitenstück. Denn bei ihm behält das Göttliche vor dem Menschlichen nur eine Scheinexistenz. Daher habe ich der Einwendung Baur's (Trin. III, 781) ungeachtet, das Wort „fremd" im Texte stehen gelassen. Es soll nichts bedeuten, als was ich sonst mit Exclusivität bezeichne. Baur's Darstellung aber scheint mir den Kant zu fichtianisiren, was er auch bei Hegel thut.

gar nicht zu denken möglich. Dieß aber führt auf das Wichtigste,

β) den Pelagianismus des Systems. Aller Zusammenhang göttlichen Lebens mit dem menschlichen war ihm abgeschnitten. Die göttlichen Einflüsse auf das Leben des menschlichen Geistes erscheinen ihm als magisch und zerstörend für den Begriff der Sittlichkeit, als ein Herabdrücken des ethischen Gebietes in das Mechanische. Und wenn er schon einerseits sagte: daß das Gute der göttliche Wille sei, so hielt er, wie wir sahen, hieran doch nicht so fest, daß er irgend zugegeben hätte, wenn Gott sein Leben, seinen Willen einem Wesen einpflanze, so sei dieß Leben, weil göttlich, auch das Gute; sondern andererseits ist ihm immer wieder das Gute allein dadurch gut, daß nur der Mensch es thut mit seiner Kraft. In der That, wo Gott und Mensch einander so abstrakt und sich gegenseitig begrenzend gegenüber gestellt werden, da kann auch ihr Verkehr nur ein mechanisches Wirken auf einander, nicht ein eigentliches Ineinander sein, wogegen sich dann mit Recht der für seine Subjektivität und Freiheit sich wehrende Geist kehrt.

Mit der Möglichkeit von Gnadenwirkungen ist dann aber auch natürlich die Person eines Erlösers ausgeschlossen. Und involvirt seine Wirksamkeit im Reiche freier Geister einen innern Widerspruch, so involvirt diesen gleichen Widerspruch, nur in seiner Spitze, die Person des Gottmenschen selbst, sofern in ihm jene unmöglichen Einflüsse des göttlichen Lebens auf das Menschliche bis zu ihrer absoluten Form, dem persönlichen Inwohnen Gottes in einem Menschen gesteigert sind. Höchstens bleibt er stehen in der Würde des Stifters der statutarischen Kirche, und des Beispiels einer, sei es wirklichen, sei es blos im Glauben der Menge vorhandenen Sündlosigkeit, einer Würde, welche er jedoch auch nur temporär und zu dem Zwecke haben darf, alle zur Autonomie, zu seiner Entbehrlichkeit zu führen.

Die Kehrseite nun hievon ist dieß, daß der Mensch sein eigener Erlöser ist. In der Heiligung ist der Mensch versöhnt, heilig aber muß er sich machen. Die Heiligkeit oder heiligende Kraft eines andern kann uns nichts helfen. Christi thuender

Gehorsam kann uns so wenig nützen, als seine Leiden uns vom Strafbewußtsein befreien; denn er ist ja ein anderer, als wir, uns fremde. Es bedarf aber auch keines Mittlers; der Mensch soll, also kann er. Freilich stimmt zu dieser Autarkie des Menschen übel Kants Lehre vom radikalen Bösen. Dieses Böse setzt er ja schon als eine ursprüngliche Macht, als ein böse *Sein*, als eine Verdorbenheit im obersten Grund aller Maximen. Die sittliche Idee dagegen ist nur ein Sollen, ein Ideal, kein Sein. Woher nun soll aus dem Menschen selbst, in welchem das gute Sein nicht ist, der Kampf ausgehen gegen das Böse, das ist? Daß es unbegreiflich bleibe, woher diese Macht des Guten stammen soll, gibt Kant selbst zu, aber er zieht sich darauf zurück, daß das Sollen von der in sich selbst gewissen Vernunft absolut ausgesprochen sei, daher also das Können vorausgesetzt werden müsse. Allein woher weiß er, daß die Vernunft sich nicht selbst widerspricht? Warum hat er, der doch sonst bei der theoretischen Vernunft so wenig Anstand nimmt, Antinomieen zu setzen, nicht auch für die praktische Vernunft diese aufgestellt: du sollst absolut, aber du kannst nicht? Hier wäre sie ja noch unverfänglicher und schlösse weder den unendlichen Werth des Geistes, noch den absoluten Inhalt des Selbstbewußtseins aus, indem vielmehr eine Lösung der Antinomie möglich bleibt. Denn dem nicht könnenden empirischen Menschen wohnt noch eine unendliche Empfänglichkeit bei, vermittelst deren aus ihm ein Könnender werden kann. Mit Recht hat schon Storr die feine Bemerkung gemacht, daß aus dem absoluten Sollen noch nicht das Können unmittelbar aus eigener Kraft, sondern nur die Möglichkeit gefolgert werden könne, *daß* überhaupt irgendwie das Sittliche realisirt werde.

3) So wenig Kant die Nothwendigkeit eines Erlösers dargethan hat, so wenig haben die Gründe, welche seine *Entbehrlichkeit* und *Unmöglichkeit* darthun sollen, eine beweisende Kraft. Wie das Sollen nicht ausschließt, daß durch göttliche Kraft das Können zuwege gebracht werde, indem das radikale Böse eher eine solche Kraft zu postuliren scheint, so kann ihrem Eintreten auch das nicht entgegen sein, daß das durch

göttliche Kraft Gewirkte darum sittlich werthlos wäre es, weil nicht alleinige That des Menschen wäre; denn ist der Wille Gottes das Gute, so ist der von Gott gewirkte höhere Wille eben darum gut, weil er sowohl der Wille Gottes ist, als der Wille des Menschen, wenn schon nicht des natürlichen empirischen, sondern des Wiedergeborenen. Eben so wenig hält es Stand, daß er zwar anerkennt, das sittliche Bewußtsein verlange Bestrafung des geschehenen Bösen, aber meint, diese Strafe leide der neue Mensch stellvertretend für den alten; anerkennt, daß der Mensch, so lange er noch Böses an sich habe — was nach ihm immer der Fall ist, weil es nur in unendlichem Progreß abnimmt — an sich nicht berechtigt sein könne, sich für Gott wohlgefällig zu achten, andererseits aber damit beruhigen will, daß Gott, auf ewige Weise alles anschauend und die ganze Reihe in Einem Blick zusammenfassend, um des Guten willen, das dem Princip nach in der guten Gesinnung gesetzt sei, das mangelhafte Hervortreten desselben in der Erscheinung übersehe, was den Menschen berechtige, sich schon vor Gott für gut zu achten auch in dem Stande der Unvollkommenheit. Es ist zwar rühmend anzuerkennen, daß Kant nicht leichtfertig diese anthropologischen Bedürfnisse behandelt; aber wenn er sie auf seine Weise gestillt, und damit einen Erlöser entbehrlich gemacht zu haben glaubt, so hat er sehr geirrt. Jenes Abbüßen der Schuld des alten Menschen bietet einen schlechten Ersatz dar für die vollkommene, freie Verzeihung, welche das Christenthum anbietet; aber es ist auch innerlich unmöglich, weil jeder folgende Zeitmoment auch des neuen Menschen genug mit sich zu thun und für sich zu büßen hat nach kantischem Princip selbst. So daß nichts übrig bleibt, als mit der Einforderung der Strafe es so genau nicht nehmen, eben damit aber auch von der Strenge des sittlichen Princips abzulassen. Auf dieses Herabstimmen des höchsten Princips führt auch das Zweite. Das Schauen Gottes nemlich auf die ganze Reihe der Zeitmomente kann in Betreff der Gegenwart nicht beruhigen, weil diese unendliche Reihe doch in jedem Punkte unvollkommen ist, ja die Vollendung überhaupt ungewiß bleibt, von Gott also nicht als vollkommen kann geschaut

werden. — So daß nur dadurch die Beruhigung scheint gegeben werden zu können, wenn die Wirklichkeit der Tugend, ihre Erscheinung, für das Unwesentliche ausgegeben wird, das Wesentliche aber nur darin ligt, daß der Mensch potentia gut ist. Da ist aber dann das sittliche Ideal von seiner Höhe gesunken. Mit dem guten Willen, der doch nur der Keim ist, aus welchem die Wirklichkeit der Tugend werden soll, ist denn das Ziel schon erreicht; jener Keim ist schon das vollkommene Gute, und zwar nicht darum, weil etwa die Wirklichkeit des Guten sich daraus von selbst und mit Nothwendigkeit entwickelt; sondern an sich selbst. Denn nach kantischen Principien kann auf keine Weise eine Bürgschaft auch nur für ein steigendes Wachsthum im Guten, geschweige denn für die Vollendung gegeben werden. Der Rückfall bleibt immer möglich, der Mensch kann, ja darf nie wissen, daß er für Zeit und Ewigkeit versöhnt und Gott wohlgefällig ist. So trostlos läßt diese Theorie den Menschen für seine tiefsten Bedürfnisse in Betreff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wie ganz anders das Christenthum! Nicht blos verspricht es durch den Glauben an den Erlöser vollen Frieden und Versöhnung, sondern gibt auch durch diesen Glauben die Zukunft als Gegenwart zu genießen. Der Christ weiß sich in Christus als gottgefällig, rein, als Kind Gottes und anticipirt so auf gewisse Weise die künftige Seligkeit, indem er in ihm nicht blos ein Ideal der praktischen Vernunft, sondern ein lebendiges, wirksames Princip ergreift, das in sich die Bürgschaft seiner künftigen Vollendung trägt. Und dieß führt uns von der Stellung, welche Kant dem historischen Christus gibt, noch auf die Würdigung seines idealen Christus.

Es ist dieß nicht der Christus, an den die Kirche glaubt, und deß hat er auch keinen Hehl. Aber weil er dem historischen keine Stelle finden kann, da nur das Vernunftideal Geltung hat, so wird der ganze Reichthum von Ideen, welchen die Kirche in ihrem Christus erkennt, dem idealen zugewandt. Diesem wird all die Hoheit und der Schmuck, den der fromme Glaube an Christus sieht, als symbolische, sinnvolle Dekoration umgethan

Alle Momente des Lebens Christi werden als schöne Einkleidungen der moralischen Idee behandelt, welcher freilich solch ein Schmuck sehr zu statten kommt, da sie bei Kant gar abstrakt gehalten bleibt. Jene Idee des sittlich Guten hat eine übernatürliche Erzeugung, denn sie ist von Gott; Christi Leiden bedeuten, daß die ideale Menschheit nur durch Leiden eingehen kann zur Herrlichkeit: erst durch den Tod feiert sie die Auferstehung u. s. w.

Es ligt am Tage, daß es bei Kant, weder sofern er für Christus eine historische Stelle zu eröffnen sucht, noch sofern er ihn als Idee der sittlichen Menschheit betrachtet, zu einer Christologie kommt. Nach kantischen Principien gehört dieß Dogma fortan nicht in die Dogmatik, denn der historische Christus hat keinen ewigen Werth, daß er Objekt des Glaubens werden könnte; die Lehre vom idealen Christus aber gehört in die Lehre vom göttlichen Ebenbild.

Wenn es daher Theologen gegeben hat oder noch gibt, welche von kantischen Principien aus noch eine Lehre von Christus aufstellen [6]), nach welcher der Weise von Nazareth in mehr als einer Hinsicht groß und erhaben zu finden sei, nemlich in seiner ganzen geistigen Individualität, in seiner intellektuellen und moralischen Größe, in Hinsicht der Religion und Sittenlehre, die er vortrug, in Hinsicht der Schicksale und Thaten, die ihn auszeichneten, indem er ein moralisches Reich, eine Anstalt stiftete, die auf Erleuchtung, Besserung und Beglückung des Menschengeschlechtes abzweckt, wobei übrigens ausdrücklich vorsichtig gewarnt wird, hier etwas mehr zu finden, als ein Produkt des gewöhnlichen Kausalnexus der Dinge, oder nach welcher Jesus Christus verae divinae voluntatis interpres, et ipse plenus numine (τῷ θείῳ) non sine deo talis et tantus nobis propositus est, aber gleichfalls mit dem Beisatz [7]), wie denn der Fromme alles Gottgefällige in der Menschheit auf Gottes Mitwirkung zurückzuführen pflege: so ist das theils zu viel nach den Principien dieser Männer; denn auch nur die Annahme eines sündlosen

[6]) Vgl. Röhrs Briefe über den Rationalismus XI. Wegscheiders Institutiones §. 123. 128.

[7]) Wegscheider, Instit. §. 123. 128.

Weisen in Christus erscheint da unberechtigt, theils aber viel zu wenig, um diesem Dogma eine Stelle in der Glaubenslehre zu bewahren, wovon auch Röhr das richtige Bewußtsein nicht abgeht [8]). Eine christliche Glaubenslehre aber, welche „die Christologie nicht zu einem integrirenden Bestandtheil ihres Systems machen kann", hat sich selbst das Urtheil gesprochen: sie hat auf den Namen einer christlichen resignirt. Christi Person ist völlig unwesentlich und zufällig für seine Lehre, welche allein das Wesentliche ist als die reine Vernunftreligion [9]).

Was aber Kant betrifft, mit dem diese Form des Rationalismus, welche wir die praktische nennen können, die wesentlichen Mängel theilt, so hat er vor ihr theils Consequenz, theils das Verdienst voraus, eine Christologie, wenn auch von ferne, doch positiv vorbereitet zu haben, wie die neuere Zeit sie nöthig hat. Hat es nemlich der alten Christologie vornemlich daran gefehlt, die Person Christi nach ihrer menschlichen Seite, als nicht blos von aussenher kommend, sondern als verwandt dem Geschlecht, als in ihr selbst angelegt zu erkennen, hatte sie vielmehr einen absolut supernaturalen Charakter, etwas Abgerissenes und dem menschlichen Bewußtsein Fremdartiges bekommen, so hat Kant durch Anbauung des anthropologischen Weges, und durch Hinabsteigen in die Tiefen menschlicher Natur in dieser etwas Gottverwandtes erkannt, daher er sie den Sohn Gottes nennt, an dem Gott Wohlgefallen hat; eine Bezeichnung freilich, die ihr nach christlichem Maßstab nicht an sich, sondern nur sofern Christus zu ihr gehört, zukommen kann.

[8]) Röhr a. a. O. XVII.
[9]) Röhr a. a. O. S. 407.

Drittes Kapitel.

Die Fichtisch-Jakobische Zeit.

Kant hatte, während seiner Kritik sonst nichts Stand hielt, an der Idee des Sittlichguten noch einen festen Halt und für sich eine Art von Vermittlung mit dem Christenthum und der Christologie gefunden. Aber auch dieser letzte Rest von einem objektiven, allgemein gültigen Boden mußte durch das Fortschreiten der sich selbst kritisirenden Vernunft erschüttert, ins Subjektive gezogen werden. Das geschah durch Fichte und Jacobi, wenn schon von jedem auf verschiedene Weise. Wiefern dieß Fichte gethan, davon später; aber näher steht der Theologie sowohl an sich, als durch ihre unmittelbaren Anwendungen auf die Theologie die Jacobi'sche Denkweise. Die Subjektivität schritt in Jacobi zu dem Satze fort: nicht weil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, ist es gut. Damit war jede Objektivität des Sittengesetzes untergraben oder vielmehr vom Ich verschlungen und vernichtet. Aber dieß ist nur die negative Seite der Sache. Die positive und für uns hier wichtigste ist, daß diese tiefere Kritik des Geistes über sich selbst zugleich in eine tiefere Region führte, in die der Religion. Statt der verlorenen Objektivität des Sittengesetzes, welches auch in der That nicht sich selbst tragen kann, ging in der Ahnung, in dem religiösen Gefühl eine höhere Objektivität, die Welt des Glaubens auf, und kraft dieses lebendigen Zusammenhanges mit dem Göttlichen ist es, daß die Subjektivität sich erhaben über das Gesetz dünkt. Das Fortschreiten in der subjektiven, sich selbst kritisirenden Richtung machte den Geist nicht ärmer, sondern

war zugleich ein Sichvertiefen in sich selbst: ahnungsreiche Gefühle, das „unmittelbare Vernehmen des Göttlichen“ traten an die Stelle der praktischen Vernunft und erfrischten ihr dürres Land. Hiemit stehen wir auf der letzten Stufe der Entwickelung einseitiger Subjektivität. Diese höchste Spitze der Subjektivität ist ihrer Natur nach gleichgültig gegen alle Objektivität des Wissens: das Gefühl hat in sich Befriedigung und verharrt in sich, gleichgültig, ob es das Gefühl eines Objektiven sei, ob es dieses Objektive wahrhaft und so wie es ist, oder ob es blos sich selbst in irgend einer Bestimmung und Affektion vernehme. Ebenso verhält es sich völlig gleichgültig gegen die Objektivität des Guten; sein subjektiver, freilich zufälliger Zustand ist ihm die einzige Auktorität. Weil es aber seine Berechtigung und innere Befriedigung sich nicht daher ableitet, daß es das Gefühl eines Objektiven sei, das aus ihm noch einigermaßen widerscheint, so vereinigt sich mit ihm gar wohl ein völlig kritisches und skeptisches Verhalten gegen alle Objektivität; der Verstand, der doch auch eine Seite des Geistes ist, mag alle Objektivität richten nach seinem Maß; zerstört er sie auch, so verharrt doch das Gefühl nichts desto weniger in seinen subjektiven Stimmungen der Ahnung, des Glaubens u. s. w. und weiß sich in dem innern Genusse befriedigt, der dann eben ein Genuß der eigenen edlen Natur ist.

Diese ästhetische Weltansicht hat de Wette nach Friesscher Philosophie auf die Theologie übertragen [1]).

Seine Grundansicht kann so bezeichnet werden, daß in ihr das religiöse Gefühl, das ihm mit dem der Schönheit nach hellenischer Weise auf das Innigste Eins ist, für sich gleichgültig ist gegen die Idee des Wahren. Zwar gebührt auch dem Wahren seine Stelle in der Religion: nach dieser Seite ist sie Glaube; der Schönheit dagegen entspricht das Gefühl, das im Glauben ist; aber dieß Gefühl ist das Wesentliche der Religion, und in den Momenten der frommen Erregung wird nicht gefragt, ob

[1]) Religion und Theologie. 1815. Andeutungen hievon finden sich schon bei Herder, Vom Sohne Gottes. 1797.

das wahr sei oder nicht, worin sich das Gefühl bewegt. Dem Verstande zwar gebührt auch sein Recht, aber nur nicht in der religiösen Anschauungsweise; die des verständigen Denkens ist eine ganz andere, ja entgegengesetzte, denn ihr ist es nur um das Wahre zu thun, gegen welches das religiöse Gefühl an und für sich gleichgültig ist. Das religiöse Gefühl kann sich andächtig in etwas versenken, was der besonnene Verstand als unwahr erkennt. Darum kann man aber dennoch nicht sagen, daß das Gefühl ein Unwahres sei: denn die Kategorie der Verstandeswahrheit gehört gar nicht in das Gebiet der ästhetischen Betrachtungsweise. So kann eine gedoppelte, ja entgegengesetzte Betrachtungsweise desselben Gegenstandes statt finden, die verständige und die ästhetische.

Freilich ist da das nächste Bedenken: ob durch solche tiefe Entzweiung und Doppelheit nicht die Einheit des Bewußtseins zertrennt werde? Seine Antwort aber auf die Frage ist diese: So weit die Wahrheit ein integrirendes Moment der religiösen Gefühle ist, so weit bleibt sie vom Verstande unangetastet, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt und hinter der das Reich des religiösen Glaubens und der Ahnung beginnt. Die ewigen Ideen sind das Wesentliche an den religiösen Gefühlen, so weit hier die Wahrheit überhaupt in Betracht kommen darf, und diese Ideen muß die verständige Betrachtungsweise stehen lassen: nicht darum, weil etwa der Verstand selbst sich dazu positiv zu verhalten, sie in sich aufzunehmen hätte, sondern weil er sie nicht in sich aufnehmen kann. Sein Gebiet ist das Endliche, das Unendliche übersteigt sein Maß und ist nur für das Gefühl da. Weil er aber selbst in seinem Gebiete nie zu Ende kommt, stets unvollkommen bleibt, so bleibt auch immer für das religiöse Gefühl ein Gebiet offen, das dem Verstande völlig fremd, doch auch von ihm nicht angetastet wird, indem es da beginnt, wo jener aufhört.

Die Anwendung hievon auf das Christenthum und die Lehre von Christus ergibt sich von selbst. An sich ist überall nur die ewige Idee das eigentlich Werthvolle, nur sie bewegt das Gemüth. Aber die Religion, das Gefühl kann der Verbildlichung

der ewigen Ideen nicht entbehren: ihr Gehalt und Stoff bedarf einer Hülle, soll nicht ihre Kraft und Eigenthümlichkeit zerfließen und sich verflüchtigen. Dieß nun bildet eine Vermittlung der Bildung unserer Zeit mit dem Christenthum, sofern es mit der wunderbaren Geschichte Christi so innig verflochten ist.

Zwar kann, fährt er fort, nur die Idee, nicht der geschichtliche todte Stoff, in welchen die Idee sich gehüllt hat, den religiösen Sinn nähren. Die Geschichte hat nur Werth, sofern sie Hülle der ewigen Idee ist, und dieser Stoff kann ruhig der zersetzenden oder negirenden Richtung des Verstandes überlassen werden, der auch seine Berechtigung hat, alles aus natürlichen Ursachen abzuleiten. Er darf und soll die reine Wahrheit sehen, d. h. die schimmernde, wunderbare Hülle dem geschichtlichen Christenthum abstreifen; das ist insbesondere die Aufgabe protestantischer Theologie. Allein damit wird die Geschichte nicht werthlos, sondern das Gefühl bedarf, wie gesagt, der Verbildlichungen, der Form der Schönheit für seine Ideen, und wo sollten wir diese sonst hernehmen, als aus der geschichtlichen Ueberlieferung? Diese entspricht zwar gar nicht gerade durchaus den ästhetischen Gesetzen, und macht in sofern eine Umbildung zum Theil wünschenswerth, wobei die hellenischen Gebilde religiöser Kunst zu benützen wären; aber hoch zu achten bleiben diese Hüllen dennoch. Ihnen verdankt selbst die wissenschaftliche Glaubenslehre so manche echte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiösen Ideen.

Daher ist er weit entfernt, das Dogma von der Gottheit Christi umstürzen zu wollen, obwohl es ein widersprechender Begriff ist, die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird [2]). Aber es soll diese Lehre auch kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee sein [3]). Nach geschichtlicher und verstän-

---

[2]) Vgl. hierüber noch besonders de Wette, über den Geist der neuern protest. Theologie. Studien und Kritiken. 1828. 1. S. 131—133.

[3]) Religion und Theologie. S. 91.

diger Betrachtung sehen wir in Christus den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zu vollkommenem Bewußtsein seiner selbst und seiner hohen Würde gelangen: hier lernt er sich zuerst als Sohn Gottes fühlen, und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus als dem erstgeborenen Sohn Gottes offenbarte sich die göttliche Wahrheit, die unendliche Tiefe und Reinheit. Er war das hohe Vorbild, dem die andern nachstreben sollen. Das ist seine Stelle, wenn von Verstandeswahrheit die Rede ist. Diese Wahrheit aber schlug schon den Aposteln auch in einen sinnlichen Begriff um, sie vergötterten die irdische Person Jesu. Und immer mehr bekam die Idee des Sohnes Gottes eine metaphysische Bedeutung, da sie doch mehr nur eine moralische hat. Lange blieb es bei dieser mythologischen Denkweise, daß er ein herabgestiegener Gott sei; aber in unsern Zeiten empörte sich der natürliche Menschenverstand gegen die im Widerspruch befindlichen Formeln der Kirche. Viele verwarfen die ganze Lehre, oder begnügten sich, Jesum für einen sehr tugendhaften, weisen Mann zu halten. Allein damit ist weder dem Gefühl Genüge geschehen, welches der Christ dem Urheber seines Glaubens schuldig ist, noch die Idee erschöpft, welche die Apostel und die erste Kirche beherrschte. Solch eine Kritik findet nur dürftige Ideen in wegzuwerfenden Hüllen, weil ihr Standpunkt ausserhalb des Christenthums und des religiösen Gefühls überhaupt genommen ist, so daß sie nur mit dem kalten Verstand, nicht mit dem begeisterten Gefühl urtheilt. Der fromme Christ aber, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, *glaubt* und *schaut* in ihm die leibhaftige Gottheit. So findet die Gottheit Christi ihre Stelle als ästhetische Idee, da, wo von religiöser Schönheit die Rede ist. Der fromme Christ grübelt nicht, sein Verstand ist befangen von der idealen Anschauung. Weg also, ruft er aus, mit all jenen dogmatischen Bestimmungen, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß; Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes; man sei

nicht zu karg in seiner Verherrlichung, dinge und markte nicht mit Ausdrücken, aber vergesse nicht den Unterschied der verständigen und der idealen Ansicht! Seine ganze Geschichte werde in echt symbolischer Ansicht aufgefaßt. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu. Seine Wunder stellen die Idee der Herrschaft, der selbstständigen Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens eingehüllt dar. In Christi Auferstehung sehen wir ausser der historischen Seite, nach welcher wir darin eine sichtbare Wirkung und Veranstaltung der göttlichen Weltregierung finden, das Bild des Sieges der Wahrheit; in der Himmelfahrt endlich das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion.

Diese Scheidung nun von Bild und Idee, fährt er fort, wodurch wir in den Stand gesetzt sind, jenes als ein Geschichtliches ganz der philosophischen und historischen Forschung anheim zu geben, während uns die Idee unverkümmert bleibt, ist weder willkürlich, noch unredlich. Nicht willkürlich — denn die verständige Ansichtsweise fordert ihre Rechte, und die religiösen Gefühle und Vorstellungen dagegen bedürfen der Bilder. Nicht unredlich, denn was von ewigen Ideen im religiösen Gefühle an diesen Bildern gefunden wird, das ist auch objectiv in Christi Person gelegen gewesen. Das Historische an sich aber kann für das Gefühl selbst nur Versinnlichungsmittel, Vehikel sein. Man könnte nun freilich zu der Frage geneigt sein, ob nicht das religiöse Gefühl, um von jenen Bildern zur Idee übergeleitet zu werden, wesentlich das an sich habe, die Bilder selbst für etwas Objektives, Historisches zu halten? Die Antwort de Wette's aber hierauf scheint in Folgendem zu liegen [4]): In den Momenten religiöser Erregung grübelt der Verstand nicht, er ist befangen von der idealen Anschauung, und nur da tritt er hervor, wo die Begeisterung erkaltet. Darin ligt nun nicht undeutlich, daß allerdings in den Momenten religiöser Begeisterung der Mensch sich jenen Symbolen als geschichtlichen hingibt, nur tritt da der Ver-

[4]) Religion u. s. w. S. 216.

stand, der dieß nicht annehmen kann, noch darf, zurück; dem Gefühl dagegen kommt keine theoretische Bedeutung zu. Hiemit ist freilich ein tiefer wesentlicher Zwiespalt in dem Organismus des Geistes selbst gesetzt, der nur kümmerlich dadurch beschwichtigt wird, daß es dem Geist in religiösen Momenten um Wahrheit zunächst gar nicht zu thun sei, ausser in Beziehung auf die allgemeinen, ewigen Ideen, welche aber von der Person Christi völlig unabhängig sind. Denn mag es sein, daß auf den Stufen niedriger Verstandeskultur in frommen Momenten durchaus innig das Bild mit der Idee verwachsen ist, und der fromme Sinn, ohne daß man ihn darob tadeln darf, sich unbefangen und arglos dem Bilde hingibt, in welchem er die Sache selbst, ohne Scheidung zwischen Form und Inhalt, hat, so wird es doch eine andere Bewandtniß haben mit derjenigen Verstandesstufe, wo diese Scheidung vor sich gegangen ist, wo der Verstand die Geschichte als bloßes Bild erkannt haben will. Diesen einmal gemachten Erwerb wird der Geist, der doch Einer ist, in frommen Augenblicken sich nicht wieder hinwegdenken können, als wäre er nicht gemacht; er wird, ist die Scheidung wahrhaft und mit klarer verständiger Verwerfung der Geschichte als solcher vollzogen, auch in frommen Augenblicken sich der Geschichte nicht mehr als solcher hingeben können, noch dem Bilde ohne das Bewußtsein, daß es blos Bild einer subjektiven ästhetischen Idee sei. Dann sind aber auch diese Bilder, aus christlicher Geschichte, besonders den Erzählungen von der Person Jesu genommen, völlig subjektive, willkürliche Einkleidungen ewiger, an der Person Jesu wie an aller Geschichte gar nicht wesentlich haftender Ideen, Einkleidungen, welche mit ganz andern zu vertauschen so lange offen bleiben muß, bis die Nothwendigkeit dem Geiste nachgewiesen ist, an diese sich zu halten. Der Beweis dafür aus der Nothwendigkeit, sich im Zusammenhang mit der Geschichte zu erhalten, reicht hier weit nicht aus: dieß Argument würde jedes freie Hervortreten einer neuen Erscheinung in der Menschheit, auch das Christenthum, als unberechtigt darstellen. Soll aber aus dem Wesen des menschlichen Geistes dieser Beweis geführt werden, so dürfte dieser Beweis leicht dahin ausschlagen, daß wir, um

der ursprünglichen, wesentlichen Nothwendigkeit willen, uns alles Herrlichste und Größte nur im Bilde der Person Christi lebendig zu vergegenwärtigen, Christum uns auch objektiv als Solchen denken müssen, wie uns das Gefühl nöthige, es wäre denn, daß wir eine prästabilirte Disharmonie zwischen Denken und Gefühl, Objektivität und Subjektivität vorzögen.

Weiter ist klar: solche Trennung zwischen Verstand und Gemüth, nach welcher die Anschauungsweise des letztern erst da anfängt, wo die des erstern aufhört und als unmöglich gedacht ist, daß beide in einander seien und einander durchdringen, muß auch einen Dualismus in die Objektivität der Welt verlegen. Der Verstand, wenn er bis an das Ende der Ursachen gelangte, was seine Aufgabe ist, müßte alles als rein natürlich und z. B. die Person Christi ganz nur aus der menschlichen Natur begreifen. Dann aber würde auch das menschliche Denken nach de Wette aufhören, das so Begriffene als eine That Gottes zu denken, und nur das erhält immer noch der Frömmigkeit ein Recht auf ihre Anschauungsweise, daß der Verstand überall in Geheimnissen endigt, d. h. nicht zu seinem Ziele kommt. Nach Jacobi'scher Weise soll nur auf das Nichtwissen die Frömmigkeit gebaut sein. Der erkannte Naturzusammenhang kann also nicht zugleich als göttliche That gedacht werden; diese Begriffe decken sich nicht, sondern schließen sich aus. Da haben wir mithin wieder den allen einseitig subjektiven Systemen gemeinsamen Fehler einer abstrakten Trennung zwischen Gott und Welt. Dasselbe offenbart sich aber auch besonders im pelagianischen Charakter dieses Systems. Die verständige philosophische Ansicht schreibt nach ihm das Gute dem Menschen zu, und muß es, denn nach anthropologischer Ansicht, welches eben die der Philosophie ist, ist der im Menschen wirkende Geist nichts als der Geist der Vernunft. Dagegen ist es eine schöne religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als einen Ausfluß Gottes zu betrachten; auf ihrem Standpunkte, dem religiösen, ist sie richtig, aber sie soll sich nicht zur anthropologischen Wahrheit stempeln wollen, sonst ist sie falsch.

Daraus erhellt, daß de Wette über Christi göttliches Wesen

wissenschaftlich nichts aussagen kann, denn von göttlichen Dingen weiß nur das subjektive Gefühl, nicht der Verstand. Christi Person selbst hat keinen ewigen Werth, denn sie ist keine ewige Idee, sondern nur als Bild bleibt sie stehen. Da gebührt aber fortan der Christologie keine dogmatische Stelle, denn aus Bildern hat die Wissenschaft nicht zu bestehen. Was über Abzug dessen bleibt, daß Christus Bild einer ästhetischen Idee ist, ist rein Menschliches; zwar von de Wette in seiner Vollendung gedacht, aber ohne Berechtigung, sofern von keiner Seite des de Wette'schen Systems die Nothwendigkeit erhellt, daß ein solch vollendeter „Gottessohn" historisch gewesen sei, vielmehr eher das gerade Gegentheil. Ein anthropologisches Bedürfniß einer solchen vollendeten Erscheinung (und nur von anthropologischer Seite her ist ja nach de Wette etwas zu erkennen) kann nach ihm die Wissenschaft nicht anerkennen. Der Verstand ist ihm ein geborner Pelagianer: die Heiligung, Versöhnung, Beseligung des Menschen bewirkt Christi Person nicht, sondern nur die ewige, an seine Person nicht gebundene Idee. Seine Person und Geschichte erweckt z. B. die Idee, daß nur durch das religiöse Gefühl der Resignation, indem wir uns vor Gott beugen, die Ruhe des Gemüths von selbst wieder kehrt. Diese Idee erweckt er nur durch Lehre und Vorbild. Allein dazu bedarf es keines sündlosen Religionsstifters, sondern nur eines solchen, der andern Religionsstiftern coordinirt ist: ja es bedarf da kaum des bestimmten Glaubens an seine Unsündlichkeit, weil er, auch ohne diese historisch vollkommen an sich zu tragen, zur Verbildlichung einer ewigen Idee dienen kann [5]).

[5]) In späteren Veröffentlichungen ist dieser edle, rastlos strebende, der Wahrheit stets offen gebliebene Geist dem objektiven Christenthum immer näher getreten. So besonders in dem „Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt." Bas. 1846. Schon der Begriff des Glaubens gewinnt ihm hier objektivere Bedeutung auch für die Erkenntniß. Zwar die Trinitätslehre, also auch Präexistenz Christi wie die Zweinaturenlehre weist er ab; die Auferstehung ist ihm eine objektive Vision der Apostel, die Wunder Christi sind ihm relative, Wirkungen seiner gesteigerten Geisteskraft. Aber die verständige oder natürliche Auf-

Dieser de Wette'schen Ansicht ist die von Hase [6]) und Colani [7]) verwandt.

Für die wahre christologische Erkenntniß, sagt Hase, ist vor Allem Ergründung der Ideen der Gottheit und der Menschheit in ihrem Verhältniß zu einander nöthig; Möglichkeit und Bedeutung ihres Vereins in Einer Person wird dann von selbst erhellen. Das Wesen der Menschheit nun ist, wie aus dem

---

fassung der heil. Geschichte und die ideale, gläubige der Gemeinde sucht er zu vermitteln durch einen lebendigern Gottesbegriff, durch Gottes Immanenz in der Welt und sein Wirken in der Natur. Christus ist als Heiland geboren, nicht erst geworden; das „Wort" d. h. die nach der Welt hingerichtete offenbarende Thätigkeit Gottes war im Anfang bei Gott, eine Bestimmtheit oder Eigenschaft seines Wesens, und zugleich war in derselben sein ganzes Wesen, sie war Gott, nicht verschieden von ihm, etwa blos ein Ausfluß von ihm. Und dieser sich selbst offenbarende Gott in seiner ganzen Einheit und Fülle offenbarte sich zuletzt in Christo (S. 328). „Das neue selige, freudige Leben, die Herstellung des wahren Lebens der Menschheit hat seinen Anfangs- und Mittelpunkt in der geschichtlichen Person, in welcher es seine Vollendung, sein Ur- und Vorbild hat. — Im christlichen Glauben ist ein allgemein gültiger idealer und ein realer Bestandtheil. Jener besteht aus den allgemeinen ewigen Wahrheiten, dieser ist das dem Christenthum Eigenthümliche, allein zum Heil Hinreichende. Daß ein Mensch gelebt hat, durch welchen alle jene Wahrheiten nicht blos gelehrt, sondern lebendig geoffenbart, ja vollzogen und verwirklicht sind, daß in ihm die Einheit der Gottheit und Menschheit wirkliche Thatsache gewesen, daß er die Versöhnung vollbracht und das Reich Gottes gestiftet hat, das gibt dem Glauben die Vollendung. Dieß realistische Moment der Verwirklichung ist es, wodurch sich das Christenthum gegen alle andern Religionen, so wie gegen jede idealistische oder rationalistische Lehre, die sich über dasselbe stellen will, siegreich geltend macht." S. 33.

[6]) Vgl. Hase Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu §. 11—18. Evangel. Dogmatik Ausg. 1. §. 141—169. A. 2. 1838. §. 161. 170. S. 241—287. A. 3. §. 148—157. 169. S. 191—227. 274 f. Das dogmatische Resultat in Beziehung auf Christologie, wie auch dessen Begründung ist im Ganzen sich gleich geblieben; vgl. besonders Ausg. 3. §. 157.

[7]) Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne. Strassbourg.

Selbstbewußtsein sich ergibt, die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit (§. 47). Der Menschengeist hat in sich das Gesetz einer unendlichen Entwicklung seiner selbst, ist demnach frei, d. i. durch sich selbst in bestimmter Art seiend; eben daher theilnehmend am Unendlichen, weil ohne absolute Schranke. Andererseits ist die Freiheit beschränkt, geht aus von Nichtsein, Bewußtlosigkeit, entwickelt sich unter nicht selbst gegebenen Gesetzen. Diese Urkraft der Freiheit, im Fühlen, Wollen, Erkennen des Unendlichen, des Schönen, Guten, Wahren sich offenbarend, ist nichts Anderes als das Streben des Geistes, unendlich er selbst zu sein. Nun ist es freilich an sich unmöglich, daß aus dem Werden je das vollkommene Sein, aus dem Endlichen das Unendliche werde, das Eine ist die vollkommene Verneinung des Andern. Dieser Widerspruch im Geiste selbst müßte ihn zu Grunde richten, wenn nicht eine Kraft in ihm wäre, die sich Fremdes aneignete, ohne es doch so in sich aufzunehmen, daß ihr dasselbe wie ein Eigenes würde. Durch eine solche Kraft würde der Mensch die ihm unerreichbare und in einem andern Objekte realisirte Unendlichkeit sich zu eigen machen und jene fremde Macht, die den Grund seiner Freiheit enthält, als eigene Macht ansehen; jene Kraft müßte aber doch eine freie sein, weil die Freiheit nur durch sich selbst erhalten werden kann. Eine solche Kraft, Fremdes anzueignen, ohne es in sich aufzunehmen noch die eigene Selbstständigkeit daran zu verlieren, ist im Menschen seine Liebe zum Unendlichen, durch welche er an seiner Vollkommenheit Theil nimmt. Diese Liebe des Menschen zum Unendlichen geht hervor aus dem Streben nach demselben, ist nur durch Freiheit möglich, ist nur des Menschen natürliche Entwicklung. Wer die Liebe zum Unendlichen (Gott), die Religion verneint, der verfällt dem Widerspruch mit sich selbst. Man muß Gott sein oder Gott lieben. Wir lieben in dem Unendlichen die unerreichbare Vollendung unserer selbst. Nur sofern der Mensch göttlich wird in fortgesetztem Streben, liebt er Gott und hat Religion. Weil aber aus dem Endlichen niemals das Unendliche werden kann, so ist der Mensch real ewig geschieden von Gott, ideal vereint ihn seine Liebe mit Gott in einer Einheit, die nur durch

die Verschiedenheit der Subjekte möglich ist. Diese Einigung ist ein Fortschreiten vom Endlichen zum Unendlichen in nie endender Annäherung. Das Gefühl des freien fortschreitenden Lebens ist die Glückseligkeit, die wahre Seligkeit aber ist Gottseligkeit in der Liebe zu Gott. Denn das einzig wahrhaft unendliche Leben des Menschen ist seine Liebe zum Unendlichen (§. 48—55). In der Liebe zu Gott ist der Glaube an Gott gegründet; aus ihr daher muß die Idee Gottes vollständig entwickelt werden können. Die Gottesliebe ist aber die Einheit von Freiheit und Abhängigkeit, nicht diese blos noch jene, denn das Eine führte zur Selbstvergötterung, das Andere zur Vernichtung in Gott. So ergibt sich ein Gottesbegriff, wornach wir von Gott abhängig sind, indem er es ist, der unsere Freiheit sichert, und der andererseits für unsere relative Freiheit das Urbild, die ihr unerreichbare Vollendung ihrer selbst ist. Die Idee der Menschheit, erhaben über alle Beschränkung, ist die Idee Gottes, wiefern sie der Menschheit offenbart werden konnte (§. 105 f.).

Hase's gewandter Geist hat, verglichen mit Jacobi oder de Wette, offenbar manche Bildungselemente der neueren Theologie in sich aufgenommen, die es in Frage stellen können, ob er nicht bereits der dritten Periode zuzuzählen sei, der er ohne Zweifel auf dem Gebiete angehört, auf welchem er seine Stärke hat, auf dem der Kirchengeschichte. Allein sieht man von dem bestechenden Zauber schöner, schlagender Einzelsätze ab, so ist wohl nicht in Abrede zu stellen, daß der Kern seiner Gedanken und die alles bestimmenden Grundfäden trotz des Einschlages anderer Art noch unserer Epoche angehören, sofern deren charakteristisches Wesen in der einseitigen Subjektivität besteht, durch welche die Immanenz Gottes in der Welt in eine bloße Transcendenz verwandelt, wodurch der Dualismus zwischen Gott, von dem wir „real ewig geschieden" bleiben sollen, und zwischen uns zur unübersteiglichen Scheidewand wird trotz der „unendlichen Annäherung", auf die wir vertröstet werden, und trotz der Liebe zu Gott, die uns „ideal" mit Gott vereinen soll. Dieser Dualismus bringt einen nie auszugleichenden Zwiespalt in unsere eigene Bestimmung, denn einerseits soll die Vollendung unserer selbst in Gott

gegeben sein, also das Gottsein als unser Ideal gelten, andererseits sind wir doch neben Gott nur durch relative Freiheit, oder dadurch, daß wir nicht Gott sind. Ist es ein Ernst mit unserer Bestimmung für die Vollendung, so kann die Seligkeit noch nicht sein in dem stets unendlichen Abstande von ihr, sondern wir selbst sind, in den Dualismus zwischen Sollen und Sein als einen ewigen gebannt, im Zwiespalt und in der Unseligkeit. Ist es aber mit der Vollendung unserer selbst als unserem Lebensgesetz kein Ernst, ja haben wir eine von der Sünde völlig befreite Zukunft nicht zu erwarten, wie anderwärts angedeutet scheint (§. 70), so sieht man nicht, wie das mit dem wenigstens subjektivethischen Geiste sich reimt, der in Vergleich mit dem Pantheismus und mit Systemen der bloßen Nothwendigkeit sonst Hase eigen ist. Sagt man, die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit werde ausgefüllt durch die Liebe zu Gott, so kann das nicht helfen, wenn gerade unsere Liebe so unvollkommen ist, wie Hase selbst gesteht. Denn die Liebe ist ja das, was sein sollte: sie bezeichnet also so, wie sie in uns ist, die Kluft aber nicht deren Ausfüllung. Ja, wenn geredet würde von einer Liebe Gottes zu uns, einer sich bethätigenden — denn nur diese ist Liebe! Aber diese Liebe Gottes zu uns bleibt ihm, wenn man von der Selbstmittheilung in der Schöpfung absieht, rein in Gott beschlossen, ähnlich wie die justificatio forensis oft als ein Liebesurtheil gedacht ward, das Gott ewig oder zeitlich nur in sich selbst hineinspricht. Die Ursache hievon ist bei Hase spürbar nicht etwa ein deistischer Hang, sondern nur eine eifersüchtige Behütung seines Freiheitsbegriffes, der nicht vermag auch im Empfangen und sich Bestimmenlassenwollen einen Akt der Freiheit zu sehen, noch umgekehrt die höhere Freiheitsstufe an ihr selbst als die Kraft vollerer Hingebung zum Bestimmtwerden und Empfangen von Gott zu begreifen weiß; der endlich nicht wirklich den festen Glauben zeigt, daß Gott seine Liebe bethätigend „die Freiheit sichert“, die ohne ihn welkte oder untergienge. Hase will allerdings nicht eine absolute Fremdheit und Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen; im Gegentheil nur einen quantitativen Unterschied (§. 157). Aber gerade die Unmittelbarkeit der Einheit

des Göttlichen und Menschlichen läßt es nicht zu einer wahren Einheit kommen. „Die menschliche Natur ist ihm derselben Art mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist.“ Allein gerade weil ihm der Mensch nur Gott in der Contraction, Gott der Mensch in absoluter Expansion ist, schließen sich beide aus. Ganz anders würde sich dieses Alles gestalten, wenn Hase des Menschen Unendlichkeit, statt in der Unmittelbarkeit des Habens und der produktiven Kraft, die er Freiheit nennt, zunächst in der Unendlichkeit der Empfänglichkeit sähe. Denn da ergäbe sich, daß des Menschen Begriff ohne Gott und seine Einwohnung gar nicht realisirt ist; da ergäbe sich statt jener losen und schwankenden Fäden zwischen uns und Gott, die einseitig unser Streben und unsere Liebe an Gott anknüpfen soll, um ihn mit uns zu verbinden, ein dem Begriffe Gottes als der Allmacht und Liebe entsprechenderes Band als dasjenige ist, welches Hase findet, und welches darin bestehen soll, in Liebe sich „Fremdes anzueignen, ohne es doch in sich aufzunehmen.“ Das Letztere erinnert unwillkürlich an die Communicatio idiomatum, wie sie in der spätern lutherischen Dogmatik als Aneignung ohne μέθεξις vorgestellt ist.

Wie bei den Prämissen dieses Freiheitsbegriffs die Christologie ausfallen muß, ist leicht zu diviniren. Christi göttliche Natur ist seine ungetrübte Frömmigkeit. Die positive Bedingung der Vollkommenheit Jesu von Gottes Seite war, daß Jesus mit dem unverletzten Keime zur vollkommenen Menschheit geboren ward; die negative Bedingung von Jesu Seite war seine auch im Kampfe bewährte Sündlosigkeit. Die Kirche hat immer mehr den guten Willen und die Meinung gehabt, an die Gottheit Christi zu glauben als die Sache selbst; denn durch das „Gezeugtsein“ ist dem Sohne die Absolutheit abgesprochen, also die Gottheit. Da Menschheit und Gottheit nur quantitativ von einander verschieden sind, so enthielte es einen unbedingten Widerspruch, wenn die Gottheit das Beschränkte in sich aufnähme, oder die menschliche Natur, die persönlich sein muß, um wahre Menschheit zu sein, das Absolute. Jede von beiden Naturen,

in allem gleich mit der andern ist nur verschieden durch die Negation dessen, was sie bei der Vereinigung in sich aufnehmen soll, mit dessen Aufnahme sie also nothwendig zur andern Natur würde, nicht mit ihr vereinigt. In Christo ist nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden. Die Kirchenlehre hat durch das mißverstandene Symbol eines menschgewordenen Gottes den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung der Menschheit wie an ihre Vollendung in Christo treu überbracht. Es ist aber Zeit, als Gemeingut der Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohn erwachsen soll. In Jesu Leben ist die verklärte Menschheit geschichtlich vor Augen gestellt; das reine und ewige Ich findet gerade in der Hingabe (aber nicht Anbetung) an Christum als den Inbegriff aller höhern Tendenzen des Menschenlebens seine höchste Entwicklung. Durch Lehre und Leben ist Jesus der Gründer einer von seinem Geiste beseelten Gemeinschaft geworden, mit der Absicht, die Menschheit zur höchsten religiösen Entwicklung zu vereinigen, und in dieser Stiftung ligt dem Christen die Bürgschaft für Christi Würde im Gebiet der Frömmigkeit. Er war Anfang des neuen Lebens und besaß, was er gründen wollte für Andere (§. 158. 164). Sein Tod ist Vorbild der Selbstopferung der Liebe, worin das Heil ist. Aber Gott bedarf keines Opfers, noch einer Versöhnung durch das Opfer eines Gerechten. Fremde Schuld und fremdes Verdienst sind unübertragbar. Kein Verdienst eines Menschen, sondern die Gnade Gottes allein versöhnt und beseligt die Sünder. Auch was übernatürliche Gnadenwirkungen betrifft, so hat nach Hase nur das durch Freiheit Erworbene für ein freies Wesen Werth; alles Andere achtet derselbe nur in Gott, nicht im Geschöpf. „Der Wirksamkeit Jesu dankt die ganze Christenheit Religion und Seligkeit, aber ob diese nicht auch ausser Christo gefunden werden könne, ligt im Streit der Wissenschaft."

Es ist ohne Zweifel im strengen Sinne gemeint, wenn

Hase Jesu die religiöse Vollkommenheit, d. h. die vollkommene Liebe zuschreibt. Aber dazu wollen seine andern Sätze nicht stimmen. Ist in Jesu die vollkommene Liebe wirklich geworden, ist die Menschheit in ihm verklärt, ihre Idee verwirklicht, so ist er nach Hase's Prämissen Gott, da ihm Gott die Idee der Menschheit ist. Umgekehrt, wie kann er Gott und den Menschen einerseits nur so wie Unendliches und Endliches sich unterscheiden lassen und doch eine reale ewige Scheidung beider annehmen, andererseits aber auch dem Menschen göttliche Natur zuschreiben, ja ihn ein endlich-unendliches Wesen nennen?

Stehen sich Gott und Mensch so, wie Hase sagt, gegenüber, geschieden durch die ewig unausfüllbare Kluft des Endlichen und Unendlichen, so ist die Zusammensetzung „werdender Gott" „vollkommene Menschheit" ein katachrestischer Ausdruck, ein Sideroxylon; so ist es aber auch mit der Bestimmung des Menschen zur Vollkommenheit kein Ernst; denn sein Wesen legt dann ewig Einspruch ein gegen die Vollkommenheit, wie andererseits diese von demselben Wesen soll gefordert sein. Und dafür bietet, was Hase von der göttlichen Art oder Natur des Menschen sagt, keinen Ersatz; denn diese natürliche Güte verträgt sich auch mit der Selbstsucht (§. 77). Eben daher ist Colani's Ansicht als eine Verbesserung der Hase'schen zu achten. Er läßt ab von der Sprödheit des Hase'schen Freiheitsbegriffes Gott gegenüber — die doch mit der Schöpfung durch selbstmittheilende Liebe übel besteht; er will auch die göttliche und menschliche Natur nicht blos wie Endliches und Unendliches ansehen, sondern zum Begriff der Menschheit gehört ihm die ethische Unendlichkeit oder Vollkommenheit, wie zum Begriffe Gottes. So ist ihm Christus in ethischer Hinsicht wirkliches Ebenbild Gottes; er ist ihm nicht Gottmensch, aber Menschgott, weil Gottes ethische Eigenschaften in ihm Wirklichkeit sind. Aber, fährt er fort, hievon sei Gottes metaphysisches Wesen wohl zu unterscheiden, und die Bestimmungen von diesem können Christus nicht zukommen: in dieser Hinsicht sei und bleibe Christus blos endlich. Aehnlich hatte auch die alte Comm. idd., und nicht blos die reformirte, zwischen mittheilbaren und unmittheilbaren göttlichen Eigenschaften unterscheiden

wollen, und die Unendlichkeit, so wie die Unermeßlichkeit nicht direkt auf die Menschheit übertragen, dagegen (die ethischen Eigenschaften unbeachtet lassend) auf Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart als Objekte der Mittheilung sich gerichtet.

Colani läugnet wie Hase Christi Präexistenz und die Zweiheit der Naturen. Christus ist ihm Mensch, der aber die ethischen göttlichen Eigenschaften sich auf Grund einer reinen Natur angeeignet hat, und ihm daher Homme-Dieu heißt. Die nächste Frage muß nun aber die sein: ist das Ethische nur eine Eigenschaft, oder ist es auch ontologisch zu fassen? Im erstern Fall hätten wir eine Mittheilung von göttlichen Eigenschaften ohne Mittheilung des göttlichen Wesens, also dieselbe Meinung von einer Trennbarkeit von Wesen und Eigenschaften in Gott, zu welcher wider Willen die alte Orthodoxie neigt. Umgekehrt dagegen, wenn in der Liebe göttliches Wesen ist, so ist in ihr auch ein substanzielles metaphysisches Sein eingeschlossen und der Antheil des Menschen am göttlich Ethischen ohne das Metaphysische nicht möglich. Colani's Trennung des Ethischen und Metaphysischen in Gott trüge sonach, um nur nicht in Christus eine Menschwerdung Gottes zuzugeben, in Gott selbst den Dualismus eines ethischen und metaphysischen Wesens hinein, die indifferent auffer einander stünden.

Die Hervorkehrung der ethischen Seite an der Christologie, welche seit Kant immer vollständiger eingreift, ist ohne Zweifel ein dankenswerther Fortschritt. Aber das Ethische ist selbst noch nicht in seiner ganzen Absolutheit gedacht, wenn es nicht auch als die wahre Realität und als die Macht über alle Realität erkannt ist. Der verwirklichten göttlichen Liebe wird daher auch die göttliche Weisheit und Macht nicht fehlen können.

Um den Grundirrthum des Standpunktes der einseitigen Subjektivität zu überwinden, muß es darauf ankommen, auf das Verhältniß des Wesens Gottes und des Menschen einzugehen, nicht aber blos bei den Eigenschaften stehen zu bleiben. Käme es nur auf sie an, dann freilich brauchte es nur die Eigenschaften der Sittlichkeit, Erkenntniß, Liebe in's Unendliche ausgedehnt zu denken, so wäre das Menschliche und das Göttliche Eins geworden.

Allein da käme reine Vereinerleiung heraus, das vollendete Menschliche hörte auf menschlich zu sein, es bliebe am Schlusse nur Göttliches übrig. Aber gegen diesen subjektiven oder anthropologischen Monophysitismus reagirt der wahre Begriff Gottes und des Menschen; er macht sich zunächst wenigstens negativ gegen die äußerlichen Weisen der Versöhnung geltend, die nur in der Vernichtung der einen Seite des Gegensatzes bestehen, und ruht nicht, bis von dem Wesen Gottes und des Menschen die Erkenntniß gewonnen ist, daß sie sich weder monophysitisch noch nestorianisch ausschließen, vielmehr auf einander weisen und zielen, und bis durch Erkenntniß ihres durch ihre Unterschiedlichkeit zusammengehörigen Wesens eine tiefere Versöhnung im Wesen des Göttlichen und Menschlichen gefunden ist.

Allen Stadien der einseitigen Subjektivität ist eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Begriff des Menschlichen und des Göttlichen befestigt. Diese sind nun durchlaufen. Sie haben alle keine Christologie zu Wege gebracht, sofern darin wesentlich die Aufgabe ligt, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menschliche Seite Christi erfassen können; die göttliche aber mußten sie ausschließen, und bilden so den vollkommensten Gegensatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philosophie haben, wie wir sahen, die Grundlage gebildet für die Geschichte der Christologie seit der vorherrschenden Richtung auf das Menschliche in Christus; die wolf'sche, die kant'sche und die jacobi'sche. Die einseitige Subjektivität, nach ihren verschiedenen Formen auf die Theologie übertragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des subjektiven Rationalismus. Auf jeder dieser Stationen versuchte Theologie und Philosophie eine Einigung, sie schlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, consequent nur die Subjektivität blieb.

Die erste Stufe, die wolf'sche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Popularphilosophie ist vorerst mit Niederreissen der alten Objektivität beschäftigt, und kommt damit so glücklich auf's Reine, daß der unendliche Reichthum des Christenthums zum leeren Deismus, der Vater Jesu Christi zum

être supreme wird. Die Christologie sinkt noch unter den Ebjonismus: der Gottessohn ist ein weiser Landrabbiner, ein Prediger des Naturalismus.

Die zweite Stufe, die kant'sche, zerstört zwar dieses ideenlose Unwesen und Christus soll gelten für das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Allein über des historischen Gottmenschen Wesen, über das Verhältniß des Göttlichen in ihm zum Menschlichen weiß sie nichts auszusagen. Ihrer theoretischen Atonie war das Dogma vom Gottmenschen transcendent, ihrer praktischen Autarkie überflüssig und zuwider.

Die dritte Stufe nun, die ästhetische, verspricht diesen Mangel des kant'schen Systems, welches auf das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, das doch für die Christologie die Hauptsache sein muß, sich nicht einläßt, zu heben, und Göttliches und Menschliches in wesentlichere Verbindung zu bringen. Es wird nicht die Moral, sondern die Religion als das Höchste, allein Gewisse dargestellt, von dem alle andere Gewißheit ausgeht, und in der Religion eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen angenommen. Allein diese Verbindung mit Gott ist eine natürliche, unmittelbare: in der Freiheit, dem angeborenen Adel menschlicher Natur ligt von selbst schon die volle Möglichkeit, jene Verbindung durch sich zu verwirklichen. Diese religiöse Autarkie macht daher nicht minder, als die moralische, einen Erlöser entbehrlich. Ausserdem ist hier nicht einmal eine vollkommen sündlose, religiöse Persönlichkeit möglich. Ist Gott nur „das Bessere, als Ich," so muß, sollen nicht die Begriffe „Mensch" und „Gott" coincidiren, das Ich die Unvollkommenheit wesentlich an sich haben, Christus, wäre er jene Persönlichkeit, könnte nicht mehr Mensch sein, sondern nur Gott; da er aber Mensch jedenfalls war, so ist es Idololatrie, an ihn als an den Sohn Gottes zu glauben, vor ihm die Kniee zu beugen.

So wenig nun aber alle diese Formen des Rationalismus, die des negativ verständigen, des praktischen und des ästhetischen die Aufgabe lösen, so wenig darf daraus die Unmöglichkeit der Lösung, die Unwahrheit der Einheit des Gött-

lichen und Menschlichen in Christus gefolgert werden. Vielmehr haben sich uns ja alle diese Theorieen als sich selbst widersprechend dargethan. Wir sahen, wie auf dem Boden des abstrakten Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, auf dem sie alle stehen, Anderes sich nicht ergeben konnte, als was sie fanden: ein Gegensatz, der schon das allgemeine religiöse Gefühl und die Vernunft selbst nicht befriedigt, geschweige denn, daß die christliche Religion, welche die Einheit beider in Christus setzt, darnach gerichtet werden könnte.

Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß das Problem durch diese Systeme nicht als ein unlösbares dargethan ist. Jedes derselben nemlich mußte auf seine Weise, in regelrechtem Fortschritt, vielmehr dazu dienen, die Lösung vorzubereiten; und das ist nur die Kehrseite zu der obigen Betrachtung, nach welcher alle diese Systeme keine Christologie haben erreichen können.

Sollte die Person Christi dem menschlichen Denken näher gebracht werden, so mußte, wie wir oben sahen, auch die menschliche Seite zu ihrem Rechte kommen: es mußte zur Ergänzung der einseitig objektiven Betrachtungsweise von oben nach unten, die andere von unten nach oben eintreten, damit die christliche Wahrheit in einer Einheit beider ihren Ausdruck fände, die höher wäre als diejenige, welche zuerst geschlossen ward.

Damit nun diese Seite der Sache sich frei gestalten könnte, mußte zuerst das Uebergewicht der einseitigen Objektivität überwunden werden. Das Christenthum ließ es darauf ankommen, auf alle äussere Auktorität zu verzichten, der Subjektivität ihren Lauf zu lassen, dessen gewiß, daß es sich auch in dieser Feuerprobe nur als die ewige, unentfliehbare innere Macht des auf Christus geschaffenen Geistes erweisen werde.

Das Werk der Ueberwindung einseitiger, zu keiner tüchtigen Christologie führender Objektivität hat nun die erste Weise des Rationalismus doch offenbar hinreichend vollbracht, und das ist die verdienstliche Seite dieser Richtung. Der Boden war nun rein gemacht, der Geist, entlastet von Fesseln äusserer Auktorität, hatte nun sich selbst. Und in sich selbst sich vertiefend, das Wesen und die Würde menschlicher Natur überhaupt erforschend, bereitet

er die Einsicht vor, wie die menschliche Natur, der göttlichen nicht fremde, in Christus mit dieser Eins werden könne. Und da hat nun die zweite Form des Rationalismus, die kantische, das Verdienst, in dem Ethischen sowohl etwas dem menschlichen Geiste Wesentliches, als eine Idee von absolutem Werth erkannt zu haben, womit, nach Kant selbst, schon eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gegeben ist. Und endlich die dritte, ästhetische Form des Rationalismus hat das Verdienst, noch tiefer in das Wesen göttlicher und menschlicher Natur gestiegen zu sein, bis zu dem Punkt, wo sie das göttliche und das menschliche Leben in unmittelbarer Verbindung erkannte. Ausserdem hat das Fichte'sche System auch positiv Aehnliches in Beziehung auf das Erkennen geleistet; denn hier wird auch dem Denken, der Vernunft des Menschen ein absoluter Werth, der innere Beruf zur absoluten Gewißheit und Wahrheit vindicirt.

So waren von drei Seiten, dem Denken, Wollen und Gefühl, Anknüpfungspunkte gegeben zur Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Freilich, wie schon bemerkt, gelöst war das Problem noch keineswegs; die gefundene Einigung ließ jedenfalls der Person Christi nichts ewig Auszeichnendes; noch wichtiger aber ist hier, daß sie sich auf die Einigung der Vermögen beschränkte, des Erkennens, Wollens, Fühlens, während die denselben allen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in abstraktem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen gefaßt war. Wesenseinheit der Person Christi (ἕνωσις φυσική) mit Gott war noch nicht denkbar auf diesem Wege, sondern nur Einheit der Vermögen.

Merkwürdig muß uns sein, daß hiemit die Subjektivität an dem anthropologischen Correlat zu der letzten Form der einseitig objektiven Christologie angelangt war, der lutherischen communicatio idiomatum, bei der, wie wir sahen, die Entwicklung der objektiven Seite der Christologie stehen blieb und stehen bleiben mußte, bis sie von ihrer Einseitigkeit erlöst war. Wie die altlutherische Dogmatik die Einheit der zwei Naturen in Christus von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den

Eigenschaften gebracht hatte, so war nun ebenso von Seiten der menschlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen gediehen. Die anthropologische Betrachtungsweise der Person Jesu hatte nun die theologische eingeholt. Wie aber beide im Gewinne sich gleich gekommen waren, so auch in den Mängeln: die Einheit durch bloße Eigenschaften oder Vermögen zeigte sich uns beiderseits durch Reaction des noch unversöhnten Wesens beider als eine falsche. Aber das war nun endlich auch ihre gemeinsame Aufgabe, jene Einheit der Vermögen und Eigenschaften bis zu einer Einigung im Wesen fortzuführen, und mit den Versuchen hiezu wird sich das Weitere zu beschäftigen haben.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Die beiden Hauptreinseitigkeiten, welche, wenn auch mannichfaltiger Form, sei vom chalcedonischen Concil die Christologie charakterisirten, hatten am Ende des 15ten Jahrhunderts sich klar ausgebildet und folgerichtig dargelegt. Es lag nun für alle Zeiten offen vor, wie verderblich für das Dogma das Uebergewicht der göttlichen Seite sei, das von 451 bis um 1700 mit alleiniger Ausnahme der Reformationszeit statt gefunden; nicht minder aber auch, wie die allenthalben herrschende Subjektivität, indem sie umgekehrt dem Göttlichen in Christus eine nur accidentelle Stellung neben der persönlichen Menschheit Christi ließ, die Christologie überhaupt verlor. Das also ist die große Lehre der zweiten Periode: entweder schließt das christologische Problem eine Unmöglichkeit in sich, oder müssen die beiden Faktoren Gottheit und Menschheit vom Anfang an so gedacht werden können, daß sie in Christi Person im Gleichgewicht und in gleicher Berechtigung stehen, sich gegenseitig in ihrer Integrität und Ganzheit suchen, statt sich auszuschließen oder zu verkürzen.

Der Glaube der Kirche, der an Christus die Wahrheit und das Leben, ja den einigenden Mittelpunkt besitzt für die höchsten Gegensätze und Räthsel, weiß, daß das letzte

Wort der Wissenschaft das nicht sein kann, das Christum nur in einen großen Widerspruch verwandelt. Dieser Glaube aber der in Christus sich erlöst wissenden Gemeinde lief durch alle Erschütterungen und kritische Labyrinthe der Lehrform des Dogma als der goldne nie abreissende Faden fort. In ihm als einer fortgehenden lebendigen Tradition lag aber auch der tiefste Antrieb zu neuer wissenschaftlicher Arbeit. Der Einzelne zwar mag sich seinen Glauben retten durch Rückzug vor dem Zweifel, in die Burg des Gemüths; die Kirche darf nicht vor ihm fliehen, sie muß ihn auf wahre Weise überwinden, so gewiß sie im Christenthum ein Ganzes muß haben wollen. Sie hat nicht auf die wissenschaftliche Demonstration zu warten, bevor sie glaubt, aber sie kann auch nicht Zwiespältiges in ihrem Dasein mit sich herumtragen wollen; fügte sie sich in dieses, so verlöre sie das ehrliche gute Gewissen bei ihrem Glauben, so würde ihr aus dem Objekt des Glaubens eine selbstgemachte Einbildung. So tief gehende Zweifel, wie sie das achtzehnte Jahrhundert am bewußtesten in Deutschland erzeugte, und wie die ganze Geschichte der Kirche sie nicht aufzuweisen hat, Zweifel, die das gesammte Denksystem, das ganze bisherige Gebäude treffen, wollen innerlich überwunden sein, wenn sie nicht das Feld behaupten sollen; sie werden aber erst rechtmäßig und siegreich beseitigt sein, wenn alles Wahre, das ihnen Gewicht gibt, von der bisherigen Lehrform aber verkannt ist, der anzustrebenden neuen Bildung einverleibt ist. So ist es denn die Wahrheit selbst, die durch Negation und Position als die wesentlich zusammengehörigen Momente ihrer selbst beides vollzieht, die Destruction des ungenügenden Alten und die Position des Neuen in Reproduction und reicherer Selbstentfaltung der alten Wahrheit. Solche rechtmäßige Ueberwindung des Zweifels ist die der protestantischen Wissenschaft würdigste That; sie ist aber auch das Schwerste, nur lösbar, wenn die beiden Lebensfactoren der protestantischen Kirche, der kritische und der positive, in unbestechlichem, vor der Wahrheit sich willig beugendem Wahrheitssinn geeinigt, zu fortschreitender Produktivität zusammenwirken.

Daß im Gegensatz gegen die destruirende Richtung der neuern

Zeit, der Jesus aufhören muß, Gegenstand des Glaubens zu sein, weil er ihr zum bloßen Menschen ward, aber auch im Gegensatz gegen die alte Christologie eine neue Form derselben nöthig sei, das erkannte schon während der Zeit der Destruction mancher tiefer Blickende, und ergriff wenigstens in der Weise der Ahnung jene höhere Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche über die im Supernaturalismus wie im Rationalismus herrschende gegensätzliche Fassung beider und damit über den Alles erfüllenden Streit zwischen Christenthum und Philosophie hinauszuheben geeignet war. Ausgezeichnete Männer freieren und tieferen Geistes, wie zum Theil Lessing, Semler, Herder [1]); ferner Ter-

[1]) Wichtiger als Lessings Construction der Trinität in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf Grund der nothwendigen Selbstobjektivirung des Geistes ist seine Forderung, an die Wahrheit um ihrer selbst willen zu glauben, zumal er die Wahrheit auch als sich selbst bezeugende Kraft, nicht blos intellectuell denkt und sie mit der Sonne vergleicht, die durch ihre Wärme Kunde von sich gebe. Semlers „private Religion" ist gleichfalls eine lebendige Spur der Erkenntniß, daß es im Christenthum auf das testimonium Sp. S. ankomme. Auch Herder ist von dem Verlangen nach einer lebendigeren Gotteslehre bewegt, aber bleibt zu sehr im Gebiet der Fantasie und des Aesthetischen stehen, um mehr als tiefere unbestimmte Ahnungen aussprechen zu können. — Die Schrift von Schwarz über Lessing ist eine Tendenzschrift und tritt ihm, indem sie ihn als das Haupt der Aufklärung hinstellen will, die positiven Keime in ihm aber unterschätzt, zu nahe. Das mystische und spekulative Element in Lessing wird fast als nichtseiend behandelt. Richtiger ist Lessing aufgefaßt von H. Ritter, Bohtz, Zimmermann, Schlosser III, 2. 173 ff. Für alle oben genannten Männer ist aber auf das treffliche Werk von Gelzer die deutsche poet. Literatur u. s. w. 2te Ausg. zu verweisen. — Ueberaus treffend hebt Gelzer hervor, mit Beziehung auf die minder erfreuliche spätere Zeit dieser Männer (Lessings, Herders einerseits, Lavaters, Hamanns und Claudius andrerseits), daß sie, was religiöse Dinge betrifft, zu den intuitiven Naturen gehörten, welche die (religiöse) Wahrheit durch einen unmittelbaren ersten Geistesblick gefunden haben und sie mehr als Gefühl denn als Erkenntniß besaßen. Alles habe hier davon abhangen müssen, sagt er bei Herder und ähnlich bei Hamann und Claudius, ob diese Unbefangenheit des Gefühls, diese Sicherheit des inneren

steegen, Claudius, Hamann, Lavater, Stilling, Kleuker, Crusius und besonders der württembergische Prälat Oetinger konnten sich weder in dem System der alten Orthodoxie heimisch finden und seine innere Brüchigkeit übersehen, noch auch sich, seit die Theologie in eine rationalistische und eine supernaturalistische auseinander gegangen war, auf die eine dieser beiden Seiten schlagen, hatten vielmehr das Gefühl, ja zum Theil die Einsicht, daß diese Gegensätze wesentlich auf gleichem Boden eines deistischen Gottesbegriffs stehen, daher einander ebenso halten und tragen, als gegenseitig sich schlagen, und so suchten sie statt eines Supernaturalismus, der zu immer neuen Concessionen gedrängt ward, noch bevor die einseitige Subjektivität sich durchgeführt hatte ihre neue Stellung zu nehmen und die kritischen Zweifel gegen das Dogma für eine Verjüngung desselben zu verwenden.

Hamanns tiefer und reicher Geist war einerseits fern von todter, geistloser Orthodoxie, daher er zu Jacobi sagte: Alles Hängen an Worten und buchstäblichen Lehren in der Religion ist Lamadienst; andererseits aber sah er auch nicht wie dieser in der Verehrung Christi Idololatrie, sondern hielt das Historische streng fest, aber nicht wie der Supernaturalismus, sondern

---

Sinnes das ganze Leben hindurch unangefochten bleiben würde. Eigene Bildung und Richtung des Strebens wie die Gegnerschaft habe das unmöglich gemacht; es sei daran zu denken gewesen, für das Ahnen und innere Schauen eine Unterlage in Begriffen und Gedanken zu bauen, jene in diese umzusetzen. Diese Umbildung, in der das Unendliche in ihnen endlich und anschaulich zu werden suchte, habe, worüber sie oft schmerzlich Klage führen, ihnen momentan oder auf längere Zeit Einbuße an innerem Gehalte gebracht, zumal sie in der Zeit so wenig Unterstützung fanden. Diese eindringende und wahre, aber eben daher auch humane und christliche Beurtheilung jener Vorläufer der neueren Zeit zeigt zugleich die innere Nothwendigkeit einer begrifflichen klaren Durchbildung der neuen Ideen, mit welcher Jene nicht zu Stande kamen; die Wichtigkeit dieser Durchbildung für ein harmonisches geistiges Dasein. Denn die bloße Rückkehr zu den starren Positionen der Formeln des kirchlichen Dogma wäre eine Verarmung des Geistes durch Verknöcherung, wie das immer rückhaltlosere Anheimfallen an die bloße Negation.

hatte in seinem energischen Geiste dieses auch als ein Gegenwärtiges und Göttliches. Die Schöpfung ist ihm ein Werk der göttlichen Demuth: πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα sein Lieblingsspruch. Sprache, Vernunft, Offenbarung suchte er in ihrem einfachen Grundwesen und ihrem wesentlichen Zusammenhang zu erkennen. Vernunft ist Sprache, λόγος, sagt er, an diesem Markknochen nage ich. Vernunft und Schrift, wie Geschichte, sucht er als Eins im Grunde und als Sprache Gottes zu verstehen. Aber „die Philosophen wissen nicht, was Vernunft, wie die Juden nicht, was Gesetz ist". Beide weisen auf Christus, die geschichtliche Offenbarung der Wahrheit und Gnade, durch Erkenntniß der Unwissenheit und Sünde. Den Spekulanten fehlt es an Geist, die Grundlehren des Christenthums von der Verklärung der Menschheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft und Sohnschaft zu glauben und mit unsrer lutherischen Kirche zu singen: Der Brunn des Lebens thut aus ihm entspringen Gar hoch vom Himmel her aus seinem Herzen. In Christus sah er das Haupt des Leibes seiner Gemeinde, in beiden zusammen den großen Plan enthüllt, welcher auf die dem ganzen System der Natur und der menschlichen Gesellschaft, den Gesetzen gesunder Vernunft und den Schlußfolgen lebendiger Erfahrung entsprechendste Weise die Geheimnisse der höchsten und zur Mittheilung ihrer selbst aufdringlichsten Majestät Gottes enthülle. „Das im Herzen und Mund aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier (in Christus und der Kirche) in der Größe eines Baumes der Erkenntniß und des Lebens mitten im Garten; aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Räthsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihrer Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des Fleisch gewordenen Wortes aufgelöst." Aber das Chaotische seines Wesens und der Mangel an philosophischer Durchbildung hat Hamanns Geist gehindert, die Blitze, die in seinen Geist hereinleuchteten, in ein sicher und ruhig scheinendes Licht zu verwandeln, den Reichthum seiner Intuitionen zu ordnen und zu gliedern [2]).

[2]) S. Gelzer a. a. O. S. 204—229. Auberlen: die Theosophie

Ueber ihm steht an Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung Oetinger, ein ebenso frommer als geistvoller Mann [3]). Die verschiedenen philosophischen Systeme seiner Zeit

Fr. Chr. Oetingers, S. 78. 296, welcher wahrscheinlich macht, daß Hamann Oetingern gekannt und vielfach benützt hat, wie dagegen Herder manchen Hamann'schen Gedanken Gestalt gab.

[3]) Wie Hamann der Magus des Nordens heißt, so wird (mit noch größerem Recht) Oetinger der Magus aus Süden genannt, weil beide ein Höheres, als die Zeit versteht, aussprachen und sonach wie geheimnißvoll dastehen in ihrer Zeit, bereits in die Zukunft greifend. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß Oetinger seit langen Jahren in Süddeutschland zahlreiche Freunde zählt. Wer den Zusammenhang zwischen dem Leben der Kirche und der Wissenschaft verfolgte, der würde in der eigenthümlichen Gestaltung des religiösen Lebens besonders in Württemberg eine Hauptursache der verschiedenen Bewegungen auf dem Felde der Wissenschaft entdecken können, die von da ausgegangen sind. Während das officielle Kirchenthum mit seiner Theologie im Anschluß an die Wolf'sche Philosophie und den Eclecticismus immer dürrer wurde, hat Württemberg seinen großen Theologen Joh. Albr. Bengel mit dessen Schülern und Freunden Hiller, Steinhofer, Roos, Reuß, Rieger, Ph. Burk, Storr d. Aelt. u. v. A. gehabt, die von der innig geliebten und treu erforschten Schrift bei Saft und Kraft erhalten wurden, auch als in weitem Umfang das Salz dumm ward. Durch den Dienst dieser Männer rinnt anspruchlos und meist unbemerkt ein Bach lebendiger Theologie wie frischen Wassers durch das Land; denn war auch ihr Interesse zunächst exegetisch und vornemlich practisch, so erhielten, ja bereiteten sie doch auch den Boden für eine lebendigere und fruchtbarere Theologie, an welche seiner Zeit auch im öffentlichen Leben der Kirche die Reihe kommen sollte. Sie waren gegen eine umfassendere Regeneration der Theologie in keiner Weise abgeschlossen. Vielmehr innigst mit ihnen, besonders mit Bengel verbunden waren Männer philosophischen od. theosophischen Geistes wie Oetinger, Phil. Matth. Hahn, Fricker. Vgl. Auberlen a. a. O. S. 2—37. Das Bedürfniß, das Christenthum in seiner universalen und kosmischen Bedeutung zu erfassen, hatte bei Bengel und seinen Nachfolgern sich besonders auf eschatol. Wege befriedigt, und auch Oetinger theilt die Liebe zu den apokalypt. Studien. Aber sein großartiger Geist greift von der Posterisitenz des Christenthums auch zur Präexistenz desselben zurück, zur Schöpfung der Natur und des Menschen, setzt die erste und die zweite Schöpfung durch den „sensus communis“ in die innigste

kennt er genau und hat sie verarbeitet. Er klassificirt sie so: „Die Einen wollen Alles aus dem Idealismus ableiten, so Malebranche, Leibnitz, Wolf, Plouquet, Andere Alles aus dem Materialismus, so die meisten Medici, Mechanici, so la Mettrie, Baglivi, Börhave und etliche, die gar fibras intellectivas, sensitivas, volitivas einführen, wie Robinet (der irdischen und himmlischen Philos. 2ter Thl. S. 246 ff.). Andere suchen diese beiden Extreme zu vermeiden, wie Newton, Cluver, Swedenborg an beiden Seiten zu participiren und treffen es doch nicht. All diese Systeme geben dem Denken kein Genüge, propter hiatus. (Ebd. und Lehrtafel S. 209). Er beurtheilt jedes derselben (Lehrtafel S. 155—175) und sein Resultat ist: so wenig der Materialismus für sich genügt, so wenig doch auch der Idealismus. Der

Beziehung, und erstrebt im direktesten Gegensatz gegen die herrschende Zeitphilosophie, die allem Realismus feind war, und dem Christenthum neben der aufgeklärten Weltweisheit kaum noch eine bittweise Stellung ließ, eine Philosophia sacra, mit Christus als Mittelpunkt, welche die wahre Philosophie zu sein die Aufgabe habe. Oetingern fehlt zwar in der Theologie der geschichtliche Blick, daher auch der kirchliche Ton, doch ist seine Theosophie von der des Jac. Böhme dadurch unterschieden, daß er in der Welt nicht wie Böhme einen Proceß sieht, der aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens hervorging, sondern einen Proceß des Willens und der Freiheit. — Von Swedenborg hat Oetinger fast nur einige Sätze über den Zustand der Seele nach dem Tode und das Jenseits angenommen; im Uebrigen hat seine Denkweise ganz andere Wurzeln, als das mechanische, geisterhafte, den biblischen Realismus ausleerende System Swedenborgs. Oetingers Hauptschriften sind: Theologia ex idea vitae deducta in sex locos redacta, quorum quilibet I. secundum sensum communem II. secundum mysteria scripturae III. secundum formulas theticas novo et experimentali modo petractatur Auct. M. Fridr. Christoph Oetinger 1765. (Uebers. von J. Hamberger 1852.) Oeffentliches Denkmahl der Lehrtafel der weil. würtemb. Prinzessinn Antonia. Tüb. 1763. Ird. und himml. Philosophie Swedenborgs u. A. 2 Th. 1765. Inquisitio in sensum communem 1753. — Oetingers Selbstbiogr., herausg. von Hamberger 1845. — Den in der ersten Ausgabe ausgesprochenen Wunsch, Oetinger möchte bald eine umfassendere Darstellung finden, hat inzwischen Auberlen's Theosophie Oet. nach ihren Grundzügen 1848 in ausgezeichneter Weise befriedigt.

Letztere bringe es nicht zu einem Principium essendi, sondern blos cognoscendi (wie Leibnitz die Monaden blos als vis repraesentativa sui, als vorstellende Kräfte behandle). Oetinger dagegen will vor Allem den Willen, den motus, die Selbstbewegung des Lebens beachtet wissen [4]), ohne das Erkennen auszuschließen. Er beschreibt ihn als die Kraft, die in sich selbst geht, damit sie sich ausser sich offenbare. Wann der Wille in sich selber geht, so bringt er aus seiner Verborgenheit das Bild seiner selbst hervor, er wird sich selbst zu einem Spiegel, in welchem die Finsterniß vergehet. So gebiert sich die Selbsterkenntniß eine Kraft, sich gegen sich und Andere zu offenbaren, was nicht ohne den Logos möglich. Lehrtaf. S. 222 f. Jrd. und himml. Philos. II, 249.

Der Wille ist ihm also vor dem Verstand. Leben und Selbstbewegung geht den Gedankenbildern (repraesentationes sui) weit voran (S. 210. 221). Er zeigt, wie der Wille, der wirkendes Leben ist, das Centrum sei in der seelischen Kreatur, und wie er dadurch werde, daß Gott aus dem Grunde seiner Freiheit der Kreatur zwei entgegengesetzte Kräfte eingesenkt habe, (deren eine er nach Newton Attraktiv-Kraft nennt, die andere Repulsiv-Kraft) und welche in der Natur als Trieb, in der Seele als Wille erscheinen, der immer etwas hervorbringt.

Da ihm der Materialismus mit dem Mechanismus, auf den er führt, ungenügend ist, nicht weniger ungenügend aber auch der Idealismus, dessen Wesen er beschreibt und dessen Consequenzen er sich klar gemacht hat [5]), so sucht er als oberstes

[4]) Ganz ähnlich Schelling Einl. in d. Philosophie d. Mythol. S. 460 ff. 1856.

[5]) Vgl. Lehrtafel S. 135. „Was ist aber Idealismus? ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus. Ich will keine Definition von ihm geben. Aber, fährt er fort, nach dem Idealismo ist Christus nicht gekommen im Wasser, Blut und Geist, sondern allein im Geist. Aber die rechten Idealisten werden erst kommen, wenn der falsche Profet aus dem reellen Idealismo Wunder thun wird. Der heutige Idealismus ist nur ein Vortrab von dem künftigen Idealismo u. s. w. (Der Idealismus ist ihm mit dem Bösen so verwandt, weil er auch das Letztere als fantastische

Princip ein mittleres, was beide befaßt und doch auch keines von beiden ist, eine höhere Leiblichkeit, eine Materie, die auch nicht Materie ist (Jrd. und himml. Philos. 2, 249: Materie ist in Gott keine Materie), aber auch ein Ideales, was nicht Gedankenbild ist; sondern ein Reales, was auch ideal, ein Ideales, was auch real ist, etwas, was weder zusammengesetzt ist, noch einfach, sondern eine Vielheit von Kräften und doch nur Eine Kraft ist, Eine Substanz (Lehrt. S. 142). Was er meine, das habe Böhme Tinktur genannt (S. 175). Sie sei der Schlüssel aller Wissenschaft, das Mittlere zwischen Materie und Geist. „Soll dieses Mittelding ein Ungeheuer sein?“ fragt er (S. 143). „Allein wenn Ungeheuer möglich sind und wirklich existiren, so mag dieß Mittelding immerhin als ein Ungeheuer betrachtet werden, wenn es nur ein mögliches Ungeheuer ist. — Es gibt in dem Tempel der Weltweisheit unberufene Priester, die den Junkern gleich sind, welche nicht aus ihrem Dorf gekommen und daher Alles, was ihnen von den Seltenheiten fremder Länder erzählt wird, und was sie nicht in ihrem Dorf gesehen, für erdichtet halten, die Schande der Unwissenheit aber mit einem höhnischen Lachen zuzudecken glauben.“ So verhalte es sich mit der Leibhaftigkeit. Der Geist sei ohne sie kein

---

Jmagination ansieht, was sich den Schein des Seins anmaßt.) Der Jdealist opponirt mir: ach, du schwacher Philosoph, wie wenig verstehst du unsere Geheimnisse. Das ist unser Sinn nicht. — Jch aber sage: — die Furcht vor den groben materialischen Begriffen von der Extension — macht euch so gewissenhaft. Jch weiß, wie viele Jahre ich ein Jdealist gewesen. Nichts als Jesu Worte haben mich entzaubert. Jch wünsche ihnen, die intelligibeln Schönheiten in Christo, dem Architectus der Natur, zu sehen, die ich sehe, aber sie sind vor ihren Augen verborgen.“ — Jrd. und himml. Philos. II. 341. sagt er, daß Leiblichkeit eine Vollkommenheit ist, wenn sie nemlich von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Anderswo bezeichnet er die idealistische Flucht vor der Leiblichkeit überhaupt als ein Nachwirken der platonischen Philosophie, über welche die christliche hinaus sein sollte. — Vgl. noch Abh., wie man die heil. Schrift lesen soll. S. 31.

perfekter Geist, sondern nur der Anfang des Geistes. Leiblichkeit sei das Ende der Werke Gottes. Umgekehrt freilich sei auch die Materie, wie wir sie vor Augen haben, plump und nicht Geist, werde auch nicht Geist; sie ist ihm für sich Finsterniß, Chaos; aber es kann sich Geist aus ihr sondern; es kann der Geist, sie bearbeitend, sich aus ihr beleiben, und wie diese Leiblichkeit mehr oder minder Grade haben kann, so auch in ihr die Wirklichkeit des Geistes.

Dieses idealreale oberste Princip sieht er vor Allem in Gott; eine Natur oder Leiblichkeit höherer Art, frei von den Mängeln der irdischen. Das ist die Geistigkeit als substantielle Realität. Er pflegt sie Gottes Herrlichkeit (Kabia Uesso) zu nennen. So wenig seine Trinitätslehre klar ist (das Wort Person beanstandet er)[6]: so viel erhellt, daß er in Gottes einigem Wesen den Gegensatz eines activen Princips, des Wortes oder Logos, und eines passiven bestimmbaren annimmt, eines Expansum in Gott, welches fähig ist, alle Gestalten anzunehmen, die ihm das ewige Wort gibt. Dieses Passive oder Gottes Herrlichkeit ist, obwohl nicht Gott, doch Eins mit Gott und das Licht, darin er wohnt. Durch seine Fähigkeit, in Gestaltungen einzugehen (denn es ist

[6]) Einerseits adoptirt Oetinger die cabbalistische Vorstellung von den zehn Ausflüssen oder Abglänzen Gottes (Sephiroth), von welchen die drei ersten die drei trinitarischen Personen bedeuten sollen, die übrigen sieben werden mit den sieben Geistern der Apocalypse identificirt. Das Nähere s. Auberlen S. 163 ff. Andererseits sagt er, Lehrt. S. 211: die Selbstständigkeit, die Selbsterkenntniß und die Liebe seien drei Principien, eine Geburt in des Vaters Schooß, Eins zwar, wie sie denn in allem Leben sind, aber doch „in den Selbstbewegungsquellen unterschieden"; sie sind in einander nur ein inniges unauflösl. Band des göttlichen Lebens. S. 227 ff. Diese Principia oder Selbstbewegungsquellen sind ihm aber nicht Personen, ja nach Lehrt. S. 164 sind sie nicht in Gott selbst, sondern in der „Herrlichkeit" (d. h. in der Natur Gottes), aus welcher durch das Wort, das aus der Finsterniß das Licht hervorruft, Alles ward und wird. An Stelle der kirchl. Trinität würde allerdings Oetingern der Unterschied des Uranfänglichen oder des Ungrundes von dem Wort und von der Natur („Herrlichkeit") in Gott treten.

die ewige Natur Gottes in steter Bewegung), bildet es nach Oetinger den Uebergang von Gott zur Welt. Gott theilt durch dasselbe sich mit an die Kreatur. Gott nimmt in seiner Herrlichkeit oder manifestatione sui kreatürliche Modos oder Schranken an, und seine Herrlichkeit ist eine Verbindung des Endlichen mit dem Unendlichen. Gott ist zwar Geist, nicht elementisches Wesen, aber in der „Herrlichkeit" gibt er sich selbst aus unumschränkter Freiheit durch Zusammenziehung seiner selbst und Wiederausdehnung solche der Kreatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich mit seiner Güte ihr mittheilen könne im Geist und Leben, nach den geistlich leiblichen Eigenschaften seiner Herrlichkeit. Was diese ist, offenbart sich. Sie ist in den Kreaturen der alleredelste Geist und das Grünen Blühen und Weben, oder das Band der Kräfte des Lebens. Sie ist der Sitz der Farben, der Fruchtbarkeit und der Liebe. Dieß führt auf die Schöpfung. Gott ist kein necessitirtes Wesen, wie Spinoza will, er schafft aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und erschöpft sich nicht im Produkt. Das Produkt ist nicht blos eine Einschränkung oder Modification Gottes; vielmehr empfängt das Endliche aus Gott Selbstbewegung und Leben, ohne daß Gott sich zertheilt. Namentlich hat der Mensch durch Gottes Selbstmittheilung sein Centrum der Freiheit in sich. Die freithätigen Kräfte sind alle gewurzelt in dem unauflöslichen Band der Kräften des Lebens Gottes und die Kräfte Gottes deriviren sich in die Kreatur, welche daher nichts schlechthin Einfaches ist, wie die Wolfianer wähnen von der Seele. Was einfach ist nach aussen, zu Einem Ganzen zusammengehalten durch das ewige Wort, das ist eine Myrias nach innen. Mit dieser Mannigfaltigkeit von Kräften ist aber jedes Geschöpf auflöslich [7]). Gott kann der Kreatur die Unauflöslichkeit und die Erhabenheit über die chaotische Finsterniß nicht mittheilen, „denn nur in ihm ist jenes Band der Kräften ein nothwendiges". Auch das göttliche Leben mit seinem Pleroma kann man zwar (nach Böhm) so darstellen, daß in Gott

[7]) Auch die Seele hat ihm nicht eine natürliche, sondern nur eine durch Christus vermittelte Unsterblichkeit.

eine ewige Bewegung zur Offenbarung für sich selbst, also eine Geburt aus Verborgenheit und Finsterniß sei. Aber andererseits ist Gott ebenso ewig Licht in sich und schlechthin frei. Indem nun aber, was in Gott in ewiger Unauflöslichkeit simultan ist, in der Kreatur nur löslich geeint ist, also relativ aus einander geht, ist die Finsterniß und das Chaos das Erste in der Kreatur, und bedarf erst der Ueberwindung, was ohne Antheil der Freiheit der Kreatur und ohne die allmählige derivatio der Herrlichkeit Gottes in die Kreatur nicht möglich ist. Statt des Satzes von der Schöpfung aus Nichts sagt er: Gott ist Vater der Lichter, ex essentia sua essentias generat, sed essentiae modum creaturalem accipiunt in ipso fieri. Er sucht also die Welt sowohl aus dem Wesen als aus dem Wohlgefallen Gottes abzuleiten. Die Welt wird, indem Gott (das Wort) seine freie Macht über seine Natur („die Herrlichkeit") erweist, und um sich zu erzeigen als das was er ist, als das Leben voll ewiger Selbstbewegung, als die Liebe, das Ens manifestativum sui, sich selbst gewisse Gradus und Modi gibt, damit die Welt werde. Aus dieser Fülle seiner Gottheit kann er der Kreatur ohne Zertheilung seiner selbst mittheilen was er will, denn er ist Geist (Geist ist, wo jeder Theil wieder ein Ganzes werden kann) [8]; ja durch den Gradus und Modi in sich setzenden Willen wird die Kreatur, aber der Unterschied zwischen der ursprünglichen und derivativen Herrlichkeit bleibt dennoch. Gott ist nicht das All, aber Alles in Allem, das Universum in ihm, aber nicht physice, sondern durch seinen Willen vermittelt. Gott bleibt und wohnt in sich selbst, ob er schon die Natur überall durchdringt; Gott ist selbstständig, die Natur nicht [9].

Das Ziel der Offenbarungen Gottes in der Welt, vornemlich im Menschen, ist, daß durch die Mittheilung der höhern Natur, die weder Materie ist noch bloßes Gedankenbild, sondern realer und in Leiblichkeit offenbarer Geist, der Mensch vollkom-

[8] Vgl. Auberlen S. 187.

[9] Oetinger führt hier die Gedanken der alten schwäbischen Theologen sec. 16 fort. Das Unmittheilbare Gottes ist nur seine Selbstständigkeit, Aseität; seine Fülle ist mittheilbar.

men, das Band der Kräfte auch in ihm gefestigt werde [10]). Aber dahin kann es nur allmählig kommen. Was in Gott ohne Unvollkommenheit in ewigem Beisammensein beschlossen ist (nemlich conträre Kräfte, die ewig geeint sind), das kann im Menschen nur in Allmähligkeit und Kampf zur Durchdringung kommen, vermöge steigender Selbstmittheilung Gottes nach dem Maße der Empfänglichkeit der Freiheit.

Wie wenig er Endliches und Unendliches als sich ausschließende Größen ansehen will, erhellt schon aus dem Bisherigen. Das erprobt sich aber ganz besonders an seiner Christologie.

Gott ist die Menschheit so wenig fremd, daß Oetinger vielmehr von einer himmlischen Menschheit redet, nicht als real und bildweise in Gott ewig vorhandener, wie die Präformalisten wollen, sondern das Schrankenlose (En Soph bei den Kabbalisten) werde durch Zusammenziehen in sich selbst zum Adam Kadmon [11]); nicht zwar so, daß das Resultat ein Endliches sei — was arianisch wäre, — sondern die Unendlichkeit bleibe bewahrt, trotz dem, daß die Endlichkeit als eine Bestimmung an ihm durch seinen Willen sei. Die Weisheit hat Gott nach Prov. VIII die Originalformen aller Dinge vorgespielt, die geschaffen sind durch das Wort und mit Beziehung auf das Wort das Fleisch werden sollte. Aber diese Weisheit, in welcher der Anfang der Kreatur sichtlich ist den Engeln, ist ihm auch Adam Kadmon. So hoch steht ihm die Idee des Menschen.

Die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi motivirt er theils durch die der Erlösung, theils durch die der Vollendung, die nicht zu Anfang da sein konnte. Da nemlich die Kräfte, die in Gott ἀκατάλυτοι sind, im Menschen als einem erschaffenen Leben zertrennlich von innen sind durch Mißbrauch und Erhebung der Freiheit, so ist damit die Möglichkeit des Falles gegeben. Die

---

[10]) Alles ist bei Oetinger plastisch und hat seine Vollendung erst in dem Gestaltetsein.

[11]) Lehrt. S. 128. Theol. ex idea vit. S. 216: Nulla neque manifestatio neque creatio fieri potest sine attractione, quod Ebraeis est Zimzum.

Ableitung des Bösen aus der Endlichkeit genüge nicht; es breche nicht aus dem Nichts oder der Leere herfür, sondern die Lust gebiert sich aus einer Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Waage halten sollten; aus einem Streit der Kräfte, und das sei nicht einfache Endlichkeit, sondern finitudo interna positiva [12]). In Christus nun ist das zertrennliche Leben der Kreatur unauflöslich geworden, durch das Wort Gottes als durch ein unauflösliches Band, physisch und geistig. Und deßhalb konnte Christus Mittler sein, weil er empfangen hat das Leben zu haben in ihm selbst. Er hat die Herrlichkeit und Unsterblichkeit aus dem Tode wiederbringen können, weil er, der Lebensfürst, durch den Tod den Tod besiegte. Diese selbige Kraft aber, welche erlösen kann, ist auch die vollendende. Denn Christi Kraft tödtet und verzehrt nicht blos das Unreine und den Tod in uns, sondern sammelt und einigt auch unsere Kräfte zu harmonischer Durchdringung, stellt die Vielheit unserer Kräfte zu einer lebendigen sich vollendenden Einheit her. (Theol. ex idea vitae S. 189.)

Oetinger hat namentlich in seiner Dogmatik (Theologia ex idea vitae deducta) seine christologischen Gedanken näher entwikkelt. Schon die Methode, die er will, zeigt einen überlegenen Geist. Die mathematische oder geometrische Beweismethode Wolfs genügt ihm nicht; sie beginnt ab una aliqua idea abstracta und setzt so einfache Principia voraus, die für einen Prozeß oder Progreß unfähig sind; denn das schlechthin Einfache kommt nicht zur Bewegung aus sich. Er aber will den ordo generativus, der — wie an dem Samen zu sehen, bei dem Ganzen beginnt und dieses bis ins Kleinste gleichmäßig entwickelt. Die Philosophie der Zeit nennt er eine Kunstphilosophie; sie ist ihm zu abstrakt formal und unreal, sie will nicht

[12]) Abhandl. über die Sünde w. d. h. Gst. S. 66 ff. Lehrt. 366 f. 220. Er scheint sogar eine Herrschaft der Finsterniß, eine chaotische Modification der Kräfte als Erstes anzunehmen, was nothwendig im Menschen sei, bis die einander abstoßenden und sich widerstehenden Kräfte, die doch zusammen gehören, in einer contrarietas harmonica sich durchdrungen haben. Andererseits aber ist ihm das durch die Freiheit gesetzte Böse in intensiverem Sinne bös.

blos zu viel wissen (z. B. in der Atomenlehre), sondern auch zu wenig, dringt nicht ins Innere der Natur ein, gibt nicht intuitive Erkenntniß. Die generative Methode dagegen geht aus von der Idee des Lebens [13]). Diese ist auch ein Grundbegriff der Schrift. Nicht minder ist sie schon dem sensus communis ahnungsweise zugänglich. Die Idee des Lebens faßt er aber concret; Leben sieht er nur, wo eine Einheit des Entgegengesetzten ist, was in einander wirkt. Die logischen Gesetze des ausgeschlossenen Dritten und des Widerspruchs sind ihm durchaus ungenügend, vielmehr liebt er, dem Entweder — Oder ein Weder — Noch, was zugleich ein Sowohl — Als auch ist, entgegenzustellen. Wir haben das schon oben an dem Begriff der Herrlichkeit gesehen. Diese ist ihm die oberste Einheit von Geistlichem und Leiblichem, das göttliche Leben in seiner Offenbarung. — Er will eben daher auch nicht mit der Föderaltheologie von der Idee des Bundes ausgehen, die den Schein erzeuge, als käme Gottes Leben des Bundes wegen und als wäre nicht der Bund wegen dieses Lebens gegeben. Vielmehr davon will er ausgehen, daß Christus germinatio novae vitae sei (Zemach), non tantum ut Architectus creaturae, sed ut germen et principium vegetans templi non manu faciendi et totius novae creaturae. Von Anfang war das Ziel Gottes dasselbe, mit steigender Klarheit geschah die Offenbarung, aber erst in Christus immortalitas et vita plene patefacta est et semper magis in Evangelio aeterno manifestatur.

Wer das ganze All betrachtet, sagt er (de grat. §. 1. 2), der sieht einerseits, daß die Erde voll ist der Güte Gottes, andererseits aber auch, daß das Unheil in den mannigfaltigen Gestalten eingerissen sei. Das weckt schon im natürlichen Menschen die Sehnsucht nach einem Erlöser, nach einem Heiligen, dessen Heiligkeit so reich ist, daß sie überfließen kann auf Andere. Das ganze Universum leidet, — so wird auch das ganze Universum in sinnbildlicher Weise harmonische Vorzeichen auf Jenen enthalten. Wer jene Sehnsucht hat, kann durch die Geschichte, wie

[13]) Das erinnert an Schleiermacher.

durch die emblematische Sprache des ganzen Alls jenes Heiligen gewiß werden. Liest ein Solcher nun unbefangen die Schrift, da sieht er in der That die Wahrheit seiner Ahnungen von einem Erlöser: er sieht, daß Jener in sich trägt die allen Emblemen entsprechende Concentration des ganzen Universums, und daß er das Ebenbild des unsichtbaren Vaters in sichtbarer Gestalt ist. In ihm ist τὸ πᾶν, die Fülle des Vaters, der Alles in Allem erfüllet.

In dem Logos zunächst waren originales rerum antequam existerunt formae; omnia constiterunt in ipso sive archetypice, sive actu. In ihm war Gott als actus purissimus zunächst sich selbst offenbar geworden; aber durch Vermittlung der „Herrlichkeit" oder des himmlischen Elementes, der himmlischen Menschheit, die das Wort aus sich hervorbrachte, brachte und bringt er auch die in ihm beschlossene Welt der Urformen der Dinge zur Wirklichkeit, indem er immer vollständiger seine Fülle der Welt einzubilden strebt. In Jesu Christo wird diese Fülle und Herrlichkeit im Fleisch körperlich. Oetinger reißt aber die Erscheinung Christi weder von den übrigen Offenbarungen, noch von der ersten Schöpfung los. Als Logos war und ist Christus Herr und Architekt der Natur, Princip des Lebens und aller Bewegung, frei und allgegenwärtig wirkend in Natur und Geschichte. Das Wort von Anfang allen Menschen eingegeben zum Lebenslicht, und durch den Geist als Kraft wirksam, ist durch Gottes Bewegen in Maria nur recht wesentlich offenbar geworden.

Die Art und Weise der Menschwerdung beschreibt er näher so, daß die reine Leiblichkeit Gottes oder seine „Herrlichkeit" ihre Möglichkeit und Vermittelung bildet [14]). „Weil die Weisheit

[14]) Bibl. Wörterb. 347 ff. Vgl. die obigen Theorien (S. 860) von einer himmlischen Menschheit Christi. Sie war von Joh. Wilh. Petersen besonders eifrig gelehrt, (vgl. das Geheimniß des Erstgebornen aller Kreaturen. Frankfurt 1711.) Jesus Christus, sagt er, ist von Anfang der Gottmensch gewesen, nach seinem Ebenbild ist Adam erschaffen. S. 2. Der Sohn Gottes ist Eingeborner in der unaussprechlichen Vorewigkeit, vor dem Schöpfungsdekret vom Vater gezeuget; aber zum Erstgebornen ist er geworden wegen der von Gott beschlossenen Schöpfung, und hat seinen

vor der Menschwerdung das sichtliche Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, Col. 1, 15, so ist der Sohn gegen dem Wesen

---

Ausgang aus Gott genommen. Da hat ihn vor der Zeit Gott mit einem temperirten Lichtkleid (Tabernakel) umgeben, welches ist seine göttliche Menschheit, auf daß er in ihm und durch ihn als durch ein bequemes Mittel die sonst von dem Schöpfer in unendlicher Distanz unterschiedene Kreatur beides schaffen und vereinigen, auch die Kreatur ihn bei solchem in dem Erstgebornen gemilderten Licht ertragen könnte; wie auch die Väter von solchem sese temperare et demittere des Logos zum Besten der Welt reden. Solche himmlische Menschheit sei nicht eine Schöpfung, sondern eine Generation oder Emanation aus Gott. Er beruft sich dabei auf das Buch einer englischen Gräfinn de principiis philosophiae antiquissimae et recentissimae insonderheit von Gott, Christo und den Kreaturen, so wie auf Guil. Postellus Absconditorum — Clavis, welcher sage: Cum Deus infinitus condiderit omnia, ut a creaturis rationabilibus comprehendi posset et laudari, sit autem impossibile infinitum a finito comprehendi, opus fuit, ut ante omnia divina bonitas ita se accommodaret capacitati tam angelicae quam nostrae, ut finitum infinito uniret. Solches temperamentum sei in der präexistenten Seele Christi gegeben. Durch sie sei Christus weltschöpferisch, Offenbarer im A. T. u. s. w. S. 29 f. Jene englische Gräfinn sage: Deus cum lux esset omnium intensissima et quidem infinita, summa tamen etiam bonitas, propter hanc bonitatem creaturas quidem condere voluit, quibus sese communicaret; hae tamen — ejus lucem neutiquam potuissent tolerare. — Diminuit ergo in creaturarum gratiam, ut locus ipsis esse posset, summum illum intensae lucis gradum, unde locus exoriebatur quasi vacuus circularis, mundorum spatium. Hoc vacuum non erat privatio vel non Ens, sed positio lucis diminutae realis, quae erat anima Messiae, Hebraeis Adam Kadmon dicta, qua totum illud spatium implebatur. Haec anima Messiae unita erat cum tota illa luce divinitatis, quae intra vacuum illud gradu leniori remanserat, unumque cum illa constituebat subjectum. Hic Messias (Logos et Primogenitus Dei filius appellatus deinde intra sese, facta nova etiam suae lucis diminutione pro creaturarum commoditate, condebat omnium creaturarum seriem, quibus divinitatis suaeque naturae lumina ulterius communicabat. — Trinitas ergo hic occurrit divinae repraesentationis, primusque conceptus est Deus ipse infinitus, extra et supra productionem consideratus; Secundus est Deus idem, quatenus in Messia, et Tertius idem Deus quatenus cum Messia in creaturis, gradu luminis minimo ad perceptionem creaturarum accommodato. S. 41 f. In diesem Ens medium

aller Wesen respective etwas Leibliches, ob er schon lauter Geist ist. Seine himmlische Menschheit, die er als Herr vom Himmel hatte, war schon bei den Israeliten unsichtbar zugegen, sie trunken aus dem Fels. Darum ist er auch als die Kraft des Höchsten in Mariam kommen, um schattigt und leiblich zu werden in der Gebärmutter Mariä, in ihr sich in einiges Dunkle zusammenzuziehen nach dem Gesetz der Geburt. Als seine vom Himmel gebrachte Menschheit in Mariam kam, so hat ihn Gott geringer gemacht als die Engel, er hat ihn der Plumpheit des Fleisches unterworfen. — Darum heißt es, das Wort wurde Fleisch. Der blöde, menschliche Verstand, sagt er anderwärts, macht aus dieser göttlichen Rede das vermeintlich Reinere: göttliche und menschliche Natur haben sich vereinigt, daß aus beiden Eine Person worden. Ist schon recht geredet; aber man hat vom Worte Gottes abgebrochen. Was hinderts, bei dem Wurde also zu gedenken: das Subtilste hat sich von dem Gröbsten so lange müssen widerstehen lassen, bis das Subtilste das Gröbste überwunden? Also ist es nicht nur eine Vereinigung der Naturen, sondern eine durch Resistenz durchgebrochene Geduld. Sieh, das ewige Wort hat kreatürliche Arten müssen annehmen und leiden!" Lehrt. 273 ff.

Die Grundideen der kirchlichen Lehre von der Comm. idd. findet er unwidersprechlich, gibt aber zu verstehen, daß die Ausführung weit über die heil. Schrift hinausgehe, und er selbst gibt ihr einen durch die Lehre von der himmlischen Menschheit in Christus modificirten Sinn. In dieser ist gleichsam die Eini-

ist keine corruptio, mors, defectus, es ist balsamum quo omnia praeservari possunt a decrementis et morte quae ipsi unita sunt, adeoque hic omnia sunt nova, vegeta et virescentia. Nach Petersen ist alle göttliche συγκατάβασις in dieser himmlischen Menschheit geschehen, die sich auch schon den Gläubigen A. T. zu genießen gegeben. S. 70. Eine Menge von Schriftstellen werde durch diese Lehre licht; die Judenbekehrung durch sie erleichtert, auch könne sie der Vereinigung mit den Reformirten dienen, da sie zu der Absolutheit eines göttlichen Dekrets (nemlich nach P. der apocatastasis) wohl stimme, und die reale Vereinbarkeit des Göttlichen und Menschlichen, so wie die luth. Abendmahlslehre anschaulich mache.

gung des Göttlichen und Menschlichen stets gegeben, aber zunächst potentiell; in Christus tritt sie actuell hervor. Aber nicht magisch und vom Moment der Empfängniß an fertig, sondern successiv. Potuit capacitas naturae humanae per inhabitationem λόγϑ successive augeri; Christi exaltatio hatte augmenta intrinseca. Der Logos nobilitirte das Leben der menschlichen Seele Christi, die er wie jeder andere Mensch im vierten Monat in Maria theils von unten, theils von oben bekommen. So erhielt seine menschliche Natur herrlichere Qualitäten, als die Natur Adams vor dem Fall hatte. Adam hatte noch nicht das πνεῦμα ζωοποιοῦν. — Das Erste ist immer noch unvollkommen; die Kräfte haben sich da noch nicht zu einer höhern Einheit durchdrungen (was er essentiare nennt), daher der Fall so leicht möglich war. Adamo per gradus fuisset eundum ad perfectionem summam qualitatum spiritus vivifici, sed vix inchoamenta servavit. Christus autem (der auch zuerst statum psychicum subire debuit) a prima conceptione cursu non interrupto omnia permeans tandem ἐδοξάσθη et τελειωθεὶς σωτηρίαν conferre et vitam in aliis generare potuit. Er hat müssen von der untersten Stufe beginnen, ut psychicum in spirituale elevetur; er hat müssen legibus resistentis materiae tenebrosae adstringi, omnes tentationes experiri, ut carnis insita inimicitia aboleatur [15]). Indem so immer mehr durch Erfüllung mit dem siebenfachen Geist ohne Maß sein Leib Geist, geistlich wurde, wurde zugleich seine Seele, sein Geist Leib, vollkommen reale, lebensmächtige Substanz. Und so ist in der verklärten Substanz des geistleiblichen Herrn gleichsam die Essenz der Unsterblichkeit, der Wiederherstellung und Vollendung unserer Natur gewonnen, die namentlich durch das heil. Abendmahl uns zu eigen wird. Die Spendung dieses seines Lebens weist er dem Hoheprieſterthum Christi zu, das er nicht blos als stellvertretendes und genugthuendes denkt, sondern Christus ist ihm auch der Hohepriester, weil er das allgemeine Organ der göttlichen Offenbarung und Lebensmittheilung ist (Theol. S. 216). Weil er das selbst-

[15]) Theolog. 193 ff. 217.

ständige göttliche Leben in sich selber hat, so kann er es influxu septemplici in nos derivare. Die Fülle seines geistleiblichen Wesens oder seinen Leib theilt er mit an die Menschheit, damit sie zu seinem Leib werde, daran er das Haupt, in allgemeiner Wiederbringung, zur Kirche, zu einer Fortsetzung seiner selbst. „Die Glaubigen sind Christi Fleisch, welches ihm so lieb ist als uns das unsere; und sein Fleisch ist sowohl unser als unser eigenes. Niemand heget größere Hochachtung für sein eigen Fleisch als Christus für seine Gemeine. Die Kirche, spricht Tertullian, ist nichts anderes, als Christus explicatus, der ausgebreitete, ausgefaltete Christus“ [16]). Er lehrt eine ähnliche Unio Christi mit uns wie die Christi mit dem Logos war und ist, und paralleliſirt wie Phil. Nicolai eingehend die Incarnation mit der Wiedergeburt und Unio mystica, wobei ihm göttliche Operatio nicht genügt, sondern wie den Alten nur eine propinquitas essentiae. In Christus ist die göttliche und menschliche Natur personaliter geeint, in den Christen, die gleichfalls θεία φύσις in ihm haben, spiritualiter. Dort wird Eine persona σύνθετος aus zwei Naturen, hier wird aus denselben zwei Naturen Ein compositum mysticum. Die Folge der Unio pers. ist in Christus communio naturarum, ebenso auch fließt aus der unio spiritualis eine communio unsrer und der göttlichen Natur, denn Christus thut beides: nostram individuam naturam sibi adglutinat et vicissim divinae naturae nos consortes facit, ita ut finitum capax sit infiniti non per localem comprehensionem sed per arctissimam consociationem [17]). Traxit carnem nostram in plenitudinem Deitatis, so daß unser Geschlecht der himmlischen Natur theilhaft wurde in ihm und in uns d. h. unione tum personali tum mystica [18]).

---

[16]) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 459.

[17]) Theolog. S. 300—302.

[18]) Theolog. S. 321. 322.: Quodsi Christo nos tradimus, tum regeneramur ad plenitudinem illam denuo, ex qua nos Adamus excussit; quae sua sunt, nostra fiunt; anima Christi per mysticam unionem nostra est anima, caro Christi nostra caro, vivit ille in nobis, nos in illo. Ille nos in corpore suo — immaculatos sistet, quia in ipso

Oetinger trägt das lebendige Bewußtsein in sich, daß die Reformation, nachdem sie überwiegend die Heilslehren behandelt, jetzt an einem Punkt angelangt sei, wo auch die sogenannten objectiven Lehren nach einer Regeneration dringend verlangen. Es sei jetzt, nachdem der Galater- und Römerbrief erschlossen sei, an der Zeit, daß auch der Epheser- und Colosserbrief wie Johannes an die Reihe komme [19]).

Wie fremd und ungewohnt lauten solche Worte im 18ten Jahrhundert, und wie ähnlich sind sie andererseits den oben vernommenen Stimmen aus der ältesten Christenheit und der Reformationszeit! Am unmittelbarsten aber schloß er sich an Jacob Böhm an, dessen Ideen planer zu machen und in bestimmte christliche Gestalt zu bringen er sich in vielen Abhandlungen eine besondere Angelegenheit sein läßt. Es gehört überhaupt zu den charakteristischen Kennzeichen der neuen Zeit, daß sie aus den abstrakten Regionen, welche die Philosophie seit Wolf und Kant in Deutschland einnahm, sich wieder nach der Fülle und Realität des Lebens sehnte, daher auch die geistvollsten Männer, welche die neue Zeit heraufführen sollten, sich mit Liebe in das Alterthum versenkten, wobei sie immer mit besonderer Verehrung vor der Gestalt des Philosophus Teutonicus stehen blieben, der erst für die neuere Zeit geschrieben zu haben schien, und von ihr gewürdigt zu werden begann. Es kann dieß nicht befremden, wenn wir erwägen, daß es sich jetzt um Ueberwindung der einseitigen Subjectivität — ohne doch die Früchte der subjectiven Richtung überhaupt aufzugeben — handelte, und daß Böhme, so kräftig das Princip der Persönlichkeit in ihm auf-

---

sumus unum corpus: nam ut Adamus fuit commune corpus nostrum, sic jam Christus est commune corpus nostrum. Unde ecclesiae tanta vis, tanta fidei parrhesia, ex magnifico illo potentiarum resurrectionis promptuario. Residet igitur vis potentiarum Domini non in hoc vel illo tantum membro, sed in omnibus, at quam maxime in ipso capite, in plenitudine virium ipsius, ex qua sumimus gratiam pro gratia. — Ecce hi sunt rivuli parvi ex magno fonte et pleromate Epistolae ad Ephesios!

[19]) Das Nähere s. bei Auberlen a. a. O. S. 233. 293. 460. 482.

tritt, doch sehr weit davon entfernt ist, sich blos in subjectiven und formellen Denkbestimmungen umzutreiben, vielmehr den Rhythmus des allgemeinen kosmischen und des göttlichen Lebens anzuschauen und darzustellen sich bestrebt. Wir nennen hier noch als Männer, die zu Böhm und zu der neuern Zeit in einem ähnlichen Verhältniß stehen, wie Oetinger, den Novalis und Franz von Baader.

Letzterer läßt sich in seinen verschiedenen Abhandlungen, die zwar nirgends die Sache vollständiger entwickeln, aber dennoch reich sind an tiefern Gedanken, über unsern Gegenstand also vernehmen [20]):

Christus ist die zuvor verhaltene Manifestation der wahren Menschennatur. Die Manifestation der menschlichen Urgestalt ist Gipfel und Centrum, Träger und Vollender der kosmischen Begriffe. Der Erlösungsproceß ist daher auch nach seinen kosmischen Momenten nachzuweisen. Dieß thut er nun so, daß er ausgeht von dem Satze: das normale Verhältniß wäre, daß Gott das Princip, der Mensch das Organ, die Natur sein Werkzeug wäre, Gott somit durch den menschlichen Geist, als sein Organ, mit der Natur in Verbindung stände. Allein der Mensch ist abgefallen, das Organ vom Princip (vgl. Ferm. cogn. I. §. 7. S. 14—16.), der aus dem Centrum gerückte Mensch ist Natur geworden, ja diese übt ihre Macht gegen ihn aus und ist selbstständig, gleichsam aus einem Werkzeuglichen, Dinglichen persönlich geworden. Der Mensch dagegen ist in die Region der Unpersönlichkeit und der Ohnmacht gesunken — denn er ist von der Centralseele, Gott, durch den er allein seine wahre Persönlichkeit hat, abgefallen. Da aber so das göttliche Gesetz aufgehört hatte, menschlich zu sein (d. h. verwirklicht oder gleichsam menschgeworden im Menschen), so konnte nur durch Wieder-

[20]) Vgl. Fermenta cognitionis Heft 1 und seine Gesammelte Schriften. Bd. I, II., besonders I., 152 ff., Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens, und Sur l'Eucharistie Bd. II., S. 427 ff., Ueber Divination und Glaubenskraft S. 38 ff. 58. Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums. 1839. S. 21 ff. Ueber ihn: Hamberger, Hoffmann u. A.

menschwerdung des moralischen Gesetzes geholfen werden, wodurch das Naturgesetz subjicirt ward. Dem zweifellosen Streben nach Wahrheit wie der aufrichtigen moralischen Gesinnung ligt klar oder dunkel die Hoffnung einer künftigen oder die Ueberzeugung einer schon geschehenen Menschwerdung der Wahrheit und des Sittengesetzes zu Grunde. Und so ist die Menschwerdung auch die Vollendung der moralischen und wissenschaftlichen Begriffe, sie ist das punctum saliens darin.

Diese Nothwendigkeit der Menschwerdung stellt er näher so dar [21]). Nur der gefallene Mensch bedarf eines Gottesgesandten ausser und neben ihm; nur für ihn ist es nöthig, daß sich das göttliche oder moralische Gesetz bis in Ein Individuum erst concentrirte, damit durch einen Christus ausser uns jeder an den Christus in uns erinnert würde (Ferm. cogn. I., 54). Zwar quillt jedem Lebendigen das Leben nur von innen heraus; in jeder lebhaften Kreatur offenbart sich Gott, weil er central, Centralseele ist, nur aufgehend, nicht von aussen einfahrend; in welchem Sinn jeder Mensch ein geborener Christ heißen kann. Aber doch ist nicht minder gewiß, daß wenn dieß Leben innerlich erkrankt und die Stimme Gottes im Lebendigen zum Schweigen gebracht ist, diese nur von aussen wieder erweckbar, freilich nicht eingießbar ist. Das wiederbefreiende Höhere muß, um sich dem

[21]) Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens. S. 152, ferm. cognit. I., 54. Aehnlich St. Martin Esprit des Choses II, 301 ff. 341. La Divinité se rendit Christ dans cette même image éternelle d'où Adam avait été créé. — Il s'est venu ensevelir dans notre matière. Das Wort Gottes ici bas se trouve expatriée. Der Mensch ist nach seinem wahren Wesen nichts als ein Gottverlangen, bestimmt faire un avec la Divinité. Aber eine Alteration ist vorgegangen, wir sind Gefangene der Natur, die wir in unsern Fall hinabzogen. Die Restauration fordert, daß das Wort sich entkleide in dieselbe elementare Basis, die unser Gefängniß ist. So ist in Christus die göttliche, die spirituale und die natürliche Welt vereinigt, damit er allseitig das Heilmittel sein und dem Kranken nahe kommen könnte. Auch dem St. Martin ist Christus der Schlüssel aller Wissenschaft, auch der Natur. Durch das Wort, wenn wir mit ihm geeint sind, durch Jesus, können wir die Sprache aller Dinge verstehen, d. h. sie selbst.

Gefangenen halt- und faßbar zu machen, per descensum sich entäußern, depotenziren. Verbum Dei caro factum. Ist das Gottesbild im Menschen actu untergegangen, blos noch potentia vorhanden, und lebt dagegen die äussere Welt in ihm, so ist ihm so wenig, als einem Kranken ohne Mittel, mit jener ohnmächtigen potentia als bloßem oder aller Kräfte entblößtem Vermögen geholfen; schon die Erinnerung an seine Gesundheit fordert die Hülfe eines sich ihm nun von aussen darstellenden, gestaltenden, in ein Bild contrahirenden Gottes, oder einer göttlichen Gestalt. Da der seinem Sitz entfallene Mensch zur Rettung eines sich entäußernden, auf gleiches Niveau sich mit ihm stellenden Gottes bedarf, so ist es keineswegs ein religiöser Materialismus, verliebte Thorheit, unschuldiger Götzendienst, wenn der Christ, der durch Christus die Gottheit ersieht und mit ihm als einer gottgesandten himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich empor schwingt, — glaubt und glaubend inne wird, daß er nur an, oder vielmehr in ihr sich empor schwingt. Glaubend berührt er diese kräftige himmlische Gestalt, der Glaube aber öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig.

Um in dieser äussern oder Formenregion sich darzustellen [22]), wo alles noch als Einzelnes auftritt neben und gegen Einzelnes, muß selbst das ewige Wort in Vereinzelung auftreten und seiner kosmischen Bedeutung zunächst, in Beziehung auf den actus, sich entäußern. So erschien denn der die ganze gemeinsame menschliche Natur an sich nehmende Gott in einem einzelnen Menschen neben andern, und diese seine Einzelheit erhält sich auch nothwendig fort und fort in der Kirche und durch die Sakramente; diese Nothwendigkeit der wirksamen Vergegenwärtigung des allgemeinen Einen durch ein Einzelnes wird so lange dauern, bis dieß Gemeinsame in das Centrum aller einzelnen Formen wird durchgedrungen sein und alles Anorganische an ihnen sich wird subjicirt und organisch, d. h. von innen heraus assimilirt haben, oder bis Gott Alles in Allem wird geworden sein. Schon

---

22) Ferm. cogn. II., §. 1 ff. und im zweiten Band der Gesammelten Schriften XV., S. 427.

Christi Tod hat seine früher beschränkte äussere Gegenwart zu einer kosmischen, aber annoch verhüllten, erhoben. — Dazu, daß der Mensch wieder erhoben werde, gehört nicht blos des Menschen Selbstentäußerung (im Glauben) sondern auch die Selbstentäußerung Christi; beides muß zusammentreffen. Letztere bestand darin, daß das Princip selbst auch Organ und Werkzeug, Geist und Natur wurde. In beide eingehend wurden in ihm beide durch siegreichen Kampf in ihre wahre Stellung gebracht. Der Sieg aber, der in ihm als der Urperson oder dem homme général vollbracht ist, soll auch der unsrige werden. Denn bei seiner Menschwerdung soll es nicht stehen bleiben. Die Geburt Gottes ist überhaupt eine dreifache (Bd. II., s. Abh. S. 398): 1) die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater; 2) die in Maria; 3) die in den Christen geschehende. Christus aber ist Centrum aller Menschwerdung: und wie durch Selbstentäußerung das Wort sie begann in Christo, so setzt es sie fort in uns. Im Abendmahl und für den sich entäußernden Glauben entäußert es sich dazu, Nutriment, d. h. Kraft zu werden, um als Person im Menschen aufzustehen. Fortwährend gibt es sich uns hin, um als Keim einer neuen Persönlichkeit in dem Menschen aufgenommen zu werden [23]). Auch hierin, wie in so

[23]) In der Schrift über die drei Fundamentalartikel ꝛc. 1839 versucht Baader näher die Art und Weise der Menschwerdung Gottes in Christo auseinander zu setzen; jedoch da er hier in ziemlich unklarer Weise fast nur Böhm'sche Ideen mittheilt, so übergehen wir das Einzelne. Der Hauptgedanke ist, daß zur Erklärung der Menschwerdung des Wortes die Unterscheidung zu machen sei zwischen dem Wesen oder der Natur Gottes und Gott selbst. Aus der göttlichen Natur oder Wesenheit sei Adams ursprünglicher Leib, ein himmlisches, wenn schon geschaffenes Wesen, verblichen durch die Sünde, aber potentiell fortdauernd in der Menschheit. Das Wort nun gieng nicht unmittelbar in dieß verblichene geschaffene (himmlische) Wesen ein, das (als Weibessame) fortdauerte, sondern das Wort, die schaffende Substanz, erweckte diese verblichene in den stillen Tod gegangene Substanz in Maria, und gieng sofort nach seiner Natur oder Wesenheit in diese ein. Die Lehre von einer Natur in Gott und von einer ursprünglich höhern menschlichen Wesenheit soll wieder dazu dienen, den Sohn Gottes

manchem Andern schließt sich Baader an Böhm und die alte deutsche Mystik an.

Neben Baader verdient Novalis eine Stelle. Wie Baader wendet er seine Liebe dem Alterthum und seiner ahnungsreichen Fülle, die es vor allem in seiner Mystik niedergelegt hat, zu; wie er ist er ein Verehrer Böhms (vgl. Nov. Werke Bd. II. S. 43 ff. das Gedicht an Tieck, dessen Gegenstand Jacob Böhm ist). Dieser edle Geist gehört wie Einer zu den Vorboten der neuen Zeit; er ist aber den bisher genannten Männern auch darin ähnlich, daß er, was ihm vorschwebt, noch nicht zu einem organischen Ganzen verarbeitet, sondern bei großen, weitgreifenden Ideen stehen bleibt, die wir wenigstens zu einem Umrisse zu gruppiren suchen wollen.

Die Stellung von Novalis ist eine sehr charakteristische, aber auch durch die Mannigfaltigkeit der Bildungselemente, die in ihm nach Vereinigung ringen, seltsame und schwer zu zeichnende. Um aber den Uebergang aus der einseitigen Subjectivität zu begreifen, ist das Verständniß einer geistigen Gestalt, wie die seinige, ungemein lehrreich; wie überhaupt die romantische Schule in diesem Betracht eine wichtige Stelle einnimmt. Einerseits nemlich stellt sich in ihm die Subjectivität in ihrer äußersten Zuspitzung dar; aber weil sie ihm nicht blos die denkende ist, sondern die Totalität des Menschen umfaßt, setzt sie ihn auch mit der Objectivität in Verbindung. Aber das Vorherrschen der Subjectivität läßt es nicht zu einer wahren Anerkennung und Vermählung mit jener kommen, sondern er bleibt in seinem

---

zu vermitteln mit der Menschheit, erklären, wie sowohl die Menschheit (Maria) habe Antheil haben können an dieser Oekonomie, als wie der Sohn Gottes habe zu dieser Menschheit sich entäußern können. Die kreirende göttliche Natur sei nach Eckhart unpersönt vor diesem Eingang (d. h. erst in Christo gelangte die schaffende göttliche Natur zu einer persönlichen Selbstdarstellung). Verwandt ist der bei Andern z. B. Brentz und Andreä vorkommende Gedanke, daß die göttliche Natur, nicht die Person das Assumirende sei, aber terminus der assumirenden Natur sei die Persönlichkeit. — Uebrigens läßt auch Baader in Christo die Unauflöslichkeit der Kräfte, die in Adam auflöslich sind, eintreten.

Schwanken, indem er bald aus der Objektivität nur machen will, was dem Subjekt beliebt, sie nicht sie selbst sein lassen will, bald aber wieder an ein gegebenes Objekt sich anzuschließen das Bedürfniß hat. Die Vermittlung scheint für ihn darin gelegen zu haben, daß er es dabei nicht will bewenden lassen, willkürlich aus dem Objekt — z. B. dem der Religion zu machen, was der momentanen Subjektivität beliebt, sondern an einer bleibenden Bedeutung des Objekts festhalten will; einer Bedeutung, die zwar nur als vom Subjekt gesetzte für dasselbe Gültigkeit haben kann, darum aber doch für das Subjekt im wechselnden Strom der Gedanken oder Empfindungen etwas Bleibendes, Festes ist, zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird, um in ihm sich zu sammeln und zu erheben: an das also auch eine Art Hingabe stattfinden kann, aus welcher der Geist erfrischt wieder aufersteht. So macht sich in ihm der Uebergang zu einer Art von Objektivität.

Jene energische Subjektivität, in welcher der Fichtianismus nachklingt, zeigt sich da, wo er von der Allmacht des Willens spricht, der als sittlicher zugleich Gottes Wille ist (II, 256). Sittliches Gefühl, sagt er (S. 254), ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmus, der eigentlichen Divinität in uns. Das wahre Wunder ist das moralische, denn das Böse, was nur durch ein Wunder zu heilen ist, heilt die Willenskraft (S. 251). Auch die Ueberzeugung (S. 247) kann nicht durch äußere Wunder gewirkt werden [24]); die wahrhafte Ueberzeugung ist die höchste Funktion unseres Gemüths und unserer Personalität. So ist ihm der Wille die unumschränkte Macht auf dem Gebiete des Handelns und der Ueberzeugung.

---

[24]) Wie ihm die rationalistische und die supernaturalistische Betrachtungsweise sich versöhnen, ist angedeutet S. 247. vgl. 250: Die Erhebung ist das vortrefflichste Mittel, das ich kenne, um auf einmal aus fatalen Collisionen zu kommen. So z. B. die Erhebung aller Phänomene in Wunderstand, der Materie zu Geist, des Menschen zu Gott, aller Zeit zur goldenen Zeit.

Beides aber geht ihm dadurch in Eines zusammen, daß er unter der kräftigen Willensthat die Erhebung in das göttliche Wesen versteht. In dem moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich; je moralischer, desto göttlicher (S. 256). Eine innige moralische Ueberzeugung ist ihm eine göttliche Anschauung. Solche moralische That, die zugleich innige Ueberzeugung ist, nennt er dann auch Glauben. Den Glauben setzt er so mächtig, daß er sagt, wenn Einer wahrhaft glaubte, er sei moralisch, so würde er es auch sein (S. 252). Dieser Glaube setzt Leiden, Sterben, Tod voraus (S. 265). Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen nur sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (S. 266). Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch des höchsten Wesens werth (S. 265) und dieses offenbart sich in uns; jedoch nicht als ein fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen. Wenn sich nun hierin der interessante Uebergang macht von Jacobi's Selbstgefühl der edlen Seele zum Innewerden der eigenen Göttlichkeit, so ist doch zugleich bei Novalis dieses Göttliche als ein Objektives gewußt. Der starke subjektive Wille, der Glaube, ist darum so allmächtig und wunderthätig, weil in ihm aus dem Tode des blos individuellen Willens, der allgemeine, göttliche auferstund; daher die Willensthat des Glaubens, die das Göttliche erfaßt als das wahre Wesen des Menschen, zugleich und in Einem auch Dahingabe, Empfangen ist. Von der bloßen Subjektivität entfernt er sich aber noch entschiedener in seinem religiösen Verhalten dadurch, daß er nicht bei der Reflexion auf sich stehen bleibt, sondern nach Organen, Vermittlungen des religiösen Bewußtseins sich umsieht: also nicht blos (wie die angeführte Stelle S. 266 andeuten könnte) aus der Negation alles Einzelnen zum Göttlichen kommt, sondern dem Einzelnen auch die positive Bedeutung ein Vehikel des Göttlichen zu sein zugesteht. Diese Organe nennt er Mittler; und

sagt geradezu (S. 262), es ist Irreligion, wenn ich gar keinen Mittler annehme.

Freilich scheint ihn nun die Subjektivität wieder zu hindern, zur christlichen Idee des Mittlers überzugehen. Denn jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Augurn sein; jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden (S. 263), wodurch wir den Geist dieses Tempels, den allgegenwärtigen Hohenpriester und monotheistischen Mittler vernehmen, welcher allein im unmittelbaren Verhältnisse mit der Gottheit steht. — Und S. 261 sagt er zwar: Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben im Verhältniß stehen, fährt aber fort: „In der Wahl dieses Mittelgliedes muß der Mensch durchaus frei sein, der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Mittelglieder sind: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götter, Götzen, ein Gottmensch. Da diese Wahlen offenbar relativ sind (d. h. angemessen dem geistigen Zustand eines Volks und sein Abbild), so wird man unbemerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe.“

So einseitig idealistisch nun dieses lautet, so ist doch, wenn das Weitere dazu genommen wird, hiemit nichts gesagt, als was unläugbare Wahrheit ist, daß nur Dasjenige für ein Volk der Gott sein kann, was seiner Bildungsstufe gemäß von ihm aufgefaßt und vorgestellt wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit, der ja ein objektiver Bildungsgang eingepflanzt ist, so auch die Nothwendigkeit in sich trage, aus der unberechenbaren Zufälligkeit der Wahl ihres Mittlers zu Einer festen, ewigen Gestalt desselben sich zu erheben. Auch Novalis sagt: Die Wahl ist charakteristisch, es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche Mittelglieder wählen, da hingegen der Ungebildete durch Zufall hierin bestimmt werden wird (S. 261). Näher sagt er (S. 264): Unter Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, in mensch-

lichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.

Hier steht er nun an dem Punkte des Ueberganges zum christlichen Mittler. Es fehlt nicht an Stellen, wie: Christus ist der neue Adam (S. 272). Er hat eine zweite höhere Schöpfung gebracht; denn die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieß Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen, man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung (S. 259. S. 270). Aber andererseits (S. 270) weiß er das Christenthum nicht vollständig mit dem zu reimen, was er Pantheismus nennt, und was ihm das Höchste ist; daher er nahe daran scheint, im Pantheismus das Ende der christlichen Religion zu finden. Dieß ist näher auseinandergesetzt S. 262. 263. vgl. mit S. 287. 298. Wie vermittelt sich ihm Beides?

„Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, sagt er, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe, wie es Irrreligion ist und Unglaube, keinen Mittler zu haben. Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung; so hatten die Juden in ihrer messianischen Erwartung eine echt religiöse Tendenz. Aber die wahre Religion scheint wieder getheilt in Pantheismus und Monotheismus, — und eine Antinomie zwischen beiden zu sein.“ Unter Pantheismus versteht er, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler sein könne, indem das Ich es dazu erhebt; unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sei, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse. Den Namen der wahren Religion will er dem Monotheismus nicht absprechen. Er verdient ihn, wenn er statuirt, dieß Organ zu wählen werde der Mensch genöthigt durch sich selbst. — Novalis selbst aber hält mehr daran mit Vorneigung fest, daß das Organ nur durch uns

selbst zum Organ erhoben werde, wobei seine Objektivität an sich gleichgültig bleibt. Dennoch bietet schon das oben über die Gleichheit und nothwendig wachsende Einheit in der Wahl des Mittlers Bemerkte eine Lösung dieser Antinomie dar. Und wirklich ahnt auch Novalis dieselbe (S. 263). „So unverträglich beide zu sein scheinen (die Ansicht, nach welcher Alles ein Recht hat, Organ Gottes zu sein, und die Ansicht, nach welcher dieß nur Christo zukommt), so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler (Christus) zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen." Die Versöhnung aber findet er darum in der Idee Christi als des Mittelpunkts der Welt, weil so theils auch der Welt die Bedeutung bleibt, Organ für die Religion zu sein, theils doch dieses nur durch die Vermittlung des allgemeinen Centrums, des vollkommenen Gottmenschen, so daß dieser der einige Mittler bleibt, wie er andererseits mittheilsam ist. Jedoch hat er dieses nicht näher auseinandergesetzt und begründet, wohl aber mit großer Liebe der Idee der allgemeinen (wenn schon nur durch Versöhnung der Sünde sich vermittelnden) Menschwerdung Gottes sich zugewandt. Und auf diesen Punkt besonders werfen sich seine begeisterten Hoffnungen für die neue Zukunft. [25]).

---

[25]) S. 285: Daß die Zeit der Auferstehung der Religion gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, — die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieß kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. — So spricht er nach einem geistvollen Ueberblick über die Geschichte des Unglaubens und der destruktiven Richtungen im vorigen Jahrhundert: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Aus der allgemeinen Auflösung treten die höhern Organe und Kräfte wie von selbst als der Urkern der christlichen Gestaltung heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird — sichtbar über den zurückströmenden Wogen."

Diesen Ideen ist sehr verwandt, was Schleiermacher in der Weihnachtsfeier und den Reden über Religion und zum Theil Fichte in seiner spätern Periode sagt. Doch es ist Zeit, aus den Vorhallen der neuern Zeit zu treten, und zu betrachten, wie sich auf dialektischem und strenger wissenschaftlichem Wege der Fortschritt, die Ueberwindung der extremen subjektiven Richtung machte, bei der wir oben stehen blieben? Wir betrachten zuvor nur noch, wie sich derselbe namentlich in Fichte negativ in seiner Nothwendigkeit darlegte.

Das Ungenügende und den innern Widerspruch der bis zu ihrer Spitze sich forttreibenden Subjektivität haben wir schon oben zum Theil erkannt, wo die Kritik der auf Jacobi erbauten Theologie das Resultat gewann, es bleibe nach der Jacobischen Ansicht ein wesentlicher und unauflöslicher Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüth, ein die Einheit des Geistes zerstörender Dualismus als das Letzte stehen. Der Verstand, ein geborener Gottesläugner, schlechthin endlich und dem Endlichen zugewandt; das Gemüth und Gefühl vernehmend das Unendliche, ja darin allein befriedigt und selig. Von dem Göttlichen blieb da noch ein schwacher Rest der Objektivität übrig, sofern nemlich die höheren Gefühle von Jacobi als bewirkt durch ein Objektives, Göttliches angesehen wurden, das sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen gebe. So lange jene Gefühle nicht blos als ein Innewerden der eigenen edeln Natur, als Selbstgefühle angesehen wurden, blieb immer noch dem Göttlichen einige wenn schon geschmälerte objektive Bedeutung. Allein schon Jacobi neigte sich in etwas zu der Ansicht, daß das vernommene Göttliche nur das Vernehmen des Ichs selbst und seines innersten Wesens sei, was sich besonders in der oben besprochenen absoluten Machtvollkommenheit ausspricht, die nach ihm die Subjektivität hat, zu bestimmen, was gut und was böse sei. Obwohl der Verstand nach Jacobi durchaus nur endlich ist, so ist doch das Gemüth göttlicher Art. Damit war schon der Anfang dazu gemacht, die göttliche Objektivität in der Subjektivität aufgehen zu lassen; diese so zu steigern, daß jene ausgeschlossen, ihr Raub aber der Subjektivität zugelegt ward: eine Richtung, die von

Fr. Schlegel noch weiter ausgebildet wurde. Von dem objektiven Göttlichen können wir ja nach Jacobi [26]) nichts wissen; dagegen ist die eigene, edle, göttliche Natur uns immer nahe. Ein Gott, von dem wir nichts wissen können, muß eben darum, weil er in unser Denksystem nicht eingreifen kann, nicht blos ignorirt werden, sondern wird im natürlichen Fortgang der eine Einheit suchenden Vernunft ausgeschlossen und negirt, weil seine Annahme nur einen Dualismus in die Vernunft bringt. Was absolut nicht gedacht werden kann, gegen was der Verstand nach seinem Wesen, nicht blos nach seiner zufälligen Erscheinung Widersprüche erheben muß, das kann nur als unmöglich prädicirt werden. Und wie im Deismus das Ignoriren Gottes von selbst zum Materialismus und Atheismus wird, so war von der Jacobi'schen Denkweise, welche noch durch einen schwachen Faden an die Subjektivität ein Objektives anknüpfte, die consequente und wissenschaftliche Durchführung nichts Anderes, als das völlige Ausschließen aller Objektivität durch die Subjektivität, oder der absolute subjektive Idealismus, den Fichte aufgestellt.

Wir können die Fichte'sche Lehre in seinem Satz zusammenfassen: das Ich ist Ein und Alles. Es ist einziges Urprincip, es ist absolut. Allein andererseits ist es auch nicht absolut, insofern die Erfahrung von Anderem, von einer selbstständigen Welt zeugt, durch welche als durch ein Nichtich die Absolutheit des Ich beschränkt, d. h. aufgehoben wird. So verfolgte die Objektivität, welche von dem Ich ausgeschlossen werden sollte, dieses wie sein Schatten immerdar, von dem das Ich nicht loskommen konnte. Einerseits mußte das Ich, um sich als absolutes zu bewähren, alle Objektivität zu überwinden trachten, weil jedes Sein, das nicht — Ich, nicht Denken war, ihm als ein Anderes, seine Absolutheit Beschränkendes gegenüber stand; andererseits aber, wenn ihm dieß vollständig gelingen sollte, mußte dem Denken sein Gegenstand und Inhalt ent-

[26]) Vgl. Jacobi's Brief an Fichte, besonders die Stelle: Ja, ich bin der Atheist, der Gottlose ꝛc.

schwinden. Ein Denken aber, dem der Inhalt fehlt, ist Nihilismus; und denkt es sich gleich selbst, so bleibt doch ein solches Denken des Denkens, das nichts denkt, ein leeres Denken, ein Nichtsdenken. Gelang also der Subjektivität ihr Versuch, schlechthin alles Sein in sich aufzuzehren, so schlug die errungene scheinbare Allmacht der Subjektivität in den Nihilismus, in den Untergang des Denkens um.

Dieser Inhalt nun kann nicht restituirt werden durch die theoretische Vernunft. Denn diese verhält sich nach der Betrachtungsweise Kants und der ganzen Reflexionsstufe nur reflektirend auf ein Gegebenes, nur receptiv, nicht produktiv [27]). Wenn nun also die theoretische Vernunft für sich nicht von der Stelle kommt, so ist dagegen in der praktischen Vernunft ein produktives Princip. Im sittlichen Wollen ist ein Inhalt, den der Wille sich selbst setzt, der sittliche Zweck, der nicht von aussen, sondern von dem Subjekt sich selbst zum Inhalt gegeben ist. Damit aber ein Handeln stattfinden könne, muß etwas Einzelnes gesetzt sein; denn sonst kann das Wollen nicht ein Bestimmtes sein, und es würde wiederum aus dem Wollen ein Nichtwollen, wie vorhin aus dem Denken ein Nichtdenken. So bedarf also das praktische Ich eines Bestimmten, eines Nicht-Ich, um sich zu verwirklichen; es setzt aber dieses Nicht-Ich selbst aus seiner Produktivität heraus für seinen Zweck, die Realisirung der Freiheit; sekundär ist hiemit auch wieder ein vom Ich als praktischem selbst gesetzter Inhalt der Vernunft als theoretischer geworden. Angewendet auf das Gebiet der Religion heißt dieß: der Wille hat der Weltordnung, Gott Wirklichkeit zu geben. Gott ist zu realisirende Aufgabe der praktischen Vernunft, Gegenstand der theoretischen nur sekundär und mittelbar.

Allein das Ungenügende dieses Standpunkts erhellt sogleich, wenn wir erwägen, daß nach Fichte die Realisirung jenes Zwecks (oder Sollens) nichts anderes ist, als Ueberwindung der Schranke des Nichtich, die das Ich, um ein praktisches zu sein, über sich

---

[27]) Dieß ist bündig von Schelling, Zeitschr. für spekul. Physik. 1801. Vorr. VI. ausgesprochen.

nehmen mußte. Das Nicht-Ich ist also eben so sehr das zu Negirende, als das Unentbehrliche: — daher das praktische Ich einem progressus in infinitum anheimfällt. Wie es nun ein zweckloses Thun ist, das Nicht-sein-sollende schließlich zu dem Ende zu setzen, nicht etwa daß eine höhere Gestalt des Seins werde, sondern daß das Nicht-sein-sollende nicht sei; so ist überhaupt, so lange einseitig auf dem praktischen oder moralischen Standpunkt beharrt wird, nur die ewige Unruhe einer Agilität gegeben, die eben so sehr nach dem Sein hascht, — der Freiheit, als dem Ziele des Sollens — wie ihm entflieht, weil der praktischen Vernunft die Erreichung des Zieles, zu dem sie in unendlicher Annäherung begriffen ist, Regungslosigkeit, Tod wäre. Die Trennung des theoretischen Ich vom praktischen, die von Fichte so wenig als von Kant in ihrer gemeinsamen Einheit und Wurzel, — der Religion, freilich nicht der blos subjectiven Jacobi's, — erkannt sind, ist die Trennung des Seins von dem Sollen, denn das Erkennen hat zu seinem Gegenstande das Sein, wie die praktische Vernunft das Sollen. Beides aber ist gleich übel berathen, das Sollen ohne ein Sein, und das Sein ohne ein Sollen. Denn das Sein für sich ist regungslos, kommt es nicht in Fluß und Gliederung, so ist es von seinem Gegentheile, dem Nichts, nicht zu unterscheiden. Daraus folgt, daß erst, wenn die bisher so schroff getrennten Seiten, die theoretische und die praktische Vernunft sich durchdringen, der wahre Standpunkt gewonnen ist. Da wird das Erkennen nicht mehr blos eine Receptivität, eine Reflexion auf Gegebenes sein, sondern die praktische Vernunft hat sich als Trieb oder treibender Impuls, als Princip eines Processes dem Denken vermählt, und auch das Denken — obwohl von Gegebenem ausgehend, wie es ja auf das Sein gerichtet ist, ist dann producirend, nemlich näher *reproductiv*. Und andrerseits, wenn das Sein, was Gegenstand des Erkennens ist, der praktischen Vernunft sich einverleibt hat, so geht diese nicht mehr in endlose Unruhe fort, sondern die Versöhnung des Geistes in sich ist dann geschlossen, weil er fortschreitet auf der ewigen Grundlage des Seins. Das *Sollen* ist da herabgesetzt zur Lebendigkeit des Seins, oder vielmehr dazu

erhoben, wie auch der praktische Trieb nicht mehr ein blindes Thun, sondern ein vernünftiges, Explikation der Vernunft ist. So schreitet der Geist, in zusammengehaltener Einheit, sowohl spekulativ als praktisch fort. Und wenn gleich jetzt der spekulativen, jetzt der praktischen Seite zugewendet, ist es doch immer der ganze in sich versöhnte Geist, der sich theoretisch im Erkennen der Wahrheit verhält, praktisch im Gestalten der Welt der Sittlichkeit. Aber diese Versöhnung ruht auf der Anerkennung einer Objektivität; nur daß diese nicht mehr als das Fremde, sondern als das an sich Geistige (daher Reproduktionsfähige) gewußt werden muß.

Durch Fichte nun erweist sich die Zusammengehörigkeit des Objekts und Subjekts auf doppelte Weise, nemlich an dem entgegengesetzten Versuch, das Eine je durch das Andere ausschließen zu wollen. Die erste Weise war die betrachtete, — das Objekt auszuschließen durch das Subjekt. Das Resultat war, wie wir sahen, daß das Subjekt über dem endlosen Sollen sich selbst in Widersprüchen verliert, wenn es nicht dadurch sich erhält, daß es ein Nichtich theils voraussetzt, theils in ihm sich selbst findet oder verwirklicht, statt es zu vernichten.

Die andere Weise ist die spätere Gestaltung des Fichteschen Systems, die wir die spinozistische nennen können [28]). Hier hat das Objekt als abstraktes Sein ganz jene schlechthin ausschließende Stellung gegen die Subjektivität eingenommen, welche

---

[28]) Man betrachtet die Ansichten, welche Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausspricht, noch jetzt nicht selten als ein Ermatten des starken Ich, das sich der ganzen Objektivität gewachsen gefühlt hatte. Allein den Uebergang aus seinem subjektiven Idealismus zur spinozistischen Ansicht nicht als etwas so Zufälliges anzusehen, dazu fordert schon an sich die Entwicklungsgeschichte der Männer, die von seinem System stärker angeregt waren, wie Schleiermachers, Novalis, Schellings auf. Besonders letzterer hat die klare Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Uebergangs in der Vorr. zur Zeitschr. f. spek. Physik Bd. II., 2. 1801, wo er die Hoffnung dieses nothwendigen Fortschritts in Beziehung auf Fichte ausspricht, noch ehe ihn dieser gemacht hatte. Auch Daubs Theologumena, 1806, fallen hieher.

zuvor diese sich zugesprochen hatte. Der Uebergang vom ersten Standpunkte zum zweiten macht sich gleich leicht, mögen wir jenen in seinem Ausgangspunkt oder in seinem Ziele auffassen. Ziel ist doch offenbar das Sein, das Erreichthaben als Ende des Sollens. Als Ausgangspunkt aber mußte Fichte das Absolute, Unbedingte setzen, was der Wille an sich sei, der sich sofort nur in Schranken begibt, um zu handeln. So faßt ihn auch Novalis auf, wenn er sagt: Fichtianismus ist angewandte Religion. Je mehr ihm die Widersprüche sich aufthaten in dem einseitig subjektiven Thun, desto näher lag es, auf die andere Seite sich zu werfen, die Objektivität des Subjekts, sein An sich oder das göttliche Wesen in's Auge zu fassen. Aber den Standpunkt der Reflexion, auf welchem beides, das Subjektive, Menschliche, und das Objektive, Göttliche sich widersprechen und ausschließen, hat er auch so noch nicht überwunden, sondern jetzt nur nach der entgegengesetzten Seite hervorgekehrt. Wie ihm zuvor das Göttliche nur als Produkt des Subjekts erschienen war, so jetzt umgekehrt, das Subjekt nur als Accidens der göttlichen Substanz. Er schließt in seinen beiden Gestalten die alte Zeit vollständig ab, und sie in sich in seinen zwei Formen rekapitulirend, bildet er von beiden Seiten den Schlußstein zum Erweise, daß das Subjektive unwahr gedacht ist ohne das Objektive und umgekehrt; daß also beide als zusammen gehörig wesentlich Eins sind [29]). Denn jeder dieser Begriffe losgerissen von der

---

[29]) Es mag hier die nähere Charakteristik Fichte's auf seinem zweiten Standpunkt folgen, um so mehr, da auf diesem eine Vermittlung zwischen der Theologie und Philosophie wieder versucht werden konnte. In der Anweisung zum seligen Leben (besonders Vorlesung 6 und Anhang) läßt er sich also vernehmen:

Das einzige wahre Sein und Leben ist das göttliche Leben, welches frei hervortritt in dem Leben des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch den Menschen sein Werk wirket. Gott hat erstlich ein inneres, in sich verborgenes Sein. Sodann ist er aber auch da, hat ein Dasein, welches zugleich ein Wissen ist. Dieß Dasein aber ist wieder Gott selbst, sein Sein, nicht verschieden von ihm, und wird bewußt in dem Menschen. So ist Gott und Mensch absolut

wesentlichen Einheit mit dem andern und für sich geltend gemacht gegen den andern, geht selbst unter, und zwar durch die Reaktion

---

Eins, und die Einsicht in diese Einheit ist die tiefste Erkenntniß, die der Mensch erschwingen kann. Diese Einsicht findet jetzt der Philosoph, so viel er weiß, unabhängig vom Christenthum, und zwar in besserer Form. Doch bleibt ewig wahr, daß vor Christus jenes Kleinod der Erkenntniß nirgends vorhanden war, wie wir denn auch mit all unserem Erkennen im Christenthum wurzeln.

In jedem, der an's Göttliche sich hingibt, und zu allen Zeiten wird nach der consequenten philosophischen Einsicht das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, geboren, Fleisch, d. h. ein persönliches, sinnlich menschliches Dasein. Allein wie wird diese Möglichkeit der Geburt des Wortes im Menschen, die Allen gegeben ist, zur Wirklichkeit? Das Christenthum lehrt: durch Christus.

Das ist nun wahr, daß Christus von Jahrtausenden vor und nach ihm geschieden ist durch den Alleinbesitz dieser Wahrheit, und daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gelangt sind. Allein ein metaphysischer Satz ist diese Einzigkeit Jesu nicht, sondern ein historischer. Es ist nicht gewiß, ob nicht auch ohne Christus Jemand zu jener Erkenntniß und zum seligen Leben kommen kann. Daher ist auch die ewige Dauer des Christenthums als einer auf eine historische Person gebauten Religion durchaus nicht verbürgt. Ist nur Jemand mit Gott wirklich vereinigt, so ist es gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: es wäre unnütz und verkehrt, statt in der Sache zu leben, immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus wieder käme, so steht zu erwarten, daß er mit der Herrschaft des Christenthums in den Gemüthern zufrieden wäre, nicht darnach fragend, ob man sein Verdienst dabei priese oder überginge. Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig: das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Faktum, in sofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit blos Durchgangspunkt.

Daß die ganze Menschheit aus Gottes Wesen hervorging, ist die ewige metaphysische Wahrheit. Aber im Christenthum ist nicht auf dieses, sondern auf das einzelne Faktum der Menschwerdung Gottes in Christo der Accent gelegt, dieß ist das Zeitliche am Christenthum.

Daß sich in Jesus von Nazareth jenes unmittelbare Dasein Gottes rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Finsterniß, Unklarheit, individueller Beschränkung,

des Entgenstehenden, in den er überschlägt. Darin offenbart sich, daß sie, in ihrer Wahrheit gedacht, beide gleichberechtigt

in einem persönlichen, menschlichen Dasein dargestellt habe, dieß ist bloß historische Zuthat, nicht metaphysisch.

Die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Bezug auf das eigentlich Reale an jener hat ohne Zweifel Christus besessen. Wie entstand sie in ihm? In uns entsteht sie nicht aus seiner Historie, sondern aus spekulativer Philosophie; ja damit wir nur das Organ, Christus zu verstehen haben, bedarf es, jene Einheit auf anderem Wege schon eingesehen zu haben. Aber Christus stellt sich uns nicht dar als einen, der durch spekulative Philosophie, diskursives Denken, Lernen oder Tradition diese Erkenntniß habe, sondern schlechthin durch sein Dasein. Ohne irgend ein Mittelglied war ihm diese Erkenntniß Erstes und Absolutes, nicht hervorgegangen aus andern Zuständen, aus Vernichtung des persönlichen besondern Ichs, wie das der Weg für uns ist, sondern sie war unmittelbar identisch mit seinem Selbstbewußtsein. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft, Religion. Gott war sein selbst, er hatte kein Selbstbewußtsein. Nicht der Jesus war ihm Gott, wohl aber war Gott Jesus, erschien als Jesus.

Das alles war er aber nicht einzeln, sondern das metaphysische Erkennen zeigt, daß, was Er war, die eigentliche Realität Aller ist: ja daß dieß seine Realität nur darum ist, weil es überhaupt zum Begriff der Menschheit als realer gehört. Soll aber seine Ewigkeit festgehalten werden, so kann dieß nur auf Kosten der metaphysischen Wahrheit geschehen. Diese ist nur für die Allgemeinheit; nur das Hervorgehen der Menschheit im Allgemeinen läßt sich aus Gott begreifen; und es ist ein verkehrtes Unternehmen, diese seine Einzigkeit, die doch blos historischen Werth hat, metaphysiciren zu wollen. Da es aber nicht möglich ist, auf dem Wege metaphysischer Gesetze zur Erkenntniß der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum zu gelangen, sondern diese Gesetze blos auf eine allgemeine Menschwerdung Gottes weisen, so werden dann die Lücken des Beweises durch Dichtungen ausgefüllt.

So will also auch diese Theorie ausgehen von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die aber unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gesetzt ist. Christus hat keine besondere Stelle, alle Menschen sind ihm gleich in dem, was ihre eigentliche Realität ausmacht. Alle haben Gott ganz in sich, nur nicht gleich verwirklicht. Christus gebührt vielleicht die Stelle des Anfängers,

sind, daß sie wesentlich zusammen gehören, und der eine nur in der Einheit mit dem andern oder in dem andern erkannt, in

des Ersten der Zeit nach in Beziehung auf die Einsicht dieser eigentlichen, d. h. göttlichen Realität im Menschen; aber diese Einsicht ist in keiner Weise abhängig von seiner Person.

Damit ist gegeben, daß das Christenthum nichts wesentlich Neues enthält. Das An sich eines Jeden ist unmittelbar, nicht erst vermittelt durch Christus, sondern von Natur, Gott. So ist aber der Begriff der Wiedergeburt verkürzt; das Christenthum bildet nicht einen Wendepunkt, weder in der Geschichte im Großen, noch im Leben des Einzelnen. Der Grund aber davon ligt darin, daß Gott als die einzige, in sich unvermittelte Realität in dem Menschen ein unmittelbares Dasein haben soll, die Wesenseinheit mit Einerleiheit verwechselt ist.

Eine Theorie (dergleichen wir unten finden werden), welche Gott zwar auch als die einzige Realität, aber in einem Proceß begriffen, eine Vermittlung durch die Menschheit durchlaufend denkt, kann die Geschichte als eine Gliederung betrachten und einen festen Unterschied des Christenthums von allen andern Religionen fest zu halten suchen. Aber bei Fichte ist Gott zwar auch gedacht als die einzige Realität, aber nicht als Proceß, sondern ewig sich selbst gleich: daher hier der Begriff der Wiedergeburt der Menschheit durch und in Christus nicht festzuhalten ist.

Aber auch zu einer Menschwerdung Gottes kommt es da nicht. Gott, der mit sich Unvermittelte, das einfache ewige Sein, ist unmittelbar in jedem: er ist die einzige Realität in ihm. Dasjenige also, was außer diesem einfachen Göttlichen in oder an ihnen ist, ist nicht Realität, ist blos Accidenz. Alle Individuen, Persönlichkeiten sind in Beziehung auf das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, nicht unterschieden, es ist die Eine Realität in allen. Das, was ihre Unterschiede ausmacht, die Persönlichkeit, Individualität fällt also der Nichtrealität zu. So haben wir hier ganz die Spinozistische Ansicht.

Da nun Christus Individualität, Persönlichkeit war, so ist er auch nicht ganz Realität; Reste des Nichtrealen müssen auch an ihm sein; ohne Unklarheit und Finsterniß kann auch er als Person nicht gedacht werden. So weit als er die wahre Realität erreicht oder das wahre Dasein Gottes ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern ist seine Persönlichkeit vernichtet. Somit hebt gerade das volle, wirkliche Dasein Gottes seine Menschheit auf. Gott ist nicht Mensch geworden in ihm.

So ist der Widerspruch da, daß Gott ewig soll Mensch wer-

seiner Wahrheit gedacht ist. Was gegen einander gleichgültig ist, bekämpft sich nicht, sondern nur das wesentlich Zusammengehörige und Eine setzt sich durch Kampf mit aller Einseitigkeit, die als solche der wesentlichen Einheit zuwider ist, in Leben und Wirklichkeit über. Und es offenbarte sich hier auf eine besonders großartige Weise, daß der Kampf nur ein Zusammenstreben wesentlich zusammengehöriger und doch durch falsche Auffassung von einander getrennter Elemente war, damit daß sie gegenseitig durch einander überwunden, eben damit aber von der Unwahrheit und Einseitigkeit erlöst würden und so die volle Wahrheit als ihre höhere Einheit zu Tage kommen könnte.

---

den (denn das ist nach Fichte metaphysisch, also als nothwendig einzusehen, wenn schon von ihm nicht aufgezeigt als solches), andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Dasein Gottes im Menschen vollständig würde, aufgehoben werden müßte. Der Grund dieses Widerspruchs ligt offen da. Er ist der der Reflexionsstufe nothwendige Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren, unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen kann.

Erster Abschnitt.

Die Anfänge der neueren Christologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher.

I. Schelling.

Schelling bleibt das unsterbliche Verdienst, nicht blos jenen Dualismus, welcher der einseitig von der Objektivität ausgehenden Denkweise in gleichem Maße wie der einseitigen Subjektivität eigen ist (Einseitigkeiten, die immer ganz besonders in der Christologie sich abspiegelten und, wie wir sahen, die letzte Ursache ihres bisherigen Mißlingens enthielten), eingesehen, sondern auch einen bedeutenden Schritt zu seiner Aufhebung gethan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und blos entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Princip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subject-Object nannte [1]).

---

[1]) Vgl. besonders Zeitschrift für spekulative Physik. 1801. II., 2. §. 1. 22. Die Darstellung seines Systems im Ueberblick, die er dort geben will, ist noch dem spinozischen Standpunkt sehr nahe. Vgl. besonders §. 28. 30. 32., wornach alle quantitative Differenz (eine andere erkennt er nicht an §. 23.) keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt, der Proceß also, den Schelling gleichwohl in der ganzen Schrift darzustellen sucht, nur ein subjectiver ist. Das Eine ist ihm hier noch nicht an ihm selber das sich bewegende, sondern der Proceß und die Bewegung fällt blos in das Subjekt. Das ist durch Fichtianismus hindurchgegangener Spinozismus. Hier steht Schelling also da, wo Fichte später auch noch anlangte; hat aber an dem wenn auch

Dieser eine Satz, klar erfaßt und mit eben so kräftigem Geist ausgesprochen als ausgeführt, bildet den Wendepunkt nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der von der Philosophie, wie wir oben sahen, in ihrem zunächst nöthigen Fortschritt abhängigen Theologie [2]).

Es ist hier nicht der Ort, genauer in das philosophische Detail einzugehen: so viel aber kommt hier in Betracht, daß die alten Einseitigkeiten wenigstens ihrem Princip nach durch ein neues Princip überwunden wurden.

Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben. Aber diese Einheit, die schon Luthern vor Augen stand, wenn er von der neuen höheren Menschheit sprach, konnte sehr verschieden aufgefaßt werden.

Schelling faßte sie als absolute Identität. Die höhere Einheit des Menschlichen und Göttlichen, des Subjekts und Objekts ist ihm zwar nicht blos eine abstrakte Indifferenz beider, auch nicht ein durch Negation der Gegensätze gewonnenes Abstractum oder Weder-Noch beider, sondern die Gegensätze bleiben, werden aber als Eines, in lebendiger Identität zu erkennen ge-

---

vorerst nur subjektiven Proceß bereits den Puls zu weiterer Bewegung in sich, der sich zum Theil schon in der „Methode des akadem. Stud." 1803, und „Darlegung des wahren Verh." 1806 zeigt: und zwar bildet Schelling den Proceß mehr und mehr nach der Seite des Willens aus, während Hegel ihn als Denkprozeß behandelt. Vgl. auch Einl. i. d. Philos. d. Mythol. 1856. S. 460 ff.

[2]) Schelling sagt darüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre" 1806. S. 46. 47.: Es regt sich eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahnet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sei. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und in so fern ihre Grenze.

sucht [3]). Das Absolute, sagt er, darf nicht als ein reines Eins oder Sein gedacht werden, schlechthin in seiner Neuheit verharrend; als solches wäre es ohne Offenbarung seiner selbst, ja ohne Sein. Denn Offenbarung ist Selbstbejahung und diese ist Sein. Sondern das Absolute ist auch an ihm selbst Vielheit. Es ist die Einheit oder Copula des Gegensatzes von Vielheit und Einheit. Gegensatz muß sein, weil das Leben sein muß; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich bewältigt, wie sie ihn setzt. Damit ist sie die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit. Das actuelle, wirkliche Sein ist Selbstoffenbarung; aber damit das Absolute wirklich sei, also sich offenbare, darf es nicht blos es selbst sein, sondern es muß in ihm selbst ein Anderes, in diesem Andern aber sich selbst das Eine sein. Dieses Andere oder Viele existirt nicht als das Viele oder Andere, darf auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, es ist vielmehr nur das Eine selbst, aber als existirendes, sich offenbarendes, was nur möglich, indem das Eine sich selbst ein Anderes, ein Vieles wird. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn wirklich sein kann. Indem aber so Gott nichts Anderes ist als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich selbst gegliederte und darin sich offenbarende Einheit, so ist er eben damit nothwendig ein Werden, wie alles Leben, denn nur das (reine) Sein hat kein Werden; alles Leben verwirklicht sich immerdar durch Gegensatz und seine Ueberwindung hindurch. So hat denn das göttliche Leben, um Leben zu sein, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens ist, und hat es übernommen, in eine Geschichte sich dahin zu geben.

Wie diese Sätze dem deistischen Begriff von Gott als einer abstract einfachen Einheit und dem starren Gottesbegriff des Wolfianismus auch in seiner supernaturalistischen Form direkt ent-

---

[3]) Vgl. Darlegung des wahren Verh. der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 51 ff.

gegen stehen, so wenden sie sich wieder den Grundlagen des christlichen trinitarischen Gottesbegriffes zu, indem sie zeigen, daß Gott ohne eine Selbstunterscheidung in sich, ohne ein Anderes, in welchem er gleichwohl wieder sich selbst hat, nicht der Lebendige, ja actuell Seiende sein könnte. Gott als reines Sein (wie ihn der Deismus und der substantielle Pantheismus denkt) wäre blos möglicher, nicht wirklicher Gott.

Wird Gott nur als reines Sein gedacht, so ist kein Uebergang zur Welt, noch weniger zur Christologie zu finden. Ist er in sich lebendig und unterschieden, dann eröffnen sich neue Aussichten in beiderlei Beziehung. Verweilen wir hier bei der Christologie [4]). Zuerst ein Wort über die frühere Darstellung in der Methode des akademischen Studiums [5]), die für die Christologie der spekulativen Philosophie neuerer Zeit auf lange tonangebend geblieben ist; dann über die spätere, in der sich eine nicht unbedeutende Fortentwickelung kund thut.

Das göttliche Leben in seiner Manifestation durchläuft (wie wir oben sahen) einen Proceß. Die nothwendige Form der gött-

---

[4]) Daß das „Andere", ohne das Gott nicht als absolutes Leben könnte gedacht werden, ihm sofort zum „Vielen", zur Welt wird, von der er doch an dieser Stelle noch kein Wissen haben kann (ausser ein rein empirisches), das ist ein Sprung, der sehr folgenreich, aber nicht wissenschaftlich motivirt ist, der zwei Probleme, das der ewigen Theogonie und das der Kosmogonie, in Eines zusammenwirft und durch diese Vermischung dann wider Willen dahin getrieben wird, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in eine Einerleiheit zusammen fallen zu lassen. Die Einheit, um die es sich besonders für die Christologie handelt, kann nicht erkannt werden, wenn die beiden Glieder des Gegensatzes nicht rein für sich nach ihrer Idee ausgedacht werden; mit andern Worten: die Einheit ist noch nicht die wahre, wenn die Glieder des Gegensatzes nur durch eine Identität und nicht vielmehr gerade auch durch ihren Unterschied und Gegensatz mit einander verbunden sind. Vgl. oben II, S. 716. Die Einheit durch die bloße Identität oder durch actuell existirende Identität vor dem Unterschied ist Negation des Gegensatzes statt der Verwandlung der Glieder desselben in Momente einer höhern Einheit.

[5]) Vorlesung VIII. IX.

lichen Offenbarung ist aber die Endlichkeit. Die ewige, göttliche Idee könnte nicht an sich offenbar werden; damit sie es werde, muß sie in Beschränkung eingehen. Weil sie aber in keiner endlichen, beschränkten Form sich darstellen kann, so stellt sich das göttliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Individuen dar, in einer reichen Geschichte, von der jeder Zeitmoment die Offenbarung einer besonderen Seite des göttlichen Lebens, in deren jeder Gott absolut ist. Daher ist das Endliche nicht blos endlich, vielmehr dasjenige, in welchem Gott selbst sein geschichtliches Leben hat: das Endliche ist die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes. Es ist Gott in seinem Werden, oder der Sohn Gottes. So erhält nun auch alle Geschichte eine höhere Bedeutung. Das Menschliche schließt das Göttliche nicht aus, sondern hat es in sich, das Reich der Geschichte ist die Geburtsstätte des Geistes, der Schauplatz der Theogonie. So ist die Idee der Menschwerdung Gottes zum Princip der ganzen Philosophie erhoben; und da diese Idee das Wesen des Christenthums ist, so ist die Philosophie mit ihr versöhnt. Alles ist zu begreifen aus dieser Idee der Menschwerdung Gottes: die Natur selbst deutet auf den Sohn Gottes, und hat in ihm ihre Final-Ursachen.

Aber an diese positive, construirende Seite der Schellingschen Philosophie schließt sich nicht minder entschieden die kritische und negative an.

Die Theologen, sagt er, fassen Christum als eine einzelne Person: aber von dieser Seite kann es nicht zweifelhaft sein, daß er eine geschichtlich begreifliche Person ist ohne alles Mysterium. Weil aber nicht ein Einzelner, sondern nur eine ewige Idee zum Dogma kann gestempelt werden, so ist dann auch die Christologie als Dogma unhaltbar. Die Theologen verstehen sie, wie alle Lehren, empirisch, als eine That Gottes in der Zeit. Allein dabei kann schlechterdings nichts gedacht werden, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Damit ist aber nichts verloren daß Christus als ewige Idee betrachtet wird. Vielmehr ist da erst das innerste Wesen zur Offenbarung, zum Bewußtsein ge-

kommen. Der Geist der neuern Zeit hat klar und laut bezeugt, daß er mit einer blos empirischen Erscheinung nicht vorlieb nehme; er geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, welche die Wahrheit stützen sollen durch äußere Auktorität, Wunderbeweis u. dgl. Damit aber will er die Wahrheit nicht vernichten, sondern an's Licht bringen. Die Göttlichkeit des Christenthums kann nicht auf empirische Weise (welche zugleich gegen andere geschichtliche Erscheinungen ausschließend sein muß), sondern nur in allgemeiner spekulativer Weise der Geschichtsbetrachtung, d. h. so erkannt werden, daß die ganze Geschichte als göttliche That begriffen wird. Aeusserlich ist nie nachzuweisen, wie die ewige Idee sich in die Zeitlichkeit einläßt, das Göttliche ist seiner Natur nach empirisch weder erkennbar, noch demonstrabel. Andererseits aber ist doch dieß Eingehen der ewigen Idee in die Zeitlichkeit, die Einheit des Unendlichen und Endlichen Grundbestimmung des Christenthums. Daher muß diese Einheit, welche äusserlich nicht angeschaut werden kann, innerlich erkannt werden. Das Schauen dieser Einheit, der Auflösung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem fällt in das Subjekt. Aeusseres kann nur dazu dienen, die subjektive, die Gegensätze als Eins schauende, Thätigkeit anzuregen, nicht aber durch sein eigenes, gediegen göttliches Wesen die Anschauung der Einheit zu geben. Die heilige Geschichte muß uns nur eine subjektive Symbolik sein, nicht eine objective, wie die Griechen sie hatten, welche das Unendliche nur im Endlichen anschauten und auf diese Weise selbst der Endlichkeit unterordneten. Vielmehr da die christliche Religion diejenige ist, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht: so wird in ihr das Endliche nicht als ein objectives Symbol des Unendlichen, nicht zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht. Ja es wird noch weiter gegangen: wir sollen, die heilige Geschichte betrachtend, in klarem Bewußtsein haben, daß die ewige Idee auf keine Weise an eine bestimmte Gestalt der Offenbarung gewiesen ist. In einer Religion, welche auf das Unendliche unmittelbar geht, sind die Gestalten nicht bleibend,

sondern erscheinend, historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart.

Darum will der Geist der neuen Zeit dasjenige, was von der Kirche und auch von ihren hierin sehr niedrig zu stellenden heiligen Urkunden auf eine einzelne empirische Erscheinung bezogen wurde, womit auch Zufälligkeit gegeben war, in seiner allgemeinen und ewigen Nothwendigkeit erfassen: er will die ewige Idee statt der empirischen, einzelnen Erscheinung; die bisherige Auffassung der Person Christi als des einzigen, einzelnen Sohnes Gottes ist nur erst die exoterische, in welcher sich, als hinter der Hülle des Buchstabens, die ewige, allgemeine Wahrheit verbirgt. Seiner Zeit, als der göttliche Geist erst aufgieng in der Menschheit als innerstes Centrum derselben, bedurfte, sagt er, die große Idee der Menschwerdung Gottes eines mythologischen Leibes und Buchstabens. Aber die Zeit kommt und ist schon da, wo das Esoterische von seiner Hülle befreit hervortritt und für sich leuchten muß.

Die Grundidee des Christenthums ist eine ewige, universale: und es kann daher ohne die religiöse Construktion der Geschichte historisch nicht construirt werden. Als eine ewige war die Idee der Menschwerdung schon da ausserhalb des Christenthums. Daß aber so das Christenthum schon vor und ausserhalb desselben existirt hat, ist ein Beweis für die Nothwendigkeit seiner Idee. Daß das Höchste im indischen Religionsglauben und der dortigen Philosophie sich in der Idee der Menschwerdung Gottes zusammenfaßt, und daß sich Aehnliches schon in griechischer Philosophie und Poesie regt — das setzt das Christenthum nicht herab, sondern ist eine Prophezeihung des Christenthums in einer ganz fremden und entfernten Welt, und beweist, daß die christliche Lehre von Gottes Menschwerdung nicht etwas absolut Neues, sondern eine ewige Wahrheit enthält. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und in sofern auch wieder der Anfang der Menschwerdung; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo Gott zuerst wahrhaft objectiv geworden,

zeigt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, sofern ihre Idee Sein des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um es zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen.

Sonach hat in dieser Theorie Christus seine Bedeutung nicht darin, daß er das concrete Unendliche, die absolute Einheit des Realen und Idealen darstellt, sondern darin, daß er das Endliche Gott opfert, oder besonders in seinem Tode darstellt, daß das Endliche nichts ist, sondern das wahre Sein und Leben nur im Unendlichen ist. Daß dieß die Meinung ist, und Christi Hoheit hier nicht in dem absoluten Einswerden des Realen und Idealen gefunden wird, beweist das Folgende. Auch Christus, Gipfel und Ende der alten Götterwelt, verendlicht in sich das Göttliche: allein er steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er gieng zurück nach seinem Wirken auf Erden in's Unendliche und verheißt statt seiner den Geist, der das Endliche ins Unendliche zurückführt.

Die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott; erscheinend als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Darum müssen jene mythologischen Hüllen fallen, in denen Christus als der einzige Gottmensch dargestellt ist. Der ewig lebendige Geist aller Bildung wird das Christenthum in neue, dauerndere Formen kleiden: die Spekulation, die nicht auf Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums verstehend, hat die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Diese Darstellung Schellings enthält auf das bestimmteste Solches, wornach Christus nur eine intensiv und extensiv endliche Erscheinung gewesen sein kann. In der christlichen Religion, sagt er, werde das Unendliche blos bedeutet durch das Endliche; nie aber verkörperte sich die Idee in ihm: das sei vielmehr die Art der griechischen Religion, in welcher eben deßhalb auch das Unendliche verendlicht, unwürdig dargestellt sei. Die christliche Religion gehe auf das Unendliche unmittelbar, an sich selbst: daher sei das Ganze, worin die Ideen solch einer Religion objektiv werden, nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend: nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart. Das Unendliche wird auf eine Weise gefaßt, nach welcher es unmöglich in Einem Individuum sich nach seiner ganzen Fülle offenbaren kann, indem es sonst selbst verendlicht, oder dem Endlichen untergeordnet würde. Und weil also das Endliche es wesentlich an sich hat, eine unangemessene Form des Unendlichen zu sein, so kann dieses in keiner endlichen Gestalt bleibende Wohnung machen; es muß sich anderswie darzustellen suchen. Aber das kann freilich immer wieder nur in Endlichem geschehen: denn das Unendliche kann an sich selbst nicht offenbar werden. So geht denn das Unendliche nur hindurch durch das Endliche als durch flüchtige Hüllen, in deren buntem Schimmer sich sein inneres Wesen darlegen will; und weil dieß nie in Einer endlichen Gestalt gelingen kann, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß in der Totalität der endlichen Gestalten das Unendliche seine adäquate Offenbarung habe; wobei jedoch alsbald muß hinzugesetzt werden [6]), daß diese Totalität nicht als eine begrenzte und geschlossene dürfe gedacht werden (denn um in einer begrenzten Totalität von Endlichkeiten seine Darstellung vollkommen zu haben, müßte das Unendliche nicht minder verendlicht werden, als wenn es seine adäquate Darstellung in einem einzelnen Individuum hätte), sondern die Totalität der Endlichkeiten, in der das

[6]) Vgl. Vorlesung über die Methode ꝛc. A. 2. S. 171.

Unendliche sich darstellen soll, muß eine grenzenlose, d. h. keine Totalität, sondern eine unbegrenzte Welt von Endlichkeiten sein. Freilich ist klar, daß damit die Lösung der Frage, wie denn ein solches Unendliches, das in keiner endlichen Gestalt seine Darstellung finden kann, je sich offenbaren und wahrhaft darstellen könne (indem es doch nicht an sich selbst, sondern nur in Endlichem sich offenbaren kann), nur hinausgeschoben ist auf einen progressus in infinitum. Nur die endlose Reihe der endlichen Geister soll Gottes Unendlichkeit darstellen, ihr adäquater Ausdruck sein können. Es ist eben so klar, daß eine Unendlichkeit, welche in einer mathematischen Unendlichkeit der Endlichkeit sich soll darstellen können, selbst noch nicht rein als intensive, metaphysische, sondern noch als mathematische gedacht sein muß. Ist das Unendliche mathematisch oder gleichsam als absolutes Quantum zu bestimmen, dann ist freilich das Endliche, Bestimmte sein Widerspruch; die Bestimmtheit ist da Gegensatz des Unendlichen, da gilt der berühmte Spinozistische Satz: omnis determinatio est negatio. Der Begriff des Gottmenschen ist da ein unmöglicher. Und wo Gott als Unendliches dieser Art gedacht ist, da ist ihm freilich der Begriff der Persönlichkeit direkt zuwiderlaufend, weil der Begriff der göttlichen Persönlichkeit die reichste Concretheit und Bestimmtheit ist, was von jenem Standpunkt aus nur eine unwürdige Erniedrigung Gottes sein kann.

Anders aber verhält es sich, wo einmal der Begriff der extensiven Unendlichkeit mit dem tiefern der intensiven vertauscht ist. Da steht das Endliche nicht mehr dem Unendlichen nothwendig als Nicht-Unendliches gegenüber; da braucht das Unendliche im Endlichen nicht mehr blos zu scheinen, als in seiner Allegorie, oder von ihm bedeutet zu werden, sondern da ist es möglich, daß es zu einer wesentlichen Verbindung komme zwischen beiden, und das Unendliche sein Sein und Leben habe im Endlichen. Das Endliche ist freilich nicht unendlich im extensiven Sinne des Worts, aber es widerspricht seinem Begriffe keineswegs, intensiv unendlich zu sein. Oder die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem kann nur zu Stande kommen durch das Aufsteigen aus der Kategorie der Quantität in die der Qualität,

aus der extensiven Unendlichkeit in die intensive, die gar wohl auch einem Extensiv-Endlichen zukommen kann [7]).

Wird dieser Uebergang nicht gemacht, so bleiben wir im Dualismus stehen. Endliches und Unendliches sind dann sich gegenseitig ausschließende Begriffe: denn wenn ein solches Unendliches ist, so bleibt für Endliches keine Stelle mehr; sondern ein Endliches wäre seine Schranke und sein Widerspruch: und umgekehrt, wenn ein solches Endliches ist, so bleibt für ein Unendliches kein Raum mehr; sondern das Unendliche ist dann durch das Endliche verendlicht. Darum muß von diesem quantitativen Begriff des Endlichen und Unendlichen, wornach sie sich beide nur widersprechen, aufgestiegen werden zu dem höhern Begriff, in welchem sie sich wahrhaft versöhnen.

Es ist nicht zu läugnen, daß Schelling jenen höhern Begriff des Unendlichen und Endlichen geahnt hat. Aber nichts desto weniger drängt sich hier der andere, niedrigere immer wieder vor. Es wird zwar gesagt, in einer jeden Gestalt sei enthalten eine besondere Seite der göttlichen Offenbarung, in deren jeder Gott absolut sei: aber andererseits ebenso, das Unendliche könne in keiner Gestalt ganz sein, sondern nur in der unbegrenzten Welt der endlichen Gestalten; in jeder einzelnen Gestalt sei es nur als eine flüchtige Erscheinung: und soll es nicht zu einer Verendlichung des Unendlichen kommen, so könne das Endliche das Unendliche nur bedeuten. So sieht

---

[7]) Die intensive Unendlichkeit hat ihr Centrum in dem Ethischen, dem allein in sich selbst unendlich werthvollen und wahren göttlichen Sein, denn Gott ist die Liebe. Indem Baur bei seinem Widerspruch gegen obige Unterscheidung (Trin. III, 918) die ganze ethische, d. h. sensu eminenti göttliche Welt ignorirt, so muß er dabei bleiben im Gebiet des Quantitativen d. h. also im Quantum den Unterschied zwischen Gott und dem Endlichen zu finden, ein Standpunkt, der es weder zum wahren Unterschied noch zur wahren Einheit bringt. Weit spekulativer reden schon die alten Schwaben (s. o.), wenn sie in der Aseität Gottes statt in dem Quantum seinen Unterschied von der Welt sahen. Vgl. hierüber auch Conradi Kritik d. christl. Dogmen. 1841. S. 150f.

man, daß es zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen kommt. — Damit aber ist nicht blos die Idee eines Gottmenschen, in dem die Fülle der Gottheit σωματικῶς wohnt, in concreter Individualität, ausgeschlossen — sondern das System ist selbst noch in einem Dualismus befangen. Denn es schwankt noch zwischen der mathematischen Auffassung des Unendlichen (von welcher die Meinung eingegeben ist, es könne in keinem Endlichen das Göttliche sich wahrhaft offenbaren, eine Ansicht, bei der der Wille sich selbst darzustellen zwar dem absoluten Geist wesentlich ist, aber eben so nothwendig ewig erfolglos bleiben muß), und zwischen der höhern, metaphysischen Anschauungsweise.

Tritt auch schon diese höhere Ansicht da und dort stärker hervor, z. B. da, wo er Christus den Gipfel und auch wieder den Anfang der Menschwerdung nennt, von dem aus sie sich fortsetzen müsse, damit Alle Glieder eines und desselben Leibes würden, dessen Haupt er ist: — Stellen, worin der Anfang dazu erkannt werden mag, den historischen Gestalten mehr als nur einen flüchtigen Werth beizulegen, so tritt doch dieses im Allgemeinen vor der vorherrschenden, dem Spinoza noch verwandtern Anschauungsweise des Unendlichen, gegen das alles Endliche nur Schein ist, zurück, und kann nur als der Vorbote der höhern Gestalt der Philosophie betrachtet werden, die er in der „Freiheitslehre“ darstellt, und die wir nun zu betrachten haben.

So lange das Endliche nur als eine Reihe flüchtiger Erscheinungen betrachtet wird, in deren keine das Göttliche sich wahrhaft niederläßt oder eingeht, so lange sind sie im Wesentlichen sich gleich; sie stellen eine einförmige Reihe dar. Daher auch Schelling auf der so eben besprochenen ersten Stufe die christliche Idee der Menschwerdung so sehr verallgemeinert, daß auch das Vorchristliche unmittelbar als Darstellung der göttlichen Menschwerdung genommen, und von einem Christenthum vor dem Christenthum gesprochen wird. Zwar nennt er dieses auch wieder blos eine Prophezeihung des Christenthums, und findet in Christus auch wieder den Anfang der Menschwerdung. Allein wie sich die erste Menschwerdung, vor Christus, unterscheide von der mit ihm beginnenden, und ob sie auch den Namen

der Menschwerdung noch verdiene, das kommt nicht genauer zur Sprache. Daher dann der qualitative Unterschied des Christenthums von dem Vorchristlichen Gefahr läuft, verkannt zu werden. Dieß sucht nun die Freiheitslehre zu verbessern: sie geht mehr, als jene frühere Schrift, darauf aus, die Geschichte zu gliedern, nach dem Maße, in welchem der göttliche Geist siegreicher sich in dem menschlichen Bewußtsein emporhebt. Damit ist die Einförmigkeit der Gestalten überwunden, deren jede eine nur flüchtige und wesentlich ungenügende Erscheinung des Unendlichen ist: die historischen Gestalten bekommen einen concretern und festern Gehalt; und eben damit tritt die wahre Betrachtungsweise des Unendlichen siegreicher ein, nach welcher es, in das Endliche eingehend, ihm immermehr absoluten Werth verleiht. —

Alles Leben, das ist der Ausgangspunkt auch dieser Schrift, ist ein Werden, ein Proceß. Nur das Sein hat kein Werden, ist aber eben deßhalb todt, ohne Offenbarung weder für sich noch für Anderes, nur einfach sich selbst gleich. Jedem Werden aber, oder jeder Geburt muß vorhergehen ein Grund, der, wie aus ihm heraus das Neue geboren wird, so andrerseits das Neue nicht ist, sondern im Gegensatz zu ihm steht, und von ihm überwunden, widerlegt werden muß als eine unvollkommene Daseinsweise. Dieß gilt von dem Reich der Natur und dem der Geschichte. In jenem ist das Ziel die Geburt des Lichts, und dem Lichte mußte als Grund die Finsterniß vorangehen. In diesem ist das Ziel die Geburt des Geistes, des freien, universalen. Der Geburt des Geistes aber mußte auch ein Grund, der nicht Geist ist, vorangehen, damit eine Möglichkeit zur Geburt des Geistes würde. Dieser Grund des Geistes nun ist die Natur, oder vielmehr das Princip der Natur, welches zuerst für sich wirken mußte, damit eine Selbstheit, ein vereinzelter Wille (Natur- oder Partikular-Wille) da wäre, mit welchem der Geist, wenn seine Zeit käme, in Kampf treten könnte, wodurch allein der Geist actu oder verwirklicht der Universal-Wille werden kann, der er potentia ist.

Auch Gott, sofern er ja Leben und nicht Sein ist, muß

sich dem Werden unterthan gemacht haben. Eben darum muß auch für Gott zuerst ein Grund da sein, aus welchem er sich zur Wirklichkeit, zur absoluten Geistigkeit erhebt, die er Anfangs potentia ist. Dieser Grund des Geistes ist aber eben die Natur, und diese als der göttliche Grund die nothwendige Voraussetzung des actu existirenden Gottes. Die actuelle Existenz Gottes vermittelt sich aber eben dadurch, daß, nachdem der Grund in seiner Independenz (von dem annoch in Gott verschlossenen Geist) gewirkt hat, damit eine Geburtsstätte des Geistes da wäre, nun in der Tiefe des göttlichen Wesens das erkennende Princip aufgeht, der göttliche Lebensblick. Das geschieht im Menschen, der ins Centrum der Natur erschaffen ist, d. h. der zwar Natur, andererseits aber auch das ist, was die Natur in ihrem ersten Mittelpunkt oder Wesen in sich verschließt, nemlich Geist. Der höchste Gipfel dieser Offenbarung Gottes ist, wie in der Natur der Mensch überhaupt, so hier der urbildliche und göttliche Mensch (der Urmensch), derjenige, der im Anfang bei Gott war (ruhend), und in dem alle andern Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind, der aber auch actuell soll hervorgeboren werden.

Aber die Geburt des Geistes kann nur durch Kampf vermittelt werden. Der Grund muß widerstreben, damit eine Entwicklung und ein Kampf sei und alle Kräfte, aus der potentia und Unentschiedenheit gesetzt, actu sich verwirklichen: und andererseits muß das erkennende Princip immer mehr aufgehen, damit die Scheidung vor sich gehe, damit die erste Form des Daseins als eine solche erkannt werde, welche überwunden werden muß, als die blos natürliche, deren Partikular-Wille dem Universal-Willen zu weichen hat. So wird aus dieser allmäligen Geburt des Geistes das Reich der Geschichte, welche in folgende Perioden zerfällt.

Das Erste muß die Periode sein, wo erst der Grund gelegt wird zum Geist, zum freien Universal-Willen, zur wahren Persönlichkeit. — Das ist die Zeit, wo Gott sich nur nach seiner Natur, nicht aber nach seinem Herzen, seiner Liebe, oder überhaupt seiner Geistigkeit offenbart, damit die Möglichkeit des Geistes gegeben wäre. Da ist nun der Mensch nur das höchste

Naturwesen: der Geist noch nicht einmal als erkennender in ihm aufgegangen. Daher ist das, obwohl nur erst der natürliche Partikular-Wille waltet, doch eine Zeit seliger Unentschiedenheit und Unschuld, wo weder Gutes noch Böses war, eine Zeit der Bewußtlosigkeit über die Sünde, über das Versenktsein des Geistes in die Natur. Es folgte innerhalb dieser Naturseite der Geschichte auf jenes goldene Zeitalter des Nichtwissens von Gut und Bös die Zeit der Allmacht der Natur (der waltenden Götter und Heroen); sodann die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in allem Glanz der Kunst und sinnreichen Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip der Selbstheit als welteroberndes Princip hervortrat, ein festes, dauerndes Weltreich zu stiften.

Da aber das Wesen des Grundes nie für sich die wahre Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo all diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Das ist die tragische Periode, die des Schicksals. Hier ist das Element des Bewußtseins eingetreten, der Geist als die über seinen Produktionen stehende Macht, er erkennt sich aber als in Ohnmacht; denn die Unangemessenheit des natürlichen Lebens gegen sein geistiges Leben verbirgt sich seinem Anblick nicht länger. Die Unschuld wird aufgehoben, indem die Verbindung des Geistes mit der Natur nun als Sünde erkannt wird, und die formelle Freiheit erwacht, welche den Kampf mit jener Objektivität beginnt, die so lange den Geist gebunden hielt. — Aber diese alte Welt des bloßen Grundes weicht nicht, sondern bleibt mächtig, um alle Kräfte zu schärfen, zu steigern, alles Gute durch seinen Gegensatz erkennen zu lassen. Die Dualität von Geist und Natur darf nicht sogleich aufgehoben werden, der Geist bedarf zu seiner Geburt des Gegners, der unablässig ihn sollicitire, damit nicht das geistige Leben ohne Actualisirung im Grunde verborgen bleibe. Daher tritt denn auch das Böse immer heftiger hervor; von jener formellen Freiheit kann es nicht überwunden werden, sondern nur so viel geschieht, daß Geist und Natur immer vollständiger sich entzweien.

Der Moment nun, wo die Entzweiung vollendet ist, oder

die Zeit des Schicksals, wo die Erde zum zweitenmal wüste und leer wird, ist zugleich der Moment der Geburt des höhern Lichtes (des Geistes), das von Anbeginn an in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener, eingeschränkter Offenbarung. Auf die Ilias der Geschichte folgt ihre Odyssee, die Heimkehr des Geistes zum Unendlichen aus der unendlichen Flucht. Auf die Periode des Schicksals folgt die der Vorsehung [8]); Gott offenbart sich nach seinem Herzen, seiner Liebe. Die unterlegene Freiheit steht herrlicher wieder auf: indem sie dem Schicksal unterlag, ist sie nur Gott unterlegen, und jene finstere Natur-Nothwendigkeit offenbart sich, nachdem die Naturseite des Geistes durch sie gerichtet ist, als die göttliche Liebe. Der absolute, universelle Wille dieser Liebe, indem er den Partikular-Willen ergreift, wirkt die innerste Versöhnung des Geistes mit sich selbst.

Es ist die Erlösung des persönlichen Geistes nothwendig Gottes Werk, kann nicht vom Menschen ausgehen: immer bedarf der Mensch einer Hülfe zu seiner Transmutation (Freiheitsl. S. 473. 477.). Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, durch unmittelbare Gegenwart des Seienden im Bewußtseyn und in der Erkenntniß. Je gewaltiger das Böse als geistige persönliche Macht hervorgetreten war, indem es in jener Zeit ganze Personen annahm, ihres Bewußtseyns sich bemächtigte (Freiheitsl. S. 460.): desto nöthiger war, daß der Geist ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt erschien als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn *nur Persönliches kann Persönliches heilen*, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. *In dieser Person nimmt Gott die Natur an*, verbindet sich mit ihr, und *dadurch wird sie zur bloßen Potenz*, zur überwundenen Basis des Guten *herabgesetzt*. Als solche gelangt sie dann nie mehr zum Alleinwirken, zur Wirklichkeit als bloße Natur, sie ist nicht eine eigene Macht, sondern nur

[8]) Philos. und Religion. S. 64. Methode des ak. Stud. S. 176.

Werkzeug, Offenbarungsmittel des Geistes. Mit dieser hergestellten Beziehung des (bisher in Indepenbenz von Gott als Geist wirkenden) Grundes auf Gott als Geist ist erst die Möglichkeit der Heilung, des Heils wieder gegeben, indem nun in Christi Persönlichkeit der Partikular-Wille und der Universal-Wille, Natur und Geist Eins geworden sind. Mit ihm beginnt das Reich des Geistes, d. h. die Zeit, wo der göttliche Geist aktualisirt oder in die Wirklichkeit seiner Existenz eingeführt wird: und dieß Reich währet als Zeit des Streites zwischen Gutem und Bösem bis zum Ende der Tage (a. a. O. S. 461. 495 ff.). Christus muß herrschen, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt sind. Die aus der Finsterniß ans Licht Geborenen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Zuletzt ordnet das ideale Princip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien, wie die Schrift sagt: wenn alles dem Sohn unterthan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem.

Gewiß ist hier eine großartige Betrachtung des Universums als eines wohlgeordneten Organismus gegeben und tiefe Blicke in den Gang der Geschichte des menschlichen Geistes schließt Schelling auf. Die christliche Religion wird nicht mehr kahl und leer als eine Doktrin betrachtet, sondern als fortwährende göttliche That, Kraft, Geschichte: Christi Geschichte nicht mehr blos als eine empirische, einzelne Geschichte, die selbst wieder zur dürftigen Lehre wird, sondern als eine ewige zugleich, sofern sie in der Menschheit überhaupt ihr Nachbild findet. Das Christenthum gilt nicht mehr blos als eine religiöse Anstalt unter andern, sondern als die Religion, als die wahre Daseinsweise des Geistes überhaupt, als die göttliche Seele der Geschichte, welche sich der Menschheit einverleibt hat, um sie zu organisiren zu Einem großen Leib, dessen Haupt Christus ist [9]). Auch kommt

[9]) Verwandt mit Schellings Anschauung von Natur und Geschichte

es hier gegenüber von dem oben Dargestellten darin zu einem Fortschritt, daß, vermöge einer gegliederten und festere Grenzen

und ihrem inneren Verhältnisse unter sich und zum Christenthum sind die Ansichten von H. v. Schubert und Steffens. Es mögen hier nur von letzterem einige Worte stehen (vgl. seine Anthropologie II, 353 ff. 455 ff. und: Wie ich wieder Lutheraner ward): Auf den untermenschlichen Stufen sind die Gattungen auseinander gerissen und deuten in zerstreuten Formen auf den Mittelpunkt aller Gattungen, auf die menschliche. Aber auch die menschliche Gattung ist nicht frei von Anfang an, sondern wilder Kampf und thierische Begierde entzünden sie, bis die Persönlichkeit gestaltet ist. Die Freiheit wird erst durch Versenkung, Opferung des eigenen Willens in das ewige Gesetz. Unsern Eigenwillen opfernd gewinnen wir unsern eigensten Willen. Dieß ist dann unser Wille und doch auch nicht unser Wille; es ist der Heiland in uns, die ewige Liebe, und bestätigt in einem Jeden die ewige Persönlichkeit.

Die Offenbarung der ewigen Persönlichkeit Gottes, der Sohn von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt und die innere Fülle alles Gesetzes vom Uranfang war der Herr und Heiland Jesus Christus. Seine verhüllte Persönlichkeit war von Anfang an und blickt als Andeutung zu künftiger Seligkeit aus der Natur her. In Nichts, was irdisch wahrgenommen und vernommen wird, kann die Befreiung liegen. Alle Gestalt auf Erden vergeht, — aber der Sohn erschien, die vollendete Erlösung der Schöpfung, der versöhnende Mittelpunkt der Geschichte, wie der irdische Mensch der versöhnende Mittelpunkt der Natur. In der innigen Vereinigung mit dieser Persönlichkeit tritt allein auch unsere ewige, nimmer vergehende Urgestalt hervor, das Herz, der erlöste Abgrund, als die Stätte der Liebe; das verklärte Antlitz als der enthüllte Himmel, das innere Licht, das Wesen der Seele, die Seligkeit. — Der Heiland hat den geheimen Schmerz, das innere Weh der ganzen Schöpfung getragen und überwunden, und mit seinem Tode brach die harte Schaale, daß der Frühling der unergründlichen Liebe und des ewigen persönlichen Lebens hervorkeimen kann in jedem Gemüth. — So schreitet in der organischen Epoche der Geschichte der Geist Gottes richtend über die Welt, und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde in der Freiheit Gottes, in der Liebe des Sohnes, in der Offenbarung des Geistes jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. — Anderswo: wer jene Einheit der Natur und des Geistes, jene Herrlichkeit des Sohnes (der ihre Einheit dar-

ziehenden Geschichtsbetrachtung, das Christenthum mehr in seinem qualitativen Unterschied von allem Nichtchristlichen erscheint. Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes findet sich hier nicht mehr angewandt auf das Vorchristliche, so daß es eine Menschwerdung Gottes zu allen Zeiten gäbe: sondern erst im Christenthum ist Gott actu Gott und vollendet sich die Menschwerdung Gottes. Ebenso ist hier das oben erwähnte Schwanken zwischen einer äußerlichen, blos extensiven, und zwischen der wahren intensiven Unendlichkeit nicht mehr zu sehen. Vielmehr hat sich hier Schelling von jener entschieden dieser zugewandt. Daher sind ihm die einzelnen Gestalten nicht mehr blos Allegorien, aus denen das Unendliche scheint: sondern inhaltsvolle, bedeutungsreiche Persönlichkeiten eingereiht in die zu einem Organismus sich gliedernde Geschichte. Und wie überhaupt in dieser Schrift die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit zu klarerem Bewußtsein kommt, ja die Erhebung derselben zur wahren intensiven Unendlichkeit das Ziel aller Geschichte ist, so wird auch der oben bemerkte progressus in infinitum, den die göttliche Offenbarung in einer grenzenlosen Welt der Endlichkeiten machen soll, dahin verbessert, daß die einzelne Persönlichkeit als fähig und bestimmt betrachtet wird, durch Aufnahme des Universalwillens in den Partikularwillen absoluten Werth zu erreichen und nicht blos eine flüchtige Erscheinung, sondern eine Darstellung des göttlichen Lebens zu sein.

---

stellt, aber nur aus sich selber, nicht aus der Geschichte zu erklären ist) begriffen hat, der allein ahnet die Tiefe des Abendmahls und die Seligkeit der innigen Vereinigung mit ihm. — Diese Gedanken sind weiter ausgeführt in s. Religionsphilos. I, 410 ff. mit besonderer Beziehung auf das Wunder. S. 440 ff. Alle Entwicklungen in der Natur bis zur höchsten Stufe wollen nichts als die göttliche Liebe offenbaren. Diese aber offenbart sich nur dadurch, daß, was allein ist, die ewige Persönlichkeit, aus sich selber werde, die verborgenste Aufgabe der Schöpfung durch die Person selbst gelöst sei. Der zweite Adam, die göttliche Person aller Persönlichkeit, das Centrum der Geschichte, wie schon in Adam der Mensch Centrum der Natur war, hat alle Gewalt über die Schöpfung. Selbst ein Wunder, die Person aus Gott, bringt er das Wunder zu Stand und Wesen in der Wiedergeburt des Alls.

So sehr nun in diesem Allem ein wesentlicher und, wie von selbst erhellt, der Construktion der Christologie günstiger Fortschritt gesehen werden muß, so wenig wird dagegen Schellings Ansicht über das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen, wie es sich besonders in seiner Lehre von der universellen Menschwerdung Gottes ausspricht, Billigung verdienen.

Diese Idee scheint Vielen schon an sich, und abgesehen von der Schelling'schen Grundlage, wonach die Geschichte der Menschheit zugleich die Geschichte Gottes ist, von Grund aus darum verwerflich, weil dadurch der Mensch über die Maaßen erhöhet würde. Allein, wollen wir die Wissenschaft und das christliche Leben nicht um einen ihrer höchsten Gewinne bringen, so wird hier nicht zu voreilig zu verfahren, sondern zu bedenken sein, ob sich hier nicht eine tiefere, vielleicht lange verkannte Wahrheit verberge.

Es war, wie wir so häufig oben gesehen, das Hauptgebrechen der ganzen alten Christologie, daß ihr Christus als ein absolutes Wunder, als ein durch sein göttliches Wesen von der übrigen Menschheit auch nach ihrer göttlichen Idee schlechthin Verschiedener erschien. Wir sahen auch, daß immer dabei die Vorstellung zu Grunde lag, daß Menschliches und Göttliches überhaupt schlechthin verschieden seien, und erkannten, wie deßhalb in der alten Christologie das Menschliche in Christus nie zu seinem Rechte kam, weil es nach den vorgefaßten Begriffen neben dem Göttlichen nicht mehr Raum hatte. Die neuere subjektive Richtung hob das Menschliche hervor, und ihr Resultat war, in demselben etwas Gottverwandtes, Göttliches zu erkennen: womit offenbar die Einsicht in die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich anbahnte. Wollten wir uns nun zum Voraus gegen jede Ansicht wehren, welche eine innige und wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und des Menschlichen sieht, so würden wir uns muthwillig um den Gewinn von Jahrhunderten bringen, und uns auf den Boden zurück versetzen, auf welchem eine Christologie schlechthin unmöglich ist.

Freilich die philosophische Betrachtung überfliegt gern die Zeiten, die noch vorübergehen müssen, bevor Gott in der Mensch-

heit Alles in Allem geworden ist: mit Ueberspringung der nöthigen Vermittlungen liebt sie, das innerste Wesen oder die Anlage des Menschen ins Auge fassend und hierin seine innigste Verwandtschaft mit Gott erkennend, unmittelbar von einer Einheit Gottes und des Menschen, oder von des letztern Göttlichkeit zu reden, wobei dann einerseits Pantheismus, andererseits ungebührliche Zurückstellung der Person des gottmenschlichen Vermittlers jener Einheit unvermeidlich ist. Dagegen wird auf christlichem Gebiet Niemand mit Fug dagegen etwas einzuwenden haben, wenn christliche Philosophen die Geburt aus Gott, aus göttlichem Saamen bei Johannes, oder das Einssein im Sohn und im Vater, davon der Herr selbst spricht im hohepriesterlichen Gebet, und das er vergleicht mit dem Einssein des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne, — nicht blos für eine moralische Einheit mit Gott nehmen: wenn sie das Wohnungmachen des Sohnes mit dem Vater in den Gläubigen nicht blos für eine bildliche, orientalisch-übertreibende Redeweise ansehen mögen: wenn sie endlich das Theilhaftwerden der göttlichen Natur, welches 2 Petr. 1, 4. von den Christen aussagt, für volle Wahrheit und Wirklichkeit halten: wissend, daß, so namenlos des Menschen Erniedrigung durch die Sünde ist, so namenlos auch seine Erhöhung ist durch Christus. Auch ist diese christliche Idee nicht blos groß, sondern es ist auch Zeit, sie zu fassen; damit wir uns klar bewußt werden, was wir am Christenthum haben und zu welcher Würde wir berufen sind; und damit Christus uns auf keine Weise mehr äußerlich und unserem Wesen fremd dastehe, sondern wahrhaft als Bruder und Genosse der Menschheit.

Aber diese köstlichen Wahrheiten, daß wir wahrhaft Christi Brüder werden sollen, indem er auch in uns geboren wird, und daß also die Menschwerdung Gottes durch die fortgehende Geburt des Sohnes Gottes in den Menschen sich ins Unendliche vervielfältigen soll, damit das göttliche Leben die ganze Menschheit an sich nehme, heilige, durchdringe und sich aneigne als seinen Leib, dessen Haupt, als seinen Tempel, dessen Eckstein Christus ist: — diese hohen Wahrheiten wollen von geweihten Händen behandelt sein.

Werden sie dagegen roh erfaßt, so werden sie zur Karikatur. Sie werden zu unchristlichen, ja zu irreligiösen Theologumenen verzerrt, wenn die Vermittlung außer Acht gelassen, und der natürliche Mensch, wie er leibt und lebt, als Sohn, Kind Gottes betrachtet wird, der unmittelbar sich in ihm wisse und in ihm handele. Solch ein physischer, unethischer Begriff von Gottmenschheit läßt für eine Erlösung, für eine Potenzirung der ersten Schöpfung durch die zweite, pneumatische, für eine ethisch gedachte Vollendung des Menschen keine Stelle; mit einem Wort, diese Ansicht steht noch auf pelagianischem Boden, ja noch tief unter dem gewöhnlichen Pelagianismus. Denn jene Erhöhung des natürlichen Menschen ist eine usurpirte Hoheit, mit Einem Wort, eine Selbsterhöhung und eine Lüge. Der Wahn von unmittelbarer wahrer Göttlichkeit unserer Natur hat zur natürlichen Folge, daß der Mensch mit allen seinen Träumen von Göttlichkeit, mit aller angemaßten Hoheit nicht einmal wissenschaftlich von der Stelle kommt, wie denn nur neue Räthsel sich ihm zusammenknüpfen, die alten aber theils bleiben, theils noch unlösbarer gemacht sind, wie z. B. die Frage nach dem Ursprung des Bösen in unendlich vermehrter Schwierigkeit vor uns steht, wenn wir den Menschen unmittelbar für göttlich nehmen.

Wie verhält sich nun hiezu die Schelling'sche Philosophie? Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes ist ihr leitender Gedanke, und wir können gewissermaßen sagen, daß Schelling das Problem der Welt zu lösen suche, indem er die ganze Philosophie und Theologie in Christologie verwandle, die ganze Welt als den Sohn Gottes ansehe, die Grundidee des Christenthums durchführe durch die Betrachtung der ganzen Welt. Dabei ist er bestrebt, durch Gliederung der Geschichte in wesentlich verschiedene Perioden dem Christenthum und Christo seine eigenthümliche, nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ über alle andern Religionen und Religionsstifter sich erhebende Dignität zu sichern. Jenes erscheint ihm, wie einerseits als die ewige Idee der Menschheit, unter der Alles geschaffen ist, so nach seiner Erscheinung in der Zeit als ein ganz Neues, welches da geboren wird, als die Erde zum zweitenmal wüste und leer

geworden, gleich als eine neue Schöpfung. Damit ist auch jener voreiligen Apotheose der Menschheit in so weit gewehrt, als das göttliche Leben in der Menschheit nicht als ein unmittelbares, sondern als ein solches gesetzt ist, das erst seit Christus in ihr aufgegangen ist.

Dennoch, so tief manche dieser Schelling'schen Ideen mit Recht in die deutsche Wissenschaft eingegriffen haben, so ist doch auch auf dieser Stufe seine Philosophie weder mit dem Christenthum noch mit sich selbst in befriedigendem Einklang.

Schellings Fortschritt besteht hier darin, daß er die Persönlichkeit (als lebendige Einheit von Subject und Object, vom Einzelnen und Allgemeinen) in ihrem unendlichen Werthe zu erfassen begonnen hat. Das Ziel des ganzen Weltprocesses ist nach der Freiheitslehre die Geburt der vollkommenen Menschheit, die Realisirung der Idee des ewigen, ursprünglichen göttlichen Menschen, oder von oben her angesehen die vollkommene Verwirklichung des idealen Princips, das einst in den Gliedern seines Leibes ganz persönliches Wesen wird geworden sein [9]). Allein welche Stellung hat inmitten dieses Processes der Menschheit und Gottes der historische Christus? Nicht er sowohl scheint der Handelnde und erlösend Vollendende, vielmehr scheint „das ideale Princip" ohne wesentliche Beziehung zu seiner historischen Erscheinung die Seele der Geschichte zu sein. Zwar spricht er den trefflichen Satz aus: „Nur Persönliches kann das Persönliche heilen;" aber er läßt ihn ohne Begründung und durchgreifende Wirkung. Christus eröffnet ferner zwar nach Schelling eine neue Periode, das Reich des Geistes. Aber ist er nur der Erstgeborne, oder auch das wirksame und bleibende Princip der Wiedergeburt der Welt? nur der Anfang oder auch der Gipfel der neuen Weltperiode? — In der Idee des Processes, unter den die ganze Weltgeschichte gestellt wird, scheint zu liegen, daß das Höchste vielmehr am Ende als am Anfang der neuen Zeit stehe. Ja wenn in diesem Menschen wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt, Gott sich actualisirt hätte,

[9]) S. 496. 457.

so wäre, sofern ihm Endziel der ganzen Welt nur die Selbstactualisirung Gottes ist, kein Grund weiter zu denken, warum die Weltzeit sich nicht schon mit Christus geschlossen hätte [10]). So daß nach Schelling'schen Principien scheint gesagt werden zu müssen, Christus, sofern er ein neues Weltalter erst eröffnet, könne noch nicht die wahre und vollkommene Selbstactualisirung Gottes darstellen.

Der tiefer liegende Grund, warum trotz des entgegengesetzten Bemühens für Christi historische Persönlichkeit keine wesentliche Stelle in dem System kann gefunden werden, wird aber darin liegen, daß die Geschichte der Menschheit als völlig identisch mit der Geschichte Gottes betrachtet wird. Sichtlich zwar sucht Schelling in der Freiheitslehre den Unterschieden neben der Einheit eine größere Macht und Selbständigkeit zu geben als zuvor und aus einem Gegensatze, der bis an das Dualistische streift, läßt er die Persönlichkeit hervorgeboren werden. Aber diese Gegensätze sind so gefaßt, daß sie zugleich und in Einem Gegensätze im göttlichen Leben selbst wie in der Welt sein sollen. Indem ihm nun aber so Gott selbst nicht ewig actualisirt ist in sich, nicht als absoluter Geist dem Weltprocesse vorsteht, sondern in der Welt seine Actualisirung sucht, so sinkt die Bedeutung der endlichen Geister überhaupt dahin zurück, daß sie die Medien sind, durch welche hindurch Gott seine Existenz als Geist erstrebt. Weil Gott selbst noch nicht absolut lichte und freie Actualität ist, kann er die Welt auch noch nicht zur Stellung des freien Selbstzweckes entlassen, und alle Kraft des philosophischen Geistes, die Idee der Persönlichkeit zum Prinzip zu erheben, wendet sich nur dem Problem der ewigen Personwerdung Gottes zu, wofür die Welt mit ihren Persönlichkeiten als Mittel

---

[10]) Seltsamer Weise ist diese Instanz, die schon in der vorigen Ausgabe vorgetragen war, von Dr. Baur, Trin. III, S. 963 ff. dahin mißverstanden worden, als wäre es meine Ansicht daß, wenn in Christus das Höchste schon gegeben sei, der weitere Proceß nun überflüssig und ziellos sei. Eine schärfere Auffassung meiner Worte hätte die Widersprüche erspart, in die sie sich ihm nun freilich verwickeln mußten.

verwendet wird. Aber da kann offenbar einer einzelnen historischen Gestalt, wie die der Person Christi, keine wesentliche oder centrale Bedeutung zukommen; Alles fällt eigentlich dem treibenden „idealen Princip“ zu. Und auch ein Organismus persönlicher Geister, welche Heerde und Träger des göttlichen Lebens wären in lebendiger Wechselbeziehung auf einander und in gemeinsamer Abhängigkeit von der Persönlichkeit, die ihrer aller Haupt ist, kann da keine Stelle behalten. So lange die Erlösung und Vollendung der Menschheit nur als eine immanente Evolution Gottes in den einzelnen Gestalten oder Persönlichkeiten der Geschichte gedacht ist, so bleibt für eine allgemeine persönliche Mittlerschaft Christi kein Raum; er ist da nur Anfang der neuen Zeit, nicht Haupt, sondern nur Bruder der Menschheit. An die Stelle des allbestimmenden persönlichen Hauptes tritt da der Eine Allgeist, der sich in der Menschheit actualisirende Geist Gottes, gleichsam als idealer Christus. Ist Gott ferner der Weltgeist, der Menschheit Werden sein Werden, so ist damit auch schon gesagt, daß Gott seine ganze Fülle nicht ausgieße in Eine Persönlichkeit. Ist er doch ihrer, so lange noch ein Werden ist, nicht mächtig; nur in dem Ganzen der Menschheit, die zukünftige mit eingeschlossen, ist er offenbar und gegenwärtig. Eine einzelne Person erscheint da wieder zu eng und einseitig für die Fülle Gottes. Aber damit ist dann auch wieder jener äußerliche Begriff des extensiv Unendlichen zugelassen, und verdrängt den tieferen der intensiven Unendlichkeit, der, wie wir sahen, erst die Wahrheit von jenem ist. Da bildet die concret-menschliche Persönlichkeit wieder einen Widerspruch mit dem Göttlichen, an dem sie zu Grunde gehen muß. Indem Schelling, der doch das Absolute als Subject, Person fassen will, Gott nur als personwerdend setzt, und zwar in der Welt, die diesem Zwecke seines für sich Offenbarwerdenwollens ihren Ursprung verdanken soll, stellt er die absolute Nacht auch in Gott als die Voraussetzung des Lichtes, die physische Unendlichkeit als das Erste in Gott auf und ist so noch wider Willen mit den Systemen der Substantialität verflochten, welche Gottes Unendlichkeit primitiv in quantitativem Sinne auffassen. So

lange das geschieht, ist die Inadäquatheit zwischen ihm als Substanz und als Person eine absolute, und erst wenn Gottes Wesen als absolute Persönlichkeit und Liebe gedacht ist, wird auch das Verhältniß zu der menschlichen Persönlichkeit, die als solche unendliche Empfänglichkeit hat, auch für den persönlichen Gott sich anders darstellen.

Jene der Christologie feindlichen Seiten dieser Philosophie gehen aber insgesammt von einer in sich zwiespältigen Vorstellung aus — nämlich von der Theorie eines werdenden Gottes, der am Ende der Weltzeit actu existirender Gott sein wird. Nicht blos ist da Gott ganz in die Zeitlichkeit dahingegeben, was nach manchen Stellen bei Schelling selbst gegen seinen Begriff ist: sondern darin besonders ist diese Ansicht sich selbst widersprechend, wie sie Gottes Werden motivirt und näher bestimmt. Damit Leben sei, müsse, sagt sie einerseits, ein Werden sein; ein Leben ohne Werden wäre ein todtes Sein; zum Leben aber, zur Entwicklung sei ein Grund nöthig, der noch nicht das göttliche Leben actu sei, aus welchem es vielmehr gerade erst werden müsse. Andererseits aber wird doch als Ziel das in Aussicht gestellt, daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz actu Gott sei. So scheint also das Werden doch nur das Sein sich zum Ziele zu setzen, in welchem es erlischt, und da träte dann wieder jenes Sein ein, das, weil es nicht Werden ist, ein unlebendiges, starres, ungöttliches wäre. Wir werden daher wohl dahin getrieben werden, daß immer ein Grund sein müsse, der noch zu überwältigen sei, damit das Werden nicht aufhöre. Allein damit sind wir nur aus der Charybdis in die Scylla gefallen. Denn da ist die ganze Weltentwicklung, wie die Evolution Gottes, ziellos geworden. Zwar ist das Ziel, daß der Geist des Grundes völlig mächtig werde; und der Geist arbeitet fortwährend, als ob dieß sein Ziel wäre: allein andererseits kann er das nicht zum Ziele haben, weil er seines Gegners nicht entbehren kann, damit nicht sein eigenes lebendiges Sein oder Werden aufhöre: und es bleibt also dabei, daß der Geist, der göttliche wie der menschliche, in letzter Instanz nur in einen ziel- und hoffnungslosen progressus in infinitum sich versetzt sieht. —

Fassen wir das Bisherige zusammen, so führt Schellings Philosophie — zwar noch nicht in ihrer dermaligen Form, wohl aber nach ihrer Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Persönlichkeit, in welchem Endliches und Unendliches wahrhaft zur Einigung gedeihen, — einer höhern Form der Christologie entgegen [11]).

II. Die Christologie der Hegel'schen Schule.

Daß wir diese jetzt folgen lassen, muß sich vorläufig schon dadurch rechtfertigen, daß bekanntlich die Philosophie Hegels sich aus der Schelling'schen herausgebildet hat. Die Einwirkung der Hegel'schen Philosophie auf die Theologie hat übrigens ungefähr den gleichen Gang genommen, wie die der Kant'schen. Wir sahen früher, wie die Theologen alsbald die Kant'sche Philosophie utiliter acceptirten, und in einer Art auf die Theologie anwandten, die, als sich später der Stifter der kritischen Philosophie in seiner Schrift „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" vernehmen ließ, mit dem Sinn des Meisters übel zusammen stimmte. Aehnlich nun geschah es auch hier: und es ist in der That eine namhafte Differenz zwischen der Lehre mehrerer Schüler Hegels und seiner eigenen, die erst später bekannt geworden ist [12]), zu bemerken.

Wir werden daher, im Ganzen der Zeitordnung folgend, in kurzem Umriß gleichsam als Einleitung die christologischen Versuche einiger seiner Schüler geben, welche noch vor der Religionsphilosophie von Hegel selbst erschienen, denen aber freilich begegnete, nicht im Geiste des ganzen Systems die Christologie zu gestalten, sondern über dem an sich löblichen, aber zu raschen Bemühen um Vermittlung der christlichen und spekulativen In-

---

[11]) Ob diese höhere Form von Schelling später erreicht sei, kann erst definitiv entschieden werden, wenn die spätere Gestalt seines Systems authentisch vorligt. Sie nach den bis jetzt vorhandenen Veröffentlichungen zu schildern, halte ich mich nach Schellings Erklärungen über diese nicht für befugt.

[12]) Besonders durch die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1832".

teressen kamen sie zu einer minder zusammenhängenden, eklektischen Christologie. Das System, wie es Hegel selbst aufstellte, konnte dazu die Veranlassung werden, sofern wesentliche Seiten desselben noch nicht in einander gearbeitet, noch nicht zur festen, unzweideutigen Gestalt gelangt waren.

Zuerst kommt hier die Christologie von **Marheineke** in Betracht [13]). Bekanntlich ist seine ganze Dogmatik auf die Trinität gebaut. Der ewige Sohn Gottes, sagt er, immanent in Gott als ewiger Logos, bringt es zu keinem Unterschied, bis der ungeschaffene Logos zum göttlichen Ebenbild, der Sohn Gottes zur Menschheit wird. Aber, ist nun die Menschheit überhaupt der Sohn Gottes, wie gelangt er zu Christus, und welche Stelle weist er ihm an? Der Mensch, sagt er, ist vorerst im Stande der Unschuld, worin aber nur das noch nicht eingetretene Bewußtsein der Schuld, nicht die Wirklichkeit jener Urbildlichkeit ligt, zu der er als Gottes Ebenbild geschaffen ist (§. 252. fgg.) Er hat zunächst nur die Anlage zu dem, was er werden soll. Indem er dieses noch nicht ist, ist die natürliche, erste oder unmittelbare Existenz des Menschen die **böse**. Wie soll es besser, wie soll er versöhnt werden?

Es kann nur geschehen durch Erhebung der Seele in eine höhere Region, durch Aufgenommensein der menschlichen Natur in die göttliche, was von göttlicher Seite aus Annahme menschlicher Natur ist. Nur die Idee der Gottmenschheit trägt die Wiederherstellung der verlorenen Einheit in sich. Das ist die Nothwendigkeit dieser Idee.

Aber auch die **Wirklichkeit** dieser Idee ist möglich, denn der Geist überhaupt ist eigentlich Gottmensch, sein Wesen ist, göttliche und menschliche Natur in Einheit zu sein; Gott ist die Wahrheit des Geistes, die menschliche Natur Gottes Wirklichkeit. Ja diese Einheit, die des Geistes Wesen ist, ist auch wirklich, so gewiß Wahrheit und Sittlichkeit in der Welt sind. In Vernunft und Freiheit ist Gott zu allen Zeiten der Welt gegen-

---

[13]) Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. §. 295 bis 340.

wärtig und in ihr gewesen und sie in ihm. Das Reich des Wahren und Guten ist zu allen Zeiten allen Menschen zugänglich, also Gott in seiner Menschheit offenbar und wirklich gewesen.

So hätte denn Gott, trotzdem daß er nur in dem Menschen, dem werdenden, wirklich sein soll, stets actu existirt — nemlich wenn stets Menschheit und zwar selbstbewußte war! — Aber bedarf es da noch Christi? Die Einheit des Menschen mit Gott, sagt er, sei eine geschichtlich fortschreitende [14]): in Christus sei die Offenbarung vollkommen menschlich geworden: dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott in geschichtlicher Objectivität (Grundlin. §. 327.). Mit ihm ist Gott auf das Vollkommenste Eins; nur auf dem Grund seiner Einheit mit Gott kann die Menschheit gleichfalls mit Gott vereinigt werden [15]). Er ist nach seiner Herkunft aus der Natur (die natürliche Zeugung dürfe nicht geleugnet werden) blos Menschensohn, Sohn Gottes ist Jesus Christus als der in seiner Einzelheit allgemeine, in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch; er ist die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität und eben darum als der zweite Adam, Repräsentant der Menschheit, die Wahrheit des ersten. Die Nothwendigkeit dieser Idee hat er so wenig begründet als die Nothwendigkeit davon, daß die Gottmenschheit in Einem Individuum ganz verwirklicht sei. Vielmehr aus seiner Deduction folgt, daß nur Gott den Menschen durch Herablassung in ihn und Aufnahme desselben in sich erlösen könne; und theologisch unvermittelt tritt an die Stelle des Beweises die empirische Behauptung der vollkommenen Wirklichkeit dieser Idee in Christus auf.

Aehnlich Rosenkranz [16]): einerseits ist auch ihm die Sünde die allgemein nothwendige erste menschliche Daseinsform;

---

[14]) Also doch wieder nicht stets vollendete; Gott also nicht stets actu Gott.

[15]) Nachdem die Sünde als nothwendige erste Daseinsform aller Menschen behauptet war, sind diese Aussagen über Christus willkürlich und folgewidrig.

[16]) Encyclopädie d. theol. Wiss. 1831. §. 26 f. 69—73.

andrerseits nennt er doch Christus sündlos. — „Noch ein Christus als individuelle Erscheinung wäre so überflüßig als noch ein Adam, um natürliche Menschen zu zeugen.“ Dann aber sagt er wieder: Gott ist das Wesen der Menschheit, und dieses Wesen hat immerwährende nicht blos momentane Erscheinung, es offenbart sich absolut nicht in den einzelnen Erscheinungen für sich, aber in ihnen als Totalität, in welcher die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins sich aufhebt [17]). Hienach wäre nicht in dem Individuum, sondern in der „Totalität“ die adäquate Offenbarung Gottes oder des Wesens. Friedlich steht daneben aber wieder der Satz, daß die Einheit von Gott und dem Menschen als Erscheinung völlig und auf einzige Weise in Jesu gewesen sei, wovon die Nothwendigkeit oder auch nur Möglichkeit nicht gezeigt wird [18]).

Göschel setzt die Sünde voraus, oder die Entzweiung. Die Menschheit ist abstrakt gegen Gott, die Cirkulation des allgemeinen Lebens durch das Besondere hindurch stockt und der Mensch ist darin unselig. Wie soll die Erlösung geschehen? Weder durch das abstrakte Selbst, noch durch das göttliche Wesen, sofern es abstrakt sich trennte von der Welt. Es gilt die Aufhebung der Abstraktheit beiderseits, die Herstellung der Continuität des Lebens. Diese kann nur ausgehen vom Allgemeinen, Göttlichen, denn der Mensch hat Gott nicht durch sich. Er kann in Gott nur sein oder versetzt werden durch Gott, oder dadurch daß Gott sich in ihn versetzt. Wie geschieht das? Durch seinen in den Menschen wirkenden Geist? Göschel sagt (aber ohne genügende Begründung): durch Selbstentäußerung Gottes. Gott versetze sich in die Menschheit *um sie zu wissen*; sein leben-

---

[17]) Eine von Schelling stammende, von dem Wesen des Ethischen und Religiösen absehende Vorstellung, deren später auch Strauß sich theilhaft gemacht, ruhend auf Verwechslung des ästhetischen Gebietes mit dem ethischen. Es ist nur ein Rückfall von der Stufe des Protestantismus und seinem energischen Persönlichkeitsbegriff auf die des Katholicismus in solchen Theorieen der Ergänzung der Einzelnen zu sehen.

[18]) Unten werden wir noch einmal von Rosenkranz zu sprechen haben.

diger Gedanke sei That. Er versetzt sich nicht blos in die Menschheit im Allgemeinen, sondern wird als einzelner Mensch in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort Fleisch, um dieses Schicksal des Menschen, vereinzelt zu sein, zu wissen. So ist er in die ganze Noth der gefallenen Kreatur versetzt und trägt ihre Sünde. Die Versetzung wäre nur eine halbe, nicht Versetzung in den einzelnen Menschen, wenn nicht die Fülle der Gottheit ohne Rest und Rückhalt in der Menschwerdung sich entäußerte. Behielte das göttliche Wesen noch etwas für sich, so wäre es selbst noch abstrakt also unvermögend, von der Abstraktheit zu erlösen. In dieser thatsächlichen Entäußerung seiner selbst wird Gott erkannt als das concret Allgemeine, das treu ist; nur in dieser Offenbarung, in Jesus Christus, erkennt der Mensch Gott und hat keinen Namen, in welchem er Gott anbeten soll, als den Namen des Menschensohnes [19]).

Ist hier aus der auch in unsrer Untreue treuen Liebe Gottes seine Menschwerdung abgeleitet, so hat Göschel bald darauf auch aus der Gerechtigkeit Gottes dasselbe Resultat zu gewinnen gesucht [20]). Der strafende Richter dürfe dem Gestraften seine Liebe nicht entziehen, das gehöre zur Herstellung der Rechtsordnung, die als sittliche Gemeinschaft existiren muß. Die Strafe selbst sei schon ein Gemeinschaftsact, Mittheilung. Die Gerechtigkeit fordere nicht blos Strafleiden des Ungerechten, Abbüßung und Tilgung des Unrechts, sondern zu ihrer vollen Darstellung gehöre auch, daß der Strafende mit leide, mittelst der Liebesgemeinschaft die Strafe auf sich nehme, um sie zu überwinden und die Gemeinschaft wiederherzustellen. Deßhalb mußte Gott Mensch werden; er mußte statt die Gemeinschaft mit den Strafwürdigen zu weigern als Mensch mit leiden; damit erst hat das Recht, welches Herstellung der Gemeinschaft mit dem Rechtsorganismus fordert, seine Satisfaction, und so ist der große Gnadenact der Heilsordnung ein Justizact.

Bei allem Lob, das dem Geist und dem christlichen Sinn

---

[19]) Aphorismen über Nichtwissen u. absol. Wissen 1829.

[20]) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen 1832.

dieses Versuches gebührt, ist doch unverkennbar, daß er in seiner zweiten Gestalt Gerechtigkeit und Gnade, Gesetz und Evangelium vermischt. Zuerst wird einseitig die Strafe als eine Art der Liebesmittheilung betrachtet, was mit der pauliniſchen Lehre vom Zorn Gottes, zumal über die Ungläubigen nicht besteht. Sodann wird Gottes freie Gnade als ein Justizact beschrieben, was seinen guten Sinn hat bei dem biblischen Begriff von Gerechtigkeit, aber nicht bei dem juristischen. Nach letzterem gewänne es den Schein, als ob das Werk der Versöhnung Gottes Schuldigkeit wäre. Göschel greift hier in die justitia Dei rectoria über, deren Prinzip nicht die bloße Gerechtigkeit, sondern auch die φιλανθρωπία Gottes ist. Es ist verdienstlich, die Grundideen der Jurisprudenz und Theologie zusammen zu schauen, aber nicht, sie zu vermischen. Daß Gott mit Sündern will Gemeinschaft halten, das ist aus seiner Liebe abzuleiten; die Gerechtigkeit ist dabei nur die negative Bedingung. Daß ferner Gott seinen Gemeinschaftswillen habe durch die Menschwerdung in Christus bethätigen müssen, erhellt auch nicht aus Göschel's erster Deduction, sondern nur daß Gott des gefallenen Menschen sich annehmen, ihn an sich nehmen müsse. Warum Gottes Liebe sich nicht damit begnügt, sich innerlich dem Menschen zu bezeugen als den Treuen, sondern in Christus seine Liebe offenbart, ist nicht zureichend begründet. Denn der Versuch, es als eine innere Nothwendigkeit der Liebe Gottes zu erweisen, daß er sich bis zu dem sich Vereinzeltfühlen entäußere, damit er das Schicksal des Menschen, vereinzelt zu sein, wisse, trennt — was mit der theopaschitischen Färbung der ganzen Darstellung zusammenhängt, Christus von Gott in unzulässiger Weise, zumal wenn er doch wieder Gottes Offenbarung sein soll [21]). Ob endlich die ethischen Kategorieen, mit welchen Göschel zu arbeiten sucht, zu der Hegel'schen Grundlage, mit der er eins sein will, stimmen, wird später erhellen.

Das Bedeutendste aus der Hegel'schen Schule vor dem Er-

[21]) Ueber seine spätere, bedeutendere christol. Leistung unten ein Wort.

scheinen von Hegels eigener Darstellung war aber die Christologie von Kas. Conradi [22]).

Sein Versuch verdient besonders darum Anerkennung, weil er in echt wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung die ganze vorchristliche Religionsgeschichte als die noch einseitigen Momente der absoluten Religion betrachtet und als den Zielpunkt der ganzen Entwicklung die persönliche Einheit Gottes und des Menschen oder den Gottmenschen festhält. Die Geschichte ist ihm nur die reale Gliederung desselben Begriffes, dessen ideale, logische die Philosophie darstellt [23]), und da so diese Geschichtsbetrachtung zugleich Philosophie ist, so ist, wenn sie sich durchgeführt, das Christenthum historisch und philosophisch construirt. Die Geschichte des religiösen Selbstbewußtseins ist aber zugleich Geschichte der Offenbarung Gottes. Da bei dieser nichts kann Inhalt der Offenbarung sein als er selbst, so stelle sie die göttliche Selbstexplication dar, sei zugleich Geschichte des göttlichen Geistes, der Seele dieses Processes.

Das wahre Leben beider, Gottes und des Menschen ist die gegenseitige Hingabe des einen an den andern. Was von Seiten des Menschen Hingabe an Gott ist (Religion), das ist, sagt er, von Gottes Seite, der des Menschen Wesen ist, betrachtet Explikation des göttlichen Wesens, ein Subjektivwerden der Substanz in dem Menschen, Selbstverwirklichung in ihm. Umgekehrt die Hingabe Gottes, die ein Aufsteigen im subjectiven Bewußtsein ist, ist von Seiten der menschlichen Subjectivität ein Sichversenken in die eigene Substanz (Gott) um mit ihr Eins zu sein. Sonach sei die Idee des Gottmenschen das einzig wahre Dasein von beiden. Im Gottmenschen ist jene gegenseitige Dahingabe in vollkommenster Weise vollzogen. Erst in der

---

[22]) Selbstbewußtsein und Offenbarung oder Entwicklung des relig. Bewußtseins. Mainz 1831.

[23]) Der Ruhm der Erfindung dieser Behandlung der Religionsgeschichte gebührt zwar Schelling und Hegel; aber der Gang schreitet bei Conradi sicherer zum Ziel der vollendeten Persönlichkeit fort, während er sich bei Hegel durch seine Ungunst gegen die hebr. Religion verwirrt.

Person des Gottmenschen bringt es der Menschengeist zur absoluten Dahingabe an Gott und zur freien, sein inneres Wesen ergreifenden Subjektivität; erst in ihm ist aber auch Gott, das An sich menschlicher Natur oder das Allgemeine in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Die vollendete Persönlichkeit ist nun aber die Einheit zweier Seiten, des Allgemeinen und des Besondern. Der religionsgeschichtliche Prozeß, dessen Ziel sie ist, versucht daher seine Bildungen nach beiden Seiten, im Orient nach der Seite der Allgemeinheit, im Occident nach der Seite der Besonderheit. Beide erweisen ihre innere Zusammengehörigkeit dadurch, daß im Laufe der Entwicklung jedes in das andere umschlägt, worin sich eben offenbart, daß nur in der Einheit beider die Wahrheit ist, d. h. in der vollkommenen Persönlichkeit, die das Göttliche und das Menschliche gleichmäßig in sich hat.

Das Dasein dieser realen Persönlichkeit, wenn sie eintritt, ist den Bedingungen individueller Wirksamkeit überhaupt entzogen, ist freier Akt des absoluten Wesens selbst, ja sie nimmt ihren Ursprung aus dem Urgrund alles Seins und ist so das Dasein nicht des einzelnen Geistes, sondern des Geistes überhaupt; sie kann nicht mehr blos eine einzelne und endliche sein, das Allgemeine, Absolute muß in ihr sein reales Dasein haben. Sie ist Ausdruck des unmittelbaren göttlichen Lebens, Hervortreten dieses Urgrundes, sie ist a) nach der Seite der Allgemeinheit Geburt aus dem Geist, nicht aus einem einzelnen zufälligen Individuum oder Geist, nicht aus einem einzelnen Volksgeist, sondern dem Geist der Menschheit, der als solcher der reine heil. Geist Gottes genannt werden kann. So ist alle Zufälligkeit, Beschränktheit und Vereinzelung des Erzeugten ausgeschlossen, dasselbe ist vielmehr einerseits ein nothwendiges, andrerseits ein allgemeines Dasein. Die Vermittlung bildet nur die reine Natürlichkeit, die wir in einem weiblichen Wesen erhalten sehen, das mit frommer Einfalt an die Macht des Geistes sich hingibt und seine Wirksamkeit empfängt. Der Moment des Zusammentreffens der reinen Allgemeinheit und einer reinen natürlichen Subjectivität ist die Geburt Christi, das Dasein des reinen

Geistes als die reine Natürlichkeit — wobei die Frage nach den Mittelursachen müßig ist. So ist Christus rein und ohne Sünde empfangen und geboren, in einer zunächst negativen Unschuld.

b) Aber ebenso wesentlich, sahen wir, ist das Moment der Besonderheit für die Persönlichkeit. Auch der Geist ist erst gesetzt als das Allgemeine, wenn er zugleich das Besondere ist, wenn er als das Allgemeine sich zugleich für sich hat, Subjekt ist. Damit erst, daß der Geist Subjekt ist, ist er die Wirklichkeit seines Wesens, Geist im Geist, Gott in Gott, das Wort. Christus ist das fleischgewordene Wort.

Das erste Dasein Christi, Einheit des Göttlichen und Menschlichen in reiner Natürlichkeit, ist noch nicht subjektiv, muß es erst werden. Er ist zunächst bloßes An sich; es muß dahin kommen, daß die Substanz die Form der Subjektivität erreicht, ohne die sie unbestimmtes, leeres, Allgemeines bliebe, und daß die Subjektivität sich mit ihrer Substanz erfüllt, ohne die sie gleichfalls leer wäre. Christi zunächst unmittelbares Dasein muß, da doch der Geist es ist, der in ihm in die Natürlichkeit eingegangen, seinen Inhalt auch für sich gewinnen: er muß, was er an sich schon ist, auch durch sich und für sich werden. Dazu gehört, daß der subjektive Geist sich unterscheide von seiner Unmittelbarkeit, diese negire. So entsteht Kampf, Möglichkeit der Entzweiung.

Christi Unsündlichkeit ist nicht blos eine natürliche Unschuld, da wäre sie ohne Werden, bewußtlos. Die Möglichkeit des Gegentheils muß stets überwunden werden. Dennoch bleibt die Möglichkeit der Entzweiung stets nur eine gedachte, der Unterschied wird nicht zum Gegensatz, denn nach seiner andern Seite ist Christus die reine Allgemeinheit [24]). Die Entwicklung Christi auf jeder Stufe ist eine gleichmäßige, die Unterschiede in die Einheit auflösende. Indem die Subjektivität sich unterscheidet von ihrem unmittelbaren Wesen, so zieht sich gleichermaßen und zumal das Wesen hinein in die Subjektivität, und zugleich —

[24]) S. 126 ff. 134.

anders angesehen geht die Subjektivität ein in ihr Wesen und dieses erhebt sich in ihm zur Subjektivität [25]).

[25]) Später freilich, hiemit unvermittelt, tritt die Meinung auf: Zu den nothwendigen Bedingungen des persönlichen Selbst gehöre der eigene Wille des Fürsichseins, daraus ergeben sich Bewußtsein der Schuld, Schmerz und Leiden um die Sünde S. 265 ff. Zu den reinen Resultaten der Entwicklung vor Christus gehöre auch Schuldbewußtsein, Reue, das müsse also in ihm, der reinen Vollendung des persönlichen Selbst seine Stelle haben. Seine Unsündlichkeit sei nicht die reine Negation der Sünde, sondern die aufgehobene zu keinem beharrlichen Zustand, zu keiner objektiven Wirklichkeit gekommene Sündlichkeit. So leide er um der eigenen Sünde willen: Leiden um fremder Sünde willen sei damit nicht ausgeschlossen. — In seiner Kritik der Dogmen nach Anleitung des apost. Symbol. 1841. S. 132—153. suchte er genauer beides zu vermitteln: Unsündlichkeit komme Christus zu vermöge der Totalität des in seine Individualität eingegangenen Begriffs der Menschheit; die Sündlichkeit aber, sofern die Vermittlung dieses allgemeinen Begriffs zur concreten menschlichen Individualität nothwendig den Gegensatz zwischen dem Individuellen und Allgemeinen voraussetze. Die unsündliche Geburt aus dem wahren Wesen der Menschheit sei für ihn auszusagen, aber das schließe noch nicht sündlose Entwicklung ein. Im Gegentheil sei menschliche Entwicklung in ihm nur möglich, wenn auch in ihm ein Unterschied der Richtungen auf das individuelle Fürsichsein und auf das Allgemeine, ein eigener Wille im Gegensatz gegen das Allgemeine sei, der dawider und wider das angesonnene Opfer des ganzen natürlichen Lebens sich behaupten wolle und erst real zu überwinden sei. Er habe den persönlichen Willensentschluß der Selbstopferung erst zu erringen gehabt aus Schwankungen, und der Naturwille, der eine Kette versucherischer Gedanken aus sich aufsteigen ließ (Matth. 4.) habe auch bei der Ausführung des reinen Entschlusses sein Widerstreben noch entgegengesetzt. Darauf ist zu sagen: Man darf das Nochnichtvorhandensein der absoluten Vollkommenheit, die das Ziel ist, so wenig Sünde nennen, als den unschuldigen Conflict zwischen der natürlichen und der geistigen Seite, die der Beruf bringt. Die Regungen des natürlichen Lebens oder Naturwillens in Christus sind gar nicht bös an sich, auch nicht wenn sie in das Bewußtsein und in die Gedanken sich reflectiren; Sünde würde nur im Geiste sein, wenn er wider sein Wesen und seinen Beruf sich bestimmen ließe und bestimmte. Die natürliche Seite ist so wenig im nothwendigen Widerspruch mit

Die Entwicklung der Persönlichkeit Christi, fährt er fort, erreicht in ihrer Richtung auf sich selbst nothwendig einen Punkt wo diese Richtung als vollendet angesehen werden muß. Mit dieser Vollendung seiner Subjektivität erlischt aber nicht die Entwicklung. Ist es doch das allgemeine Selbstbewußtsein, das sich in ihm gesondert hat; dieses kann nicht ein abgeschlossenes Fürsichsein bleiben, das den Gegensatz (die Menschen) noch außer sich zurückließe. Es muß sich daher die Persönlichkeit des Individuums zur Persönlichkeit des Geschlechts erweitern. Der weitere Fortschritt Christi ist daher, daß er sich als das Ganze, als die Wahrheit und das Leben des Ganzen wisse. Denn in ihm kommt das ganze Wesen überhaupt, die zusammengenommene Gattung zum Fürsichsein. Seine Individualität bleibt als bestimmtes Bewußtsein, aber so, daß sie als ihres Wesens Inhalt hat und weiß die Wahrheit und das Leben des Ganzen. Diese Persönlichkeit ist einerseits der Begriff des Ganzen, des Allgemeinen, individuelle Wirklichkeit, Grund und Quelle des Lebens für das Ganze, und darin ligt für jeden Einzelnen die Nothwendigkeit, die eigene Realität und Wahrheit in ihm zu suchen im Glauben. Das Ganze als Glaubenseinheit versammelt sich um diese eine Persönlichkeit, alle seine Bewegung

---

dem Geiste oder dem Allgemeinen, daß vielmehr auch sie vom Allgemeinen und vom Willen des Geistes umschlossen sein muß, so zwar, daß der Geist Regel und Ordnung setzt. Bei Conradi käme eine nothwendige ewige Sündlichkeit heraus, indem auch in der Vollendung das Moment des Fürsichseins, des individuellen Wollens von dem Allgemeinen nicht vernichtet werden darf. — Sünde ist Widerspruch gegen das Sollen, das Lebensgesetz, nicht das abstracte, sonst freilich wäre auch Unvollkommenheit und Werden Sünde, sondern gegen das Gesetz mit den Anforderungen die es an jede Lebensstufe macht.

Daß Christus diesem Gesetz gegenüber je sich abnorm verhielt, sei es persönlich, sei es nach seiner natürlichen Seite, hat Conradi nicht bewiesen, ja kaum beweisen wollen. Es wäre auch im Widerspruch damit, was er von Christi unmittelbarer heiliger Natur sonst sagt. Kraft dieser mußte die Richtung Christi auf sich selbst auch Richtung auf diese heilige Natur, ihre Behütung und Entfaltung sein.

strebt diesem Mittelpunkte zu, geht in ihm zusammen. Aber wäre diese Bewegung die einzige, so erlösche alles Leben in dem Mittelpunkte, flöße nur in dem Haupte zusammen; die Kirche würde, statt Organismus zu sein, erstarren. Darum ist ebenso das Entgegengesetzte nöthig, daß der Mittelpunkt dem Ganzen zugekehrt sei, auf daß die Einzelnen sich nicht verlieren in ihm, sondern finden und zwar wiedergeboren, wie denn Alle in ihm der Möglichkeit nach enthalten sind. So ist in der Kirche die weitere Geschichte seiner Persönlichkeit. Ihr Leben hat eine doppelte Seite, eine physische und eine geistige. Weil er das Leben war, so gab er zeugend durch That Leben (in den Wundern die nicht mythisch wollen verstanden sein). Auf geistige Weise stellt Christus das allgemeine Leben dar, indem er die Gerechtigkeit persönlich repräsentirt. Seine Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Geschlechts. Kraft dieser Gerechtigkeit vollendete sich seine Persönlichkeit in der Auferstehung, (welche seine Persönlichkeit in ihrer Integrität herstellen muß, weil dazu auch die Leiblichkeit gehört), und in der Himmelfahrt, welche ausdrückt, daß seine Leiblichkeit keine Form der Existenz mehr habe, die nicht vom innern Wesen der Persönlichkeit erfüllt und durchdrungen wäre. Die Persönlichkeit ist nun auch der äußern Natur gegenüber zum wirklichen Besitz ihrer Freiheit gelangt. Er ist nun das Licht, welches in einem Brennpunkt das Allleben des Universums versammelt und wiederum in dasselbe ausgegossen ist. Er hat wohl noch ein örtliches Dasein. Aber dieses ist lediglich durch ihn bedingt. Der Leib folgt dem Zuge des Geistes, da die natürliche Existenz die er war, und die eine Schranke bildete, nun aufgenommen und begeistet ist von seiner unendlichen Persönlichkeit. Ihn wollend will und hat der Mensch Leben und Gerechtigkeit.

Diese Theorie enthält mehrere bedeutende Punkte, die noch weiter zur Sprache kommen werden, namentlich ist die Kraft erfreulich, mit der er auf die Vollendung der Persönlichkeit in dem Gottmenschen hinsteuert. Treffliches ist auch in demjenigen enthalten, was er von Christi Person als der in individuelle Form eingegangenen Totalität, von ihrer Entwicklung und ihrem

Verhältniß zur Menschheit sagt. Aber das Alles wird sich nach dem bei Schelling Bemerkten nur festhalten lassen bei einer andern philosophischen Grundlage. Auch er faßt Gott als den Weltgeist, die Gattung als das Allgemeine = Gott, die Menschengeschichte als Selbstactualisirung Gottes (wodurch in seiner Sprache viele Unklarheit und Spielereien entstehen). Die Verwirklichung des Ganzen in einem Individuum kann weder als möglich noch als nothwendig von einem Standpunkt aus behauptet werden, der den Weltprozeß nur darum kann fortdauern lassen, weil Gott noch nicht vollkommen actualisirt sei. — Conradi richtet, um den Prozeß, nachdem in Christus das Höchste erreicht ist, nicht erlöschen zu lassen, den Blick auf die Menschheit, die Kirche werden soll, selig und heilig durch Glauben. Allein das ist nur berechtigt, wenn das Dasein der Menschheit nicht dadurch begründet ist, der Entstehung des Selbstbewußtseins Gottes zu dienen. Denn dieses letztere wäre ja schon mit Christus gewonnen.

Und nun gehen wir über zu der Christologie von Hegel selbst, wobei am meisten die oben erwähnten Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Betracht kommen [26]).

Gott ist als Geist der dreieinige, sagt er; als Geist ist ihm wesentlich, sich zu manifestiren, sich als Unterschiedenes zu setzen, oder zu objektiviren. Hiemit ist gesagt, daß Gott, um Geist zu sein, sich ein Anderer werden muß. In der göttlichen Idee aber ist dieser Unterschied ebenso unmittelbar wieder aufgehoben, wie er gesetzt ist, und so kommt es in Gott nach dieser immanenten Trinität zu keiner Ernsthaftigkeit des Unterschieds: das Unterscheiden ist hier nur ein Spiel der Liebe mit sich selbst: zur Trennung und Entzweiung kommt es nicht. Damit der Unterschied als ein fester hervortrete, und nicht immer wieder das Identische sei, wird der Sohn oder der Unterschied in Gott

---

[26]) Vgl. Bd. II. (Werke XII.) besonders S. 204—256. Ferner gehört hieher von der Phänomenologie der Abschnitt: die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie III. S. 100—108. (Werke Bd. XV.). Philosophie der Geschichte (Werke IX.) S. 328 ff.

entlassen aus Gott, daß er für sich selbst ein Freies sei, ein Wirkliches außer, ohne Gott. Das Entlassene ist die Welt überhaupt, welche der freie und sein selbst sichere Gott, weil das Freie nur für das Freie vorhanden ist, selbstständig sein läßt. Allein eben dieß Sein in Selbstständigkeit ohne Gott ist keine wahrhafte Wirklichkeit. Das Sein der Welt ist daher, nur einen Augenblick des Seins zu haben; dann aber diese Trennung, Entzweiung mit Gott aufzuheben, zum Ursprung zurückzukehren. Hierin liegen alle Momente des Prozesses, der darin besteht, daß der Geist zur Entzweiung und von da zur Versöhnung fortschreite, Gott als Geist aus dem Andersein zu sich zurückkehre. Die Welt nun ist Natur und endlicher Geist. Der endliche Geist aber hat das Bedürfniß in sich, die absolute Wahrheit zu haben. Darin ligt schon, daß das Subjekt in der Unwahrheit stehe: doch steht es als Geist zugleich über der Unwahrheit, indem ja diese das ist, was von ihm überwunden werden soll. Die Unwahrheit aber enthält näher das in sich, daß das Subjekt nicht ist, was es sein soll — dieß erkennend (und erkennen soll es das Subjekt) erkennt es sich als böse und steht in Entzweiung mit sich selbst, mit Gott und der Welt. Daraus ergibt sich dann der Schmerz über die Sünde und deren Folgen, die Uebel, und das Bedürfniß der Versöhnung.

Oder anders: der endliche Geist in seiner ersten, unmittelbaren Gestalt ist der natürliche Geist. Aber es ist gerade Wesen des Geistes, nicht natürlicher Geist zu sein; das Natürlichsein ist das Böse, denn der Geist muß wirklich werden als Geist; die Natürlichkeit ist seine unangemessene Gestalt. Damit er aber Geist werde, dazu ist nöthig, daß er, der Natürliche, Unmittelbare übergehe in die Trennung oder Entzweiung mit sich. Er muß inne werden, daß die Natürlichkeit seinem Begriffe unangemessen ist. So erkennt sich der Mensch als böse; und je mehr der Geist in seinem Bewußtsein als Einheit, als das Absolute aufgeht, desto mehr ist der Widerspruch gegen ihn, als gegen ein Unendliches, ein unendlicher Widerspruch. Der Mensch bedarf der Versöhnung. Wie soll er sie erlangen?

Er muß werden, was er seinem Begriff nach ist, er muß

aber dazu eine Zucht durchlaufen. — Hiezu bedarf es des Bewußtseins. Es mehret den Schmerz der Trennung, aber es muß ihn auch heilen.

Hiebei kommt es nun besonders auf zweierlei an:

1) Dem Subject muß das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz zwischen Gott und Mensch, den das Böse stiftet, nicht an sich da, sondern das Innere oder die Wahrheit das Aufgehobensein dieses Gegensatzes ist.

2) Weil aber der Gegensatz an sich aufgehoben ist, so kann und soll das Subject auch für sich dessen Aufhebung oder die Versöhnung erlangen.

Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, oder daß Gott und Mensch ihrem Wesen nach nicht als absolut und abstrakt außer einander stehende Extreme anzusehen sind, das macht die Bedingung oder Möglichkeit aus, daß das Subject den Gegensatz auch für sich aufhebe. Aber daß das An sich, oder die Möglichkeit der Versöhnung wirklich werde, dazu ist nöthig, daß diese Möglichkeit dem Menschen zum Bewußtsein komme, sonst bliebe Gott dem Menschen fremd, äußerlich im extremsten Gegensatz gegen seine Natürlichkeit, die er als böse erkennt.

Aber die große Frage ist nun: wie kann der Mensch zu dem Bewußtsein gelangen, daß der Gegensatz mit Gott an sich oder der Möglichkeit nach aufgehoben sei? Es ist hier in Betracht zu ziehen der Standpunkt des Bewußtseins, das die Möglichkeit einsehen soll. Es ist im Allgemeinen der Standpunkt des unendlichen Schmerzes, für welchen der Gegensatz gegen Gott in seiner ganzen Schroffheit sich aufgethan hat.

Wie soll er gestillt werden? Nicht so, daß dem Bewußtsein die Unangemessenheit der Natürlichkeit für den Geist verschwände. Das wäre eine retrograde Bewegung, eine Vernichtung des Gegensatzes durch Vernichtung des Geistes als Geist. Der Geist muß den Zwiespalt ertragen, aber wie soll er denn doch die Versöhnung erlangen?

Der Geist auf dieser Stufe ist nur der endliche Geist, er weiß nichts von seiner an sich seienden oder wesentlichen Unendlichkeit; es ist ihm wesentlich, sich in unendlicher Distanz

von Gott zu denken. Wie soll er inne werden, daß Gott ihm nahe sei?

Etwa durch die Natur? Sie kann Gott nicht ganz offenbaren, sie hat keine Seele, keinen Geist; sie weiß Gott nicht und kann daher auch nicht erzählen, was sie nicht weiß. Nur abstrakt als Macht u. dgl. kann sie Gott offenbaren, was für die geistigen Leiden, in denen das Bewußtsein steht, nicht genügt. Der Mensch auf der Stufe des Zwiespalts ist ja bereits subjektiver Geist: die Offenbarung, daß Gott nahe sei und Eins mit dem Geist — muß also geschehen durch den Geist.

Aber kann dieß der eigene Geist thun — und dem Menschen Gewißheit geben von der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen? Vielmehr gibt er ihm nur das Bewußtsein der Trennung. Der endliche Geist auf dieser Stufe hat weder die rechte Erkenntniß von Gott, nämlich daß ihm wesentlich ist sich zu verendlichen, noch vom Menschen, daß ihm wesentlich ist, an sich unendlich zu sein: sondern durch seinen ganzen Standpunkt ist er zu der Meinung einer absoluten Scheidung seiner, des Vereinzelten, von Gott getrieben. So muß also Gott selbst sich ihm als nahe zeigen. Da ist aber nicht genug, daß Gott durch Worte und Zeichen, wie z. B. im feurigen Busch sich gnädig zeige: das wäre nur eine äußerliche, vereinzelte, flüchtige Verbindung Gottes mit dem Menschen, würde keineswegs eine wesentliche und ewige beweisen. Die Gewißheit einer innerlichen oder wesentlichen Verbindung Gottes mit dem Menschen kann nur dadurch gegeben werden, daß Gott selbst Mensch wird. Nur dadurch kann der endliche Mensch mit Gott versöhnt sich wissen, wenn er das Bewußtsein Gottes im Endlichen selbst bekommt: von Gott sich absolut getrennt achtend kann er nur dadurch überführt werden, daß Gott ihm nahe sei, wenn Gott als seinesgleichen ihm gegenübertritt auf gegenständliche, sinnliche Weise. Das kann nur dadurch geschehen, daß Gott das Moment der Einzelheit an sich nimmt, die Form der Unmittelbarkeit. Aber diese Unmittelbarkeit kann Unmittelbarkeit des Geistigen nur in der geistigen Gestalt sein, welches die menschliche ist. Es ist

nicht darum zu thun, dem Menschen die Nothwendigkeit der Einheit Gottes und des Menschen zu zeigen; um Spekulation handelt es sich hier nicht, sondern nur um die Gewißheit, in unmittelbarer Weise, was durch innere oder äußere Anschauung geschehen kann. Eine Gewißheit durch innere Anschauung ist, wie gesagt, dem Menschen für sich im Zustand des Zwiespalts nicht möglich: so muß sich also die Idee hingeben der Anschauung, Empfindung, damit unmittelbare Gewißheit werde.

Daher nimmt Gott die Bestimmung der Einzelheit in sich auf: und nicht blos der Einzelheit überhaupt (diese Bestimmung wäre selbst wieder nur die allgemeine, daß es Gott wesentlich sei, sich zu individualisiren). Sondern, da es um die Gewißheit des Anschauens und Empfindens zu thun ist, so muß die substantielle Einheit Gottes und des Menschen — das An sich — als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen für die Andern.

Dieser Andere ist ihnen dann zwar ein jenseitiger, aber das An sich in der Form der Einzelheit ist nun auf den Boden der Gewißheit gerückt. Dieß ist das Ungeheure, die schwerste Bestimmung in der Religion, die doch nothwendig ist: Gott Mensch, erscheinend in menschlicher Gestalt! Das Erscheinen ist für Anderes: das Andere ist die Gemeinde [27]).

Diese Erscheinung Gottes nun im Fleisch [28]) ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen, damit ein Anknüpfungspunkt wäre für das Bewußtsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte. Diese sinnliche Weise muß verschwinden und in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die sinnliche Form geht in ein geistiges Element, das heißt in die Einsicht über, daß es sich hier um das allgemeine Menschliche handle, das nach seinem innersten Wesen zur Offenbarung komme. Diese Reinigung erfährt das Sinnliche dadurch, daß es vergeht.

So ist der Tod Christi der Scheidepunkt, wo sich zeigen muß, ob man Christus mit den Augen des Glaubens ansieht,

[27]) Vgl. XII, 275 fg. [28]) Vgl. XII, 257 ff.

oder nicht. Der Tod ist die Probe seiner Menschheit, denn Sterben ist allem Menschlichen wesentlich, und Probe seiner Göttlichkeit, denn an diesem Aeußersten muß sich erweisen, ob Christus unterligt dem Tode. Der Glaube weiß, daß sein Tod kein Unterliegen war, sondern des Todes Tod; nicht durch persönliche Auferstehung, sondern durch Auferstehen in der Gemeinde. Von hier an gewinnt seine Geschichte geistige Auffassung.

Bei der Beglaubigung Christi ist möglich eine äußere oder innere Weise. Jene geschieht durch seine Lebensgeschichte, durch seine Wunder u. s. w. Allein Wunder sind eine völlig unangemessene Beglaubigung des Geistes (XII. 256. 263 ff.): gegen sinnliche Facta kann immer etwas eingewendet werden, weil Bewußtsein und Gegenstand hier immer auffer einander sind, der Gegenstand nicht Geist ist. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er nicht durch den Geist, Begriff gesetzt ist. Der göttliche Inhalt ist nicht sinnlich, wie soll er also sinnlich bewiesen werden? Nach äußerlicher, sinnlicher, aber auch zugleich irreligiöser Betrachtung ist Christus Mensch, wie Sokrates; ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und Das in dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sei, was die Grundlage für das Bewußtsein der Menschen ausmachen müsse. Daher ist erst eine andere Weise der Betrachtung nöthig, die des Glaubens. Was der Geist für Wahrheit nehmen, glauben soll, muß nicht sinnlich zu Glaubendes, sondern etwas seiner Würdiges, Geistiges sein: und es ist eine Hauptbestimmung, daß sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten ist. Es ist nicht um den Glauben zu thun an diese äußere Geschichte, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Sohn Gottes war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer: der einzelne Mensch wird „verwandelt“ von der Gemeinde, gewußt als Gott, dessen eigentliches Wesen es ist, Gottmensch zu sein, seine Geschichte als Gottes-Geschichte; sein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes selbst, als die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich selbst sich gegenüber stellt und darin identisch mit sich ist: das Gegenübergestellte ist die Menschheit, welche sonach in ihrer Ein-

heit mit Gott erkannt ist. So die Geschichte verstehend, geht der Geist über zur Unendlichkeit, verläßt den Boden des Endlichen, und dieß wird heruntergesetzt zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist. Also nicht die Geschichte, nicht die Worte der Bibel können den Glaubensinhalt hervorbringen, sondern die geistige Auffassung des Glaubens, das Zeugniß des Geistes [29]), dessen erste Form das Gefühl ist, welches, nachdem es durch die Erscheinung der Einheit Gottes und des Menschen dessen gewiß geworden ist, daß

[29]) Vgl. IX, 342. „Wenn die Griechen ihre himmlischen Götter vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrerseits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen." Im Verlauf sagt er, zwar seien die Dogmen in die christliche Religion durch Philosophie gekommen, aber darum seien sie dem Christenthum nicht fremd, sondern gehen dasselbe doch an. Denn „wo etwas hergekommen ist, ist völlig gleichgültig, die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, und das tief Spekulative ist verwebt mit der Erscheinung Christi selbst." Nemlich wenigstens sofern in dem Glauben an ihn bereits die spekulative Idee von der allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen gährt, und nur in der Weise der Vorstellung derselbe Inhalt gehegt wird, den die Philosophie, das Sinnliche, Empirische abstreifend, als allgemeine Wahrheit erkennt, in keiner Weise an ein Individuum gebunden, oder von ihm abhängig. Daß dieß der Sinn Hegels ist, ist wo möglich noch deutlicher zu ersehen aus XV, 104. (Gesch. der Philos. III.) Die Grundidee (von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen) hat allgemeines Bewußtsein, allgemeine Religion werden müssen. Daher behält und erhält sie die Gestalt für das vorstellende Bewußtsein, in Form des äußerlichen Bewußtseins, nicht des nur allgemeinen Gedankens; das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion, und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre Form. Was er aber für abzustreifende Form hält, das deutet er durch das Beispiel der Geschichte vom Sünden-

die Versöhnung an und für sich vollbracht sei, nun im Stande ist, sich selbst in diese Einheit zu setzen, und welches, die Versöhnung als eine an und für sich vollbrachte ergreifend, seinen unendlichen Schmerz gelöst, die unendliche Entzweiung mit Gott aufgehoben und das Bedürfniß der Wahrheit und Versöhnung gestillt weiß (XII, 267). Dieß unmittelbare innere Zeugniß hat dann aber die Philosophie in's Element des Denkens zu erheben, damit der begreifende Geist dasselbe in seiner wahrhaften Nothwendigkeit erkenne (S. 255).

Der Gang also, den Hegel zur Construction der Christologie nimmt, ist in Kurzem folgender: Gott muß Unterschiede in sich setzen; das gehört [30]) zum Begriff der Lebendigkeit, daß Gott ein Proceß sei, der von dem einen Moment zum andern fortschreitet. Indem es mit den Unterschieden in Gott Ernst wird, ist eine endliche Welt gesetzt, damit ein Anderes für Gott gegeben sei, aus welchem zu sich selbst als Geist zu kommen, der Inhalt des Processes oder seines Lebens ist. Diese Rückkehr zu sich selbst geschieht nun im menschlichen Geist, weil Gott in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangen kann. Allein der menschliche Geist in seiner ersten Form ist der natürliche, verendlichte Geist; und die Spitze der Endlichkeit ist das Böse [31]). Der Mensch weiß sich nur getrennt von Gott, glaubt Gott ferne

fall an, deren Wahrheit sei, sie vielmehr als die Geschichte Aller zu wissen (S. 105. 106). Er unterscheidet scharf das Metaphysische und das Historische bei der Person Christi, und setzt keineswegs beides in wesentliche Verbindung. Welches seine historische Dignität sei, das ist auch da, wo es am ehesten zu erwarten war, in der Religionsphilosophie, nicht näher angegeben, wie das auch für sich ohne wesentliches Interesse ist; vielmehr wird auch hier zum Tode Christi fortgeeilt, nicht damit wir ihn vielmehr als verklärte, vollendete Persönlichkeit betrachten (in diesem Sinne sieht auch die Kirche in der historischen Erscheinung Christi noch eine Unangemessenheit, die erst nach seinem Tode überwunden wird): sondern sein Tod soll vielmehr uns lehren, von ihm als Einzelnem absehen, aus der blos religiösen Betrachtung uns zu der spekulativen erheben.

30) Vgl. Religionsphilos. I, 35 fg. Werke IX.

31) A. a. O. S. 120 fg.

und auſſer sich, weiß ihn nicht als sein eigenstes Wesen. Damit der Proceß sein Ziel erreiche, so muß ihm die Gewißheit werden, daß Gott ihm trotz der Entzweiung wesentlich nahe ist. Da ihm diese Gewißheit weder der eigene Geist noch die Natur geben kann — beide wissen ja nichts von der wesentlichen Einheit zu sagen, die zwischen Gott und dem Menschen stattfindet, so muß also Gott in endlicher Gestalt ihm erscheinen, natürlich in der allein adäquaten menschlichen, damit der Mensch im Endlichen, welches für den Geist im Zustande der Entzweiung mit Gott die eigentliche Sphäre des Daseins ist, das Bewußtsein Gottes und seiner Nähe habe. Dieß ist geschehen im Christenthum. Nunmehr weiß der Mensch, daß Gott ihm nahe ist: in Christus sieht er die Entzweiung aufgehoben, erkennt, daß sie nicht wesentlich ist. Und wie er, im Glauben Christus aufnehmend, in Christus Gott lebend und der Menschheit nahe weiß, so erweitert sich ihm, wenn er in geistigem Fortschreiten den Glauben zum Wissen erhebt, der Blick; er erkennt, daß diese Einheit Gottes und des Menschen nicht ein vereinzelt stehendes, in Jesu von Nazareth vollbrachtes Faktum ist, sondern daß durch den Eintritt des Christenthums vielmehr das Bewußtsein der allgemeinen Wahrheit aufgegangen ist, daß Gott ewig und wesentlich an sich hat, Mensch zu sein und zu werden, daß die wahre Existenz oder Wirklichkeit Gottes ewig in der Menschheit ist, die da heißt die Gemeine Gottes; und umgekehrt, daß der Mensch wesentlich Eins ist mit Gott, und nicht, wie er auf der Stufe der Entzweiung wähnte, Gott ein Anderer, Fremder gegen ihn, oder daß Gott die Wahrheit und das Wesen der Menschheit ist.

Zunächst muß uns bei dieser Deduction „der Erscheinung Gottes im Fleisch in einer bestimmten Zeit und in diesem Einzelnen“ das auffallen, daß Hegel dabei den spekulativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbricht, und nur ein anthropologisches Bedürfniß, Gott nahe zu wissen, zum Ausgangspunkte seiner Christologie nimmt. Anhebend bei der Trinität, wie er thut, und den Unterschieden, welche Gott in sich setze, wäre von ihm so fortzuschreiten gewesen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, sich selbst fremde und von sich getrennt zu

werden, dann aber in immanentem Processe sich in der Menschheit zu finden, und dadurch erst sie sich in ihm finden zu lassen. Statt dieses immanenten Processes des durch die Welt sich bewegenden Gottes wendet sich plötzlich die Sache äußerlich, empirisch. Es wird Niemand läugnen, daß der ganze Theil von dem Reiche des Sohnes bedeutend anders hätte ausfallen müssen, wenn, statt plötzlich auf die Menschheit überzuspringen, auch hier alles als immanente Dialektik des göttlichen in der Menschheit fortschreitenden Lebensprocesses betrachtet worden wäre. Da hätten wohl erst deutlich die Schwierigkeiten der Hegel'schen Lehre von der Sünde an den Tag kommen müssen. Da wäre auch deutlicher geworden, was in dem Systeme die Christologie bedeuten kann: nemlich den Wendepunkt zu bezeichnen, wo sowohl Gott in der Menschheit als der Menschheit in Gott das Selbstbewußtsein aufgeht. Da hätte aber auch klarer hervortreten müssen, als es nun sich ausgesprochen findet, daß der historischen Person Christi in diesem allgemeinen Proceß nur eine unwesentliche Bedeutung zukommen, daß Christus nur den Anfang dieses wahren gottmenschlichen Selbstbewußtseins bezeichnen kann, nicht aber dessen Vollendung; oder daß er zwar an dem Eingange des neuen Weltalters steht, aber daß er darum keineswegs der Gipfel desselben sein müsse, vielmehr, wie wir unten genauer sehen werden, eben darum es nicht sein könne.

Diesen Weg, der allein ein regelrechter Fortschritt genannt werden kann, hat Hegel nicht genommen; und wie auch im Uebrigen seine Christologie beschaffen sein möge, wir werden zum voraus sagen müssen, daß ihre Einführung ungenügend, weil einseitig anthropologisch, sei. — Doch wir gehen zur nähern Kritik fort [32]).

---

[32]) Was Baur Trin., III. 908 f., vgl. 974, fg. gegen diesen Tadel vorbringt, läuft darauf hinaus, daß es sich um die Construction der historischen Person Christi für Hegel nicht gehandelt habe, und überhaupt sich nicht handeln könne, indem das historische Individuum zufällig sei. Wir reden hier noch nicht davon, ob Christus für das christliche Bewußtsein zufällig sei, wie Moses für das jüdische. Aber nicht minder zufällig ist dann auch, daß die Gott-

Vor allem verdient Hegel vollkommene Anerkennung in Beziehung auf Ueberwindung der Christologie des gewöhnlichen Rationalismus. Denn hat auch seine geniale Dialektik dieß nicht allein geleistet; muß gleich gesagt werden, daß dieser Umschwung der Denkweise überhaupt gewissermaßen die Arbeit aller bedeutenden Männer der neuern Zeit gewesen ist, und die Grundidee derselben, nemlich die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auch noch andere Männer zu Hauptträgern hat, wie Schelling und Schleiermacher, von welchen jener diese Idee zuerst mit der vollen Energie frischer Begeisterung ausgesprochen, dieser aber mit besonderem Glück der Theologie einverleibt und namentlich meisterhaft in der Christologie durchgeführt hat, so bleibt doch Hegel das epochebildende und eigenthümliche Verdienst, das neue Land, was Schelling wie im Sturm eroberte, durch strengere Methode in festern Besitz genommen zu haben; während dagegen Schleiermacher dasselbe namentlich in theologischer Richtung anzubauen begann. Insbesondere hat Hegel die Unwahrheit der alten Bestimmungen des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen Gott und der Welt auf eine jedem Denkenden zugängliche Weise gezeigt und so die wesentliche Einheit beider in die allgemeinere Ueberzeugung eingeführt. Welcher Reichthum in diesem scharf aufgefaßten Principe liege, das ist theils schon jetzt sichtbar, theils wird es noch

---

menschheit zunächst in der Form der Verlegung in einen Andern sich verwirklicht haben soll, und gleichwohl ist hier die Zufälligkeit zu construiren versucht. Oder war denn eine Nothwendigkeit für Gott, das gottmenschliche Bewußtsein zuerst in dieser Form zu verwirklichen? Das hieße nichts Geringeres, als die Gemeinde habe gottmenschliches Bewußtsein vor Christus haben müssen. Baur selbst sagt hievon nachher das Gegentheil. — Dieser anthropologische Weg begründet scheinbar ein Verhältniß zwischen Christus und der Gemeinde, und das hat verwirrend gewirkt. Uebrigens ligt darin auch ein Element, welches da, wo die Welt nur Mittel für die Verwirklichung des göttlichen Selbstbewußtseins ist, eigentlich keine Stelle hat. Es ist darin noch ein ethischer Zug enthalten, der bei Vielen seiner Schüler vollends verloren geht, statt seine ewige Begründung in der Gottesidee zu suchen.

deutlicher werden, je mehr in dieser wesentlichen Einheit auch die Unterschiede bewahrt bleiben und beide durch einander sich bewähren. Je inniger aber diese Philosophie sich auch mit der Theologie zu verbinden gesucht hat (im Unterschiede von Schellings älterem System), eine desto stärkere Kritik darf sie ansprechen. Da längere Zeit hindurch, ohne daß der Meister sich hiegegen verwahrt hätte [33]), Hegels Philosophie als eine Säule christlicher Rechtgläubigkeit gegolten hat, auch in der Schule Streit darüber entstanden ist, wie er aufzufassen sei, und jede der Seiten, in die sie besonders durch Richter und Strauß auseinander gieng, den Ring des Meisters geerbt zu haben behauptete, so untersuchen wir erstens die Frage: ob Hegel eine spekulative Begründung des historischen Christus als des absoluten Gottmenschen gegeben hat? Da wir uns werden überzeugen müssen, daß seine Lehrsätze, zumal im Zusammenhange des ganzen Systems genommen, wesentlich antichristologisch sind, so werden wir zweitens die Grundlagen zu prüfen haben, aus denen dieser Widerspruch gegen das Christenthum folgt.

A.

Manches in dem oben Angeführten macht den Eindruck, Hegel habe wirklich den historischen Christus als absoluten Gottmenschen durch seine Sätze begründen wollen und begründet geglaubt. „Die Erscheinung Gottes im Fleisch ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen geschehen," damit das mit Gott entzweite Bewußtsein die trostvolle Einsicht in die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen gewinne und damit der Mensch im Endlichen das Bewußtsein Gottes, Gott in unmittelbarer Gegenständlichkeit vor sich habe. Das lautet gut kirchlich.

Allein warum soll für den bezeichneten Zweck nicht der subjective Glaube hingereicht haben, daß in einer Person jene Einheit absolut verwirklicht sei, so daß — ohne ein entsprechendes absolutes objectives Faktum — das Bewußtsein von der

[33]) Vgl. Marheineke System der christl. Dogm. 1847. S. 312.

Gottmenschheit zu seiner ersten Form die Art und Weise der „Vorstellung“ gehabt hätte?

Ja wozu auch nur dieser Glaube, der, wenn ihm keine Objektivität entspräche, und wenn er gleichwohl nothwendig heißen sollte, das Widrige und Unspekulative einer nothwendigen Täuschung an sich trüge? Ist es nur um das Erwachen des Bewußtseins von der schon seienden wesentlichen Einheit mit Gott zu thun, so ist gar nicht abzusehen, warum der Geist sich an solch eine, sei es wirkliche, sei es eingebildete Objektivität heften soll, um zu sich zu kommen. Genügt jenes Bewußtsein, das der Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt zugänglich sein muß, so ist von dieser Seite gar kein Bedürfniß einzusehen, weder eine solche Objektivität, noch den Glauben an sie zu haben. Ja gesetzt es wäre dem entzweiten Menschen nicht möglich, auf dem Wege des rein immanenten Processes jenes Bewußtsein zu erreichen, vielmehr nach der Sprache der Schule nur durch ein Wunder oder einen Sprung, so sieht man nicht, warum dieser Sprung nicht soll durch ein inneres Wunder durch eine reine That Gottes in den Menschen geschehen können? Aber Hegel setzt sonst immer keine andere als eine immanente Entwicklung des Geistes; für diese kann es keiner besondern Objektivität bedürfen. Das Erwachen des Bewußtseins von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen, worauf es allein ankommen soll, ligt schon von selbst auf der Bahn des regelrecht sich entwickelnden menschlichen Geistes. Damit hört dann freilich das Christenthum auf, durch die geschichtliche Person des vollkommenen Gottmenschen vermittelt, oder auch nur etwas specifisch Neues zu sein.

Die Hegel'sche Construction hat nach dem Allem die Nothwendigkeit der Erscheinung des absoluten Gottmenschen nicht erreicht. Nicht einmal die Nothwendigkeit davon ist erwiesen, daß das Selbstbewußtsein auf dem Wege seiner Entwicklung die Form annehme, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen als sinnlich irgendwo vorhanden zu glauben; gesetzt aber, dieser Glaube wäre als nothwendige Stufe erwiesen, so ergäbe sich daraus nichts darüber, was nun objektiv und von diesem Glauben abgesehen

in Christo war. Ob Christus nach Hegel noch eine eigenthümliche Würde bleibe, darüber ist kein Aufschluß gegeben. Nicht einmal das folgt sicher, daß Christus wenigstens der Erste war, in welchem jenes gottmenschliche Bewußtsein erwachte, oder daß er der Stifter des Christenthums ist, das als Wendepunkt das gottmenschliche Bewußtsein in die Welt einführt. Denn möglicherweise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Glaubens betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die er selbst in sich weder erkannt noch ausgesprochen hätte, in ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben. Christus könnte das zufällige, Das, was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende Mittel gewesen sein, um etwa die Erkenntniß jener an sich allgemeinen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in den Seinen vorzubereiten.

Doch es finden sich genug schon in der obigen Darstellung zerstreute Andeutungen, welche Bedeutung Christo hier eigentlich übrig bleibt.

Er spricht von dreierlei Auffassungen Christi: 1) der äusserlichen, sinnlichen, welche Christus nur für einen Menschen, etwa wie Sokrates, nimmt, — die ungläubige Betrachtung. 2) Die äusserliche, gewöhnliche Geschichte aber muß durch den Glauben eine Verwandlung erleiden, geistige Auffassung gewinnen, ehe in Christus der Gottmensch erkannt werden kann. Die Geschichte Jesu, bemerkt Hegel, ist nur beschrieben von solchen, über welche der Geist ausgegossen war. Erst wenn der sinnliche Gehalt mit den Augen des Glaubens betrachtet und so vergeistigt wird, wird Christus als Gottmensch erkannt. 3) Aber auch hiebei darf es nicht stehen bleiben. Es ist noch eine mit Sinnlichem vermischte, obwohl zum Theil geistige Betrachtungsweise, die der Glaube hat: es ist erst die Weise der Vorstellung. Dieß Sinnliche muß abgestreift werden, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtsein der Gemeinde aufgehe. Was ist nun jenes noch übrige Sinnliche? Es ist nichts anderes, als die Richtung auf Christus, als eine besondere Person. Damit der geistige Gehalt ganz frei werde, muß er in's Element des Denkens erhoben und unabhängig von jenem Einzelnen gemacht

werden, von Christo als einer gewesenen verschwundenen Gestalt, so wird dann die Geschichte dieses Einzelnen als eine allgemeine, als die Geschichte Gottes und der Menschheit nach ihrem wahren in inniger Einheit stehenden Wesen erkannt.

Indem nun so in dem Reiche des Geistes zuletzt jede Abhängigkeit von dem Individuum, von einer einzelnen Geschichte abgestreift wird, so erweist sich jener Glaube nur als Ausgangspunkt für die Entwicklung des seine Versöhnung erringenden Geistes: er *glaubt* die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in *Christus*, um sie dann in *sich* zu *wissen*, von wo ab dann Christus zur gleichgültigen Person wird. Was den objektiven Gehalt jenes an der Person Christi haftenden Glaubens betrifft, so darf man nun zwar nicht sagen, daß er nur Falsches in sich trage; denn wenn er in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sieht, so ist das eine wahre Erkenntniß, wie denn in Allen diese Einheit an sich vorhanden ist; aber die Täuschung wird abgestreift, daß dieser der einzige Gottmensch, oder auf eine ganz besondere Weise dieser sei. Die wahre Einsicht vielmehr ist die: *daß die Gottmenschheit der ganzen Menschheit zukommt.*

Wir haben oben bei Schelling gesehen, daß das Wahre hieran auch vom Christenthum anerkannt ist, daß es durch Christi Vermittlung der ganzen Menschheit ein gottmenschliches, oder besser ein göttlichmenschliches Leben verheißt. Aber wie ist es mit dieser Vermittlung durch Christus hier beschaffen? Es ist schon gesagt, daß nach dem System eigentlich rein bei der sich mit sich selbst vermittelnden Idee stehen zu bleiben, der ganze Proceß als Selbstvermittlung Gottes anzusehen ist, mithin für die Wirkungen des historischen Mittlers hier keine Stelle bleibt. Selbst wenn man — was der eine Theil der Schule thut — anerkennt, daß nicht der Glaube der Gemeinde Jesum in den sich als Gottmenschen wissenden Christus verwandelt, sondern daß er selbst zuerst das gottmenschliche Bewußtsein gehabt und in der Menschheit erweckt habe durch Lehre und Leben, so kommt doch für Christus nicht mehr heraus, als das *profetische Amt*; eine Beschränkung der Thätigkeit Christi, die mit Recht als Hauptmangel der

rationalistischen Christologie bezeichnet wird. Auch das profetische Amt selbst ist dabei nothwendig anders gefaßt, als im Christenthum; es wiese hier nicht auf Christus als Hohenpriester und König, sondern es selbst vollbrächte die Erlösung, indem es den Menschen auf sich und sein eigenes göttliches Wesen hinwiese, auf dessen Erkenntniß allein es ankommen soll. Hätte Christus auf seine Person als die erlösende hingewiesen, was er, wenn es irgend geschichtliche Gewißheit gibt, unläugbar gethan, so wäre das auf diesem Standpunkt ein wenn auch unbewußter Rest von Beschränktheit und Sünde, und nachdem er den Anstoß zu der neuen Entwicklung gegeben, so hätte er jedenfalls wie jede geschichtliche Person zurückzutreten. Seine individuelle Persönlichkeit bleibt da völlig Nebensache, die Idee führt ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge.

Daß aber Christus hier nicht als der die Wiedergeburt und Versöhnung bringende erscheint, das hat seinen tiefern Grund in dem den Begriff der Sünde abschwächenden Charakter des Systems. Es ist in dem System viel die Rede von Werden und Proceß, aber doch auch viel zu wenig, nemlich in ethischer und religiöser Hinsicht. Der Proceß bleibt oberflächlich als Sache des Denkens gehalten. Von Gott geht die Bewegung aus sowohl in die Entzweiung, als zu der Einheit. Aber einmal ist die Entzweiung, in der der Mensch ist, hier keine andere als die, in der auch Gott mit sich selbst steht; ja das Letztre ist die absolute Betrachtungsweise, für welche die Entzweiung auch ewig wieder aufgelöst ist. Da kann es unmöglich zu einem ernsten Begriffe von der Sünde kommen [34]); ja da droht, wie die Sünde,

[34]) Auf die Amphibolie bei Hegel im Begriff des Bösen hat mit Recht Jul. Müller in seinem Buche von der Sünde aufmerksam gemacht. Bald erscheint überhaupt das Unmittelbare als das Böse, Thierische; bald das Erwachen des Menschen zum Bewußtsein, das Sichunterscheiden von dieser seiner Unmittelbarkeit (z. B. „der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird"); bald endlich das sich Fixiren im Gegensatz gegen den allgemeinen göttlichen Geist („das Bleiben auf dem Standpunkt der Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist, durch die der Mensch freilich eben Mensch wird, ist das Böse").

so das Andersſein Gottes (die Welt), womit die Entzweiung soll gegeben ſein, ſich in Schein zu verwandeln, und nach dieſer Seite neigt das Syſtem zum Spinozismus zurück [35]). Sofern es nun dagegen über dieſen hinaus „die Subſtanz als Subjekt“ faſſen will, tritt ein pelagianiſcher Charakter des Syſtems im größeſten Styl hervor. Denn Gott iſt hier nicht ein Anderer als der Menſch, ſondern das Wort „Gott“ bedeutet nur das Weſen der Menſchheit; und Jeder wird erlöst, indem er ſein Weſen zur Entwicklung, genauer zum Bewußtſein bringt. Dieſes Weſen iſt zwar nicht blos ſein, des Einzelnen Weſen, ſondern Weſen Aller; es iſt aber von Natur auch ſein Weſen, nicht als Empfänglichkeit für die Erlöſung ſondern als immanente Kraft, und kraft deſſelben vollbringt er die Selbſterlöſung [36]), die in dem Abthun des auch ſittlich ſchädlichen Irrthums beſtehe, daß ſein Weſen ihm fremd und nicht eigen ſei. Daher wird geſagt, die Sündenvergebung ſei nur der religiöſe Ausdruck für die ſittliche Freiheit. Allerdings iſt Kants Selbſterlöſungslehre eine andere; er läßt ſie durch den Willen, Hegel durch das Denken geſchehen; er ſetzt eine ſubjektive Freiheit der Wahl zwiſchen gut und bös, die Hegel läugnet. Allein das ändert die Sache nicht weſentlich. Im Gegentheil, ethiſch genommen ſtellt ſich die Sache viel ungünſtiger bei Hegel. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeburt des Seins iſt da keine Rede, die Entwicklung fällt blos auf die theoretiſche Seite, was intellectua-

---

Man könnte alles dieß ſo zu vereinigen ſuchen, daß das Böſe überhaupt ſei das Nichtentſprechen der Idee des Geiſtes. Allein auch die erſte Trennung des fürſichſeienden Geiſtes von der Unmittelbarkeit nennt er Sünde: wenn ſchon nur, ſofern im Bewußtſein des Menſchen dieſe nothwendige, aber wieder aufzuhebende Trennung als Sünde erſcheine: während ſie an ſich vielmehr ein Fortſchritt iſt. Uebrigens iſt auch das ſich Fixiren in dieſem Gegenſatz nicht als That des Willens, folglich auch nicht als Schuld, ſondern nur als Mangel im Erkennen behandelt, ſo wenig als die Verſöhnung als eine die Totalität des Lebens umfaſſende gedacht iſt, ſondern als ein Proceß des Bewußtſeins.

[35]) Das hat ſich ſpäter in Strauß beſtimmter herausgeſtellt.

[36]) Phänomenol. S. 620 ff. Religionsphiloſ. II, 270—274.

listisch ist. Das Objekt des Bewußtseins bleibt unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rectificirt sich, denn während Anfangs das An sich als dem Göttlichen fremd und bös gedacht war, wird es nun als wesentlich göttlich, und als bös nur die Vorstellung jener Fremdheit erkannt, und darin hat es seine Versöhnung. Daß dieses eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt ist, ligt auf der Hand. Ueberhaupt aber ligt schon der alten Kirche in dem Streite mit dem Pelagianismus der Schwerpunkt in nichts anderem als darin, daß dieser den Unterschied von Natur und Gnade verkennt. Der Kirche kommt es nicht wesentlich auf Läugnung der menschlichen Freiheit überhaupt an [37]); noch weniger läßt sie diese Läugnung schon als Anerkennung der Gnade gelten. Die Gnade ist dadurch von der Natur unterschieden und als christliche charakterisirt, daß was die Gnade wirkt, sich durch Christus vermittelt [38]). Die Pelagianer wollten auch von Gnade reden, aber sie kamen nicht hinaus über das profetische Amt Christi einerseits, was für sich immer wehr- und haltlos dasteht, sofern es Christi specifisches Wesen bezeichnen soll, und über die gratia creans andererseits d. h. die eingebornen Kräfte zum Guten — Punkte, in Betreff deren unläugbar diese Philosophie in ganz gleicher Lage ist, mag sie auch an Stelle des Einzelnen als solchen die Menschheit, das Gattungswesen, setzen. Mithin ist der Antheil Aller an der Gottmenschheit hier von der Art, daß damit die Christologie nicht besteht. Die allgemeine Gottmenschheit oder Menschwerdung Gottes bei Hegel, von Christus weder abgeleitet noch ableitbar, muß ihm seine specifische Stelle rauben und alle Menschen ihm wesentlich gleich setzen.

Zwar könnte die Lehre des Systems, daß die Idee energisch, d. h. als die Macht sich zu verwirklichen gedacht werden

---

37) In der lutherischen Kirche ist Anfangs prädestinatianisch gelehrt; indem sie das später zurücknahm, hat sie doch das, worauf es ihr ankommt, nicht zurückgenommen. Vgl. hiezu auch J. Müller das Verh. zw. d. Wirks. d. h. Geistes und d. Gnadenmittel d. göttl. Worts. Stud. u. Kr. 1856, 2.

38) Vgl. Schleiermacher d. christl. Glaube I. §. 11.

müsse, eine Stelle offen zu lassen scheinen für den Eintritt des absoluten Gottmenschen. Und in der That ist namentlich von Rosenkranz die Sache so gewendet. Allein jenen Satz machen die oben (S. 1085 ff.) zuerst Genannten sich doch gewöhnlich entweder gar nicht oder nur im Vorbeigehen zu nutz. Der Grund davon ligt einfach darin, daß jener Satz in dem System nicht eine der Christologie günstige, sondern vielmehr feindselige Bedeutung hat. Er ist identisch mit dem bekannten Satz: daß alles Vernünftige wirklich sei. Dieser erhält aber seinen wahren Sinn nur in Verbindung mit dem entgegengesetzten: daß das Wirkliche das Vernünftige sei. Es bedarf also, damit das Vernünftige wirklich werde, die Idee ihre Macht beweise, keiner objektiven äußern Realität; das wahre Sein, die wahre Realität ligt schon im Ideellen selbst. Dieses Ideelle nun verwirklicht sich zwar auch objektiv, äusserlich, — aber die Welt ist gegen die Idee das Zufällige, das Endliche, als solches der Unendlichkeit der Idee ewig Unangemessene; die Idee hat ihre wahre Realität in sich selbst, und vermag weder, noch aber auch bedarf sie es, sich irgend im Endlichen nach ihrer ganzen Fülle darzustellen. Weil aber jedes Endliche der Idee unangemessen ist, wird es immer von ihr in sich zurückgenommen; und nicht als ob es fähig wäre, mit dem absoluten Gehalt erfüllt zu sein, sondern nur darum wird Endliches immer wieder gesetzt, weil Gott einzig in der Bewegung des Processes sein Leben hat. Das ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, daß er immer eingeht in die Beschränktheit oder Endlichkeit, aus dieser aber wieder in sich zurückkehrt und sich in der Gleichheit der Form wieder herstellt. Hätte Gott diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. So sind die endlichen Geister nur die vorüberfliehenden Gestalten oder Hüllen, in welche sich der göttliche wirft, durch welche er hindurch geht, um seiner selbst bewußt, um Subjekt zu sein.

Ligt es aber sonach schon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Gestalt die angemessene Form oder Wirklichkeit seines Wesens findet; ligt es vielmehr im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darstellung der Idee

und nur das zu sein, was einen Augenblick des Seins hat: so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu sein, wenn irgendwie, sei es in einem Einzelnen oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen und mit ihm das göttliche Leben.

Nicht minder ist von einer andern Seite ein urbildlich-geschichtlicher Christus unmöglich gemacht [39]). Gleichwie das Endliche nicht anders gesetzt sein kann, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so muß ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen. Die erste Lebensform des endlichen Geistes ist die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Um lebendiger Geist zu sein oder zu werden, muß er einen Proceß der Diremtion, Entzweiung erfahren, um sich als den Geist, der er an sich ist, wirklich zu machen. Alle Naturen, sagt Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraustreten, es muß zur Entzweiung kommen, in welcher das An sich ein Anderes, Fremdes wird für die Subjektivität: und erst so kann dann, durch die Rückkehr der Subjektivität in ihr An sich, ihren Lebensgrund, durch zu Grunderichten oder Aufheben dieser Subjektivität als einer mit dem An sich entzweiten die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjektivität sich selbst in der Objektivität, dem An sich findet.

Wird sonach der Begriff der Entwicklung wesentlich an Fall und Entzweiung geknüpft, so ist deutlich, daß nicht einmal von einem sündlosen Gottmenschen, geschweige denn von Christi Einzigkeit die Rede sein kann. Wenn aber, um des Bösen Nothwendigkeit zu begreifen, der Weg durch Entzweiung mit sich als allgemeines Lebensgesetz des Geistes verkündigt wird, so gebührt

---

[39]) Hiemit kommen wir auf das dem System scheinbar Entlegenste, die dualistische Seite desselben.

gewiß dem Meister der Schule vor jenen Schülern der Ruhm der Consequenz, wenn er mit hohen Prädikaten für Christus sparsamer umgeht, und vielmehr genug verständliche Winke gibt, daß Christus, der alle Endlichkeit auf sich genommen, auch der Spitze der Endlichkeit, der Entzweiung mit sich und Gott, zu welcher nach seiner Behauptung die sich manifestirende Idee, um ernsthafte Unterschiede zu gewinnen, wesentlich und nothwendig forttreibt, sich nicht habe entziehen können, obwohl ihm im Glauben, d. h. der Vorstellung der Gemeinde, die Unsündlichkeit zuzuschreiben ist; ein Glaube, der dann im Denken seine wahre Bedeutung darin erhält, daß die fleckenlose Reinheit und Unsündlichkeit der ewigen Idee der Menschheit zukommt, sofern diese in ihrer Totalität die Gottmenschheit darstellt.

Unser Schlußresultat also ist: daß das Hegel'sche System weder in Christus die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf einzige Weise geschlossen, noch seine Entwicklung sündlos denkt, noch bei den so eben besprochenen Prämissen denken kann.

Der letzte Grund hievon ligt aber darin, daß Hegel Gott nicht als in sich reflektirtes absolutes Selbstbewußtsein denkt, sondern ihm nur ein Subjektivwerden in der endlosen Reihe oder Totalität der endlichen Geister zuschreibt; daß er als das Andere, durch welches und in welchem er allein sich selbst wissen kann, willkürlich und mit Einmischung empirischen Wissens in die Spekulation die Welt ansieht, und die Stufen ihrer Geschichte als Stufen des zu sich selbst kommenden göttlichen Selbstbewußtseins bezeichnet, daß er mit einem Wort Gott nicht als ewige absolute Persönlichkeit, noch wirklich ethisch, sondern als Weltgeist denkt, für den die Welt nur da ist, um ihm (wie etwa dem Menschen die Natur an und auſſer ihm) das Selbstbewußtsein zu vermitteln.

Daß nun mit dieser Grundanschauung alle obigen antichristologischen Sätze von selbst gegeben sind, leuchtet ein. a. Vorerst Christus, der in der Mitte der Zeiten Erschienene, kann in diesem Proceß der Weltgeschichte nicht den Gipfelpunkt einnehmen. Denn ist das Ziel des Processes der Weltgeschichte,

daß Gott sein Selbstbewußtsein im Menschen habe, hat die Geschichte nur die Bedeutung und das Ziel, daß Gott sich adäquat im Menschen wisse, wozu Ein Individuum völlig so viel leistet als Mehrere, so müßte mit Christus — wenn er als vollkommener Gottmensch gedacht wäre, das Ende der Geschichte gegeben sein. Da sie nun aber mit Christus nicht geendet, sondern erst recht begonnen hat, so kann Gott sich in Christus noch nicht auf absolut vollkommene Weise gewußt haben, wenn der letzte und absolute Sinn und Zweck der Weltgeschichte ist, daß Gott in ihr das Selbstbewußtsein sich erringe. Sondern höchstens könnte Christus den Anfangspunkt einer höhern Stufe im Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins bilden, über welchen die folgenden hinauszuschreiten hatten. Daß Christus weder auf einzige noch auf vollkommene Weise Gottmensch sein kann bei solchen Voraussetzungen, erhellt von selbst. Noch weiteres ergibt sich, wenn wir diesen Proceß näher betrachten. b. Als Puls der Fortbewegung wird das beschrieben, daß jede Gestalt, weil endlich, nicht der ganzen Idee gewachsen sei: daher sie zurückgenommen, negirt werde, gemäß der ewigen Gerechtigkeit der Idee, die das Ungenügende richtet, indem sie darüber hinausschreitet. In einer einzelnen Gestalt kann sich also Gott nicht adäquat darstellen, sondern, wird gelehrt, nur in der Totalität der Geschichte. c. und wie so jede folgende Stufe der Menschheit eine Widerlegung der frühern ist, und in positive Entzweiung mit ihr geräth, durch welchen Streit hindurch allein das höhere Moment das niedrigere bewältigen und sich selbst verwirklichen kann; so spiegelt sich dasselbe Verhältniß ab in der Entwicklung des einzelnen Geistes: denn nur durch Entzweiung mit seiner ersten Daseinsform, folglich nur durch das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Schuld hindurch kann jeder Einzelne sich entwickeln. Ligt in der erstern Bestimmung, die diesem Proceß zugeschrieben wird, auf das Entschiedenste, daß Christus nur diejenige Bedeutung kann gegeben werden, die im Wesentlichen Jedem zukommt, indem so auch Er nur ein Moment des Ganzen ist, in welchem sich die Idee darstellt, und welches zur Vollkommenheit ergänzt werden muß durch die unendliche Totalität

der andern, wie sie: so ligt in der letztern die Nothwendigkeit der Entzweiung oder sündlichen Entwicklung auch für Christus ausgesprochen.

Daß dieses die Consequenz des Hegel'schen Systemes im Großen sei, wenn gleich auch andere Elemente in demselben sich finden, das stellten die Stimmführer der Schule selbst längere Zeit in Abrede, am eifrigsten Göschel und Marheineke. Aber das Leben Jesu von D. F. Strauß rief eine Krisis in der Schule hervor, welche ihre Herrschaft brach. Die rückhaltlose Schärfe, mit der Strauß die Consequenzen des Systemes im Großen zog, brachte die Grundsätze hervor, die er für die Betrachtung des Lebens Jesu als Axiome zu Grund legte, und die nicht blos den Grundlagen des Christenthums, sondern der Religion überhaupt feindlich sind. Von den oben Genannten ließen sich Conradi und Rosenkranz theilweise in ihren frühern Ansichten erschüttern. Baur mit seiner Schule trat fast ganz auf seine Seite [40]). Zu energischerer Opposition gegen Strauß, aber

---

[40]) Ueber Christus sagt Strauß, Leben Jesu II., 734 und 715 (A. 1): „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten." — S. 717: „weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondere ein geschichtlicher Anfangspunkt kann zugleich urbildlich sein." II., 716—18 und 734 sagt er, daß auch Christus das Loos des endlichen Geistes, inneren Kampf und Schwankungen zwischen Gut und Böse habe erfahren müssen; sein Ansich oder sein innerer Kern sei freilich urbildlich, dieser sei die menschliche Natur überhaupt (d. h. Gott); aber seine geschichtliche Erscheinung könne nicht rein gewesen sein, ein geschichtliches Individuum aber sei nur das, was von ihm erscheine. Damit sei keineswegs die Idee der Menschwerdung Gottes oder des Gottmenschen ausgeschlossen. Im Gegentheil, was von der Kirche als einmalige Geschichte gedacht war, sei jetzt als allgemeine Wirklichkeit zu denken. Das sei der Schlüssel der ganzen Christologie, (S. 734. 735.) daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt werde.

nicht ohne ein eklektisches Brechen mit den oben dargelegten Prämissen und Grundlagen des Systems, erhoben sich Göschel, J. Schaller, Gabler, Daub, Marheineke u. A. Hierüber unten mehr.

In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibe, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott u. s. w. Diese allgemeine und ewige Menschwerdung sei realer und wahrer als die Annahme, daß sie Einmal geschehen sei. Die Menschheit sei die aus dem heil. Geist geborene, ihr Geist der Wunderthäter, der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende, ja selbst gen Himmel Fahrende; Ausdeutungen des christlichen Dogma, die in ganz ähnlicher Weise schon mannigfach im Verlaufe unserer Untersuchung an uns vorübergegangen sind. Hiemit fällt die Christologie gänzlich in die Anthropologie zurück, der Eine Christus der Kirche löst sich auf in die Idee, Gott, der allgemeines Wesen der Menschheit ist, und in Jesus von Nazareth (ἄνω und κάτω Χριστός). Ueber den letztern heißt es S. 735: Dieß Individuum wurde durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß die Wahrheit, daß die Menschheit der Gottmensch ist, ins allgemeine Bewußtsein zu erheben. Die Sprödigkeit gegen den Rationalismus, dem Christus Lehrer einer reinen, trefflichen Religion ist, (S. 710) ist offenbar hienach wenig motivirt, wenn gleich philosophisch betrachtet der speculative Rationalismus allein das Lob rücksichtsloser Consequenz verdient. Später hat Strauß in seinen Streitschriften besonders III. 69 ff., sowie anderwärts in noch populärerer Weise sich etwas anders über Christus erklärt. Christus wird beschrieben als religiöses Genie, das möglicher Weise auch durch eigenthümliche Constitution, oder sittliche Kraft einige der Heilwunder gethan habe, und obgleich er nicht die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin sei sondern jedenfalls nur nach der religiösen Bestimmtheit, so könne doch auf religiösem Gebiet nicht über ihn hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht habe, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich Eins mit Gott wisse. Leben Jesu A. 3. 1839. II, 777. 778: Mit Beiseitsetzung der Begriffe von Unsündlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer fassen wir Christum als Denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfang seines Gemüths

B.

Je weniger mit dem Bisherigen schon ein Urtheil über den wissenschaftlichen Werth dieser Ansicht von Christus beabsichtigt sein kann, desto nöthiger ist nun noch die Prüfung der Grundlage, auf der die vernommenen Resultate über die Person Christi ruhen.

Vor allem kommt es nach dem Obigen (S. 1116) auf den Begriff Gottes als des bloßen Weltgeistes an, woran die weiter oben vernommenen Sätze über die nähere Beschaffenheit seines Prozesses geknüpft sind. Hier werden wir sehen, daß die Dieselbigkeit des Prozesses der Menschheit und des göttlichen Lebens in der Art, wie sie Hegel denkt, unbewiesen und zweitens sich selbst widersprechend ist.

Zwar scheint ein Beweis für dieselbe in dem oben Angeführten zu liegen, daß der Geist als Geist sich offenbar sein, sich erkennen muß, dieß aber nicht kann, ohne daß er sich von

---

und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängt, der in sofern einzig und unerreicht in der Geschichte dasteht. — Der Anfangspunkt einer Reihe lasse sich wohl auch als Größtes denken, sofern eine Idee bei ihrem Hervortreten am kräftigsten zu sein pflege, nur nicht als absolut Größtes; vielmehr dürfe das religiöse Bewußtsein, das er errungen und ausgesprochen, sich der Läuterung und Weiterbildung nicht entziehen. Aehnlich Baur, Trin. III, 969. 963: „Besteht die Negativität der Idee, die das immanente Prinzip der Weltgeschichte ist, darin, daß die Idee in ihrer lebendigen Selbstbewegung über jede endliche Gestalt hinausschreitet, sie dadurch negirt und in sich zurücknimmt, mit welchem Recht läßt sich die Ausnahme begründen, die nach der kirchlichen Lehre bei dem einen Individuum gemacht werden soll? Der ganze Prozeß (Gottes und der Menschheit) müßte mit Einemmal erlöschen" u. s. w. S. 964 ff.: „Aehnlich verhält es sich mit der absoluten Sündlosigkeit (oder Urbildlichkeit) sofern sie Einem Individuum beigelegt werden soll. Daß sie als eine Unmöglichkeit im System erscheint — darin stellt sich nur die Unmöglichkeit der Sache selbst dar." — Sie widerstreite dem Wesen des endlichen Geistes. Sie könne nur die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustand gewordene Sündlichkeit sein, sagt er mit Conradi; s. o. S. 1093 f.

sich selbst unterscheidet, sich selbst sich als Andern gegenüberstellt. Aber daß der Geist als anderer seiner die Welt sei, oder was damit zusammenfällt, daß der Geist, um sich ein anderer zu werden und aus diesem Andern als aufgehobenem wieder zurück zu kehren, zuerst umschlage in die Natur, sich zu dieser entäußere, und sofort im Menschen die Rückkehr aus diesem Andersein beginne: das ist nirgends bewiesen. Es ist auch schon von Andern vielfach dieser hiatus im System gerügt worden, daß das Andersein der Idee, insbesondere der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie so wenig vermittelt ist. Theologisch kann dieß so ausgedrückt werden: Es ist nicht bewiesen, daß dieses Andere Gottes (was zum göttlichen Selbstbewußtsein gehört), diese Welt und nicht etwas Anderes, nämlich vielmehr der ewige Sohn Gottes sei, durch welchen nach so vieler Lehrer Meinung Gott selbst sich ewig selbst erkennt, als in seinem Gegenbild, in dem heil. Geist. Oder soll das als Beweis anzusehen sein, daß gesagt wird: die trinitarischen Unterschiede, welche die Kirche in Gott immanent nennt, seien blos ein Spiel der Liebe mit sich selbst; damit es mit den Unterschieden ernst werde, müsse das Andere der Idee die Welt sein? Es mag zugegeben werden, daß die Kirche an der schärfern Bestimmung der trinitarischen Unterschiede noch weiter zu arbeiten hat, aber als inhaltloses Spiel der Liebe mit sich selbst kann die immanente Trinität nicht bezeichnet werden, da sie den lebendigen, persönlichen, ethischen Gottesbegriff gegen Pantheismus und Deismus wie früher (I, 888) so auch jetzt allein zu sichern im Stande sein wird. Aber wie, wenn sich zeigen ließe, daß die Welt dieses andere nicht sein kann, durch welches Gott sich sein absolutes Selbstbewußtsein vermittelt; daß mit Einem Worte Gott entweder ohne dieser Vermittlung durch die endliche Welt zu bedürfen, sich absolut selbst wissen muß, oder aber überhaupt nicht sich absolut wissen kann? wenn sich zeigen ließe, daß wenn die in Gott immanente Trinität nur ein Spiel von Unterschieden ist, auch die Welt zum leeren Spiele wird; und daß die wahre, allerdings auch trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Welt nur möglich ist unter der Voraussetzung

eines Gottes, der nicht blos Weltgeist, sondern auch absolute Persönlichkeit in sich selbst ist?

Es beruht freilich auf einem Mißverstand, wenn dieser Theorie vorgeworfen wird, daß nach ihr Gott von der Welt, von dem Endlichen abhängig wäre, weil er desselben bedürfe, um selbstbewußte Subjektivität zu werden. Denn jedenfalls ist es ja Gott, der sich endlich zu sein bestimmt; er ist einzig der Bestimmende, nicht aber der durch die Welt Bestimmte. Allein in anderer Form kehrt dieser Einwurf wieder. Vermittelt sich nämlich das göttliche Selbstbewußtsein nothwendig durch die endliche Welt, insbesondere den endlichen Geist, so ist beides, das Sichwissen Gottes in der Menschheit und durch sie und das Sichwissen der Menschheit in Gott so sehr identisch, daß das göttliche Selbstbewußtsein nicht weiter verwirklicht sein kann, als das Wissen, das die Menschheit von Gott hat. Nun ist aber die Menschheit dem Gesetz der Allmäligkeit unterthan, sonach ist damit die Allmäligkeit des Bewußtwerdens auf Gott selbst übertragen. Und es ist hier kein Entrinnen, als dadurch, daß das göttliche Selbstbewußtsein irgendwie dem Gebundensein an die Menschheit und ihre Entwicklungsstufen enthoben wird.

Daß nun das göttliche Selbstbewußtsein nach dem System nicht absolut vollendet, sondern allmälig erst werdend sei, kann eine harte Anklage scheinen, zumal Hegel so oft versichert, daß Gott ebenso die ewig in sich zurückgekehrte, wie die in die Endlichkeit auseinander getretene Idee sei. Allein ist es wirklich der Sinn des Systems, daß Gott nicht erst durch die Menschheit hindurch sich seine Verwirklichung als Subject erringe (womit ja die Allmäligkeit dieser Verwirklichung von selbst schon gegeben ist), so muß gefragt werden: hat es denn einen Gott über und außerhalb dieses Prozesses der Menschheit? Vielmehr rechnet es sich zum größten Ruhme an, diese Weltansicht überwunden zu haben. Was besäße das System, falls Gott in ewiger Absolutheit Selbstbewußtsein, somit sein Anderes ewig auch er selbst wäre, noch für einen Grund, zu einer Welt, in der es mit dem Unterschiede Ernst ist, und zu einem Weltprozesse,

der diesen ernsten Unterschied überwinden soll, Gott sich erschließen zu lassen? Den Weg des christlichen Theismus, von der sich in sich selbst und nicht erst durch die Welt vermittelnden Persönlichkeit Gottes will das System nicht, es steht ihm ohne Beweis fest, daß Gott *sich* suchend zur Welt kömmt, nicht aber aus Liebe, daß der Weltprozeß mit dem Prozeß des göttlichen Lebens identisch ist. Es bleibt aber auch ebendeßwegen dabei, daß Hegel Gottes Selbstbewußtsein nur als ein allmälig sich entwickelndes ansehen kann. Er setzt, ungefähr wie *Schelling*, Epochen in der Geschichte; und wie diese gegen einander nach den Momenten abgegrenzt sind, die allmälig im Bewußtsein der Menschheit wirklich werden, so müssen wir auch im göttlichen Geist ein von Moment zu Moment fortschreitendes Bewußtsein annehmen — eine Geschichte, die nicht ewig ihr Resultat auch wieder schon gegenwärtig und wirklich hat. Wozu sonst die lange Arbeit des Prozesses, wenn im eigentlichen und nächsten Sinn des Wortes Gott schon als Anfang zugleich das Resultat wäre?

Mit der Allmäligkeit der Entwicklung aber ist, wie mit jeder Geschichte, die *Zeit* gesetzt. Zwar soll das nach *Hegel* nicht gedacht werden: auf Gott ist der Begriff der Zeit nicht anwendbar. Allein wie sollte hier Gott sein ewig vollendetes Selbstbewußtsein haben? Wenn es am Tage ist, daß er es in dem Menschengeist nicht haben kann von Anfang an, weil diesem wesentlich ist, von der Befangenheit in der Natur beginnend, erst allmälig das volle Selbstbewußtsein, oder das Wissen der Einheit Gottes und des Menschen zu erlangen, in welchem allein Gott das Dasein als Geist hat: welches soll denn die Daseinsweise sein, in der, so lange der Menschengeist noch unvollkommen ist, Gott sich als absoluten Geist hat, weiß und verwirklicht ist? —

Es ist hierauf schon geantwortet worden: daß wir unsern Blick nicht auf die gegenwärtige Welt zu beschränken haben. Unserer Welt können ja möglicher Weise andere in unendlicher Folge vorangegangen, oder können es andere Wesenklassen sein, in denen Gott sich als absoluten Geist offenbare und geoffen-

baret habe immerdar [41]). So soll das göttliche Selbstbewußtsein dem Gebundensein an die Menschheit und an die Allmäligkeit enthoben werden. Allein dieses Auskunftsmittel möchte dem Systeme selbst ziemlich fremd und schon an sich ungenügend sein. — Ist die Geschichte der Menschheit wirklich die Geschichte Gottes, so gibt es nothwendig nur eine einzige Geschichte und eine einzige Welt, weil Gott nur Eine Geschichte haben kann. Eine neue Welt, nachdem in einer früheren Gott seine absolute Verwirklichung als Geist schon erreicht hätte, wäre da gänzlich unmotivirt, es wäre denn, daß Gott — gleichsam in einem Abfall von sich, das Resultat der frühern Entwicklung verloren gegangen wäre. Ist die Geschichte die reale Vernunft d. h. die Explication aller logischen Momente, so kann es nur Eine Geschichte geben. Es müßte die Vernunft nicht Eine sein, wenn eine weitere Geschichte eine wirklich andere, d. h. nicht blos eine leere Wiederholung völlig derselben logischen Momente sein sollte. Da aber die Vernunft Eine ist, und diese Eine in regelrechter Aufeinanderfolge ihrer Momente sich darstellt in der Geschichte der Menschheit, so haben wir hier nirgends ein Recht, auf andere Welten oder Wesenklassen zu provociren, damit Gott nicht mit erst werdendem Bewußtsein gedacht werden müsse. Jedenfalls könnte, wenn in ihrem Prozeß ein Fortschreiten ist, auch in ihnen Gott das absolute Selbstbewußtsein nur als Resultat, nicht als Anfang haben; und es ist also durch solche

[41]) Vatke hat Hall. Jahrb. Nro. 283—289. 1838, diese vom Standpunkte des Systems aus doppelt abenteuerliche Theorie nach frühern Vorgängen wiederholt. In solchen das System durchlöchernden Theorien mag sich das löbliche Streben zeigen, Gott ein nicht erst wachsendes, sondern ein ewig sich gleiches, absolutes Selbstbewußtsein zuzuschreiben. Allein sein Ziel kann dieß Streben nicht erreichen, es sei denn, daß ganz ähnlicher Weise, wie jene Theorie noch ein vernünftiges Jenseits für die Menschenwelt annimmt, ohne daß darum diese von göttlichem Leben entblößt sein müßte, auch der Widerwille gegen ein von dem Weltprozeß überhaupt unabhängiges göttliches Selbstbewußtsein verlernt wird. Wenigstens das werden wir sogleich sehen, daß die Absolutheit dieses Selbstbewußtseins anders nicht kann behauptet werden.

Berufungen das Räthsel nur rückwärts geschoben, und nur scheinbar etwas gewonnen. Ist aber kein Fortschreiten in ihrem Prozeß, so kann kaum von einem Weltprozeß, ja von einer Welt die Rede, und die Wiederholung der Welten, Perioden oder Individuen müßte etwas völlig Leeres, Zweckloses sein. Und so muß es bei dem Satz sein Verbleiben haben, daß nach dem Hegel'schen System, — falls nur der Prozeß der Geschichte einen Inhalt und Zweck hat, und nicht bloßer Schein ist an dem göttlichen Leben, — Gottes Bewußtsein noch nicht vollendet ist, so lange das menschliche noch fortschreitet [42]).

[42]) Es könnte nur so der Allmäligkeit der Entwicklung entnommen sein, wenn der selbstbewußte Gott, oder die Idee in ihr selbst ewige Realität hätte. Dieß könnte nun auf doppelte Weise verstanden werden, nämlich entweder so, daß Gott frei und unabhängig von der Welt und ihrem Entwicklungsgang ewig das absolute Selbstbewußtsein sei in sich; oder so, daß Gott als die geistige Substanz angesehen würde, die sich immer gleich in dem Entwicklungsgang der Menschheit nichts zu suchen noch zu finden hat, sondern übergreifend über die Individuen, als ihre Erscheinungen, in sich selbst alle Wesentlichkeit, Substanzialität vereinigt, so daß außer ihr nur Unwesentliches, Accidentelles sein kann. Das Erste entspräche der christlichen Idee von Gott, die zweite Ansicht ist von Baur vertreten, Trin. III, 925—928: der Geist sei an sich ewig zurückgekehrt, und mit sich Eins, Gott sei nicht blos der Prozeß, d. h. die im Setzen und Aufheben ins Unendliche verlaufende Wirklichkeit der Welt, sondern vor allem die Einheit dieses Prozesses oder das Prinzip desselben, in welchem alle Weltgegensätze nur ideell enthalten sind. „Daß überhaupt eine endliche Welt zur Verwirklichung der Idee ist, ist die nothwendige Bedingung des concreten göttlichen Selbstbewußtseins, was aber in der endlichen Welt im Einzelnen sich verwirklicht, ist der an sich seienden Idee gegenüber auch wieder das Unwesentliche." Da kann dann auch gesagt werden, daß Gott nicht Weltgeist sei, nemlich sofern der concrete Inhalt der Welt ein Unwesentliches ist, nur einen Schein des Seins hat. Aber in sofern als die Welt einen Augenblick des Seins hat und Gott nur durch ihre Vermittelung sich als Geist actualisirt, ist er auch so der Weltgeist. — Baur will den vermittelnden Prozeß einerseits als ewig vollendeten, andrerseits als fortschreitenden denken. Aber er bringt beides nicht zu-

Ist schon der so eben ausgesprochene Satz dem Begriffe Gottes zuwider, daher ihm auch Hegel, jedoch vergeblich, ausweichen wollte; ja stellt sich dadurch das System bereits in Zwiespalt mit sich selbst, indem es durch seine Theorie Gott in die Zeitlichkeit zu versetzen genöthigt ist, was es doch selbst als eine falsche Vorstellung ansieht: — so bricht der innere Zwiespalt in der philosophischen Grundlage obiger Christologie noch mehr darin hervor, wenn wir weiter betrachten, ob überhaupt (auch abgesehen von jener Allmäligkeit) die Welt das geeignete Medium nach dem Systeme sein kann, um dasjenige, was doch Ziel des Prozesses ist, zu vermitteln, nämlich, daß Gott absoluter Geist oder konkrete (nicht mehr blos abstrakte und substantielle, sondern zugleich subjektive, d. h. sowohl an als für sich seiende) Allgemeinheit werde? Die Frage wird zu verneinen sein.

Dieß Ziel kann und darf nicht vollständig erreicht werden. Denn sonst stockte und erlösche der Prozeß in dieser Vollendung. Im Ziel erstürbe Gottes Lebendigkeit. Es muß, damit Leben sei und Bewußtsein, immer wieder ein Endliches, Unvollkommenes da sein, weil nur in dessen Aufhebung das Göttliche sich als unendlichen Geist wissen kann. Wäre es ganz abolirt, so fehlte der Widerspruch und Gegensatz, der Alles Lebens Vater ist. Der mit der Idee Gottes als des bloßen Weltgeistes gegebene Prozeß hat das Widersprechende an sich, um seine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium (die Welt) setzen zu müssen; andererseits aber auch ebenso es aufzuheben, weil in keiner einzelnen Gestalt Gott wahrhaft und bleibend sein Leben und seine Wohnung haben kann.

So thut sich uns abermal der wohlbekannte in der neueren Philosophie so häufig aufgetretene Dualismus auf. Es ist in

sammen, weil es eine innere Unmöglichkeit ist. Vollendet sei er (S. 924), sofern die Idee in ihrem ewigen Ansichsein Alles enthalte, was die Wirklichkeit der Welt verwirkliche. Aber diese Vollendung, die in dem An sich läge, wäre eine Vollendung ohne das Höchste, die concrete Subjektivität, die daneben ein bloßes Accidens wäre. Es wäre das auf dem Boden des Systems die Forderung, Gott als ewig vollendet zu denken, ohne absolutes Selbstbewußtsein, das ja nur in der Welt soll verwirklicht sein können.

Gottes Wesen gelegen, ewig Endliches zu setzen, damit er durch dessen Ueberwindung, Negation, sich selbst als Unendlichen vermittle und wisse. Aber andererseits darf diese Ueberwindung nie eine absolute — d. h. also Gottes Wissen von sich als Unendlichem nie absolut sein; sonst stünde das göttliche Leben still. — Es ist in Gottes Wesen gelegen, durch Setzung von Endlichem in diesem selbst zur konkreten Allgemeinheit, zur Wirklichkeit als absoluter Geist zu gelangen. Aber andererseits ist es auch dem Einzelnen wesentlich, nur die unangemessene Offenbarung der göttlichen Idee zu sein, so daß es zu jenem Resultat nicht kommen kann.

So daß auch von dieser Seite nichts übrig bleiben wird, als entweder zu sagen, die Idee sei ewig in sich selbst real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum absoluten Selbstbewußtsein, an welche gebunden dasselbe vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen sein müßte, oder aber, falls darauf soll beharrt werden, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtsein nur durch Vermittlung der Welt habe, wird es als ewig sich suchend und nie sich findend nach den Principien des Systemes zu bezeichnen sein.

Da bleibt es dann bei dem unversöhnten Widerspruch, daß Gott ewig das Endliche setzen muß, um in ihm sich absolut zu wissen, und das wahre Dasein des Geistes, das allein in der Gottmenschheit ist, zu erlangen; andererseits aber nie zu diesem wahren Dasein kommen kann, weil es sowohl dem Begriffe des Endlichen widersprechen soll, daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Prozeß und nur als solcher Leben ist, irgend so realisirt zu sein, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Gestalten als unangemessene Formen des göttlichen Daseins immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben ist und erhält sich nur als das ewige Wechselspiel von Setzen und Aufheben des Endlichen [43]).

---

[43]) Hieraus ist ersichtlich, wie die absolute Persönlichkeit Gottes und der unendliche Werth der Persönlichkeit des Menschen mit ein-

Wollte man uns nun damit beschwichtigen, daß dieß denn doch nicht als eitles, leeres Spiel gedacht werden dürfe, indem vielmehr ein Fortschritt stattfinde in dem Prozesse, wie denn auch das Gesetzte, obwohl es als individuelle Erscheinung dem Loos der Endlichkeit nicht entgehen könne, sondern zurückgenommen werde, — doch als Moment in dem Folgenden aufbewahrt sei, so tritt zu den alten Widersprüchen nur noch ein weiterer hinzu. Denn da, wie oben auseinandergesetzt ist, in dem Begriffe Gottes und des Endlichen nach dem System die Nothwendigkeit liegt, den Prozeß als endlos, das Resultat — (sowohl das wahre Dasein Gottes als des Menschen) ewig unvollkommen erreicht zu denken; andererseits aber doch stets ein Fortschritt stattfinden soll, ein Zunehmen des geistigen Lebens der Welt und des göttlichen Selbstbewußtseins, was haben wir da Anderes, als doch wieder den dem System selbst so verhaßten progressus in infinitum, wie er überall sich ergeben muß, wo das Göttliche unter der Kategorie jener äußerlichen Unendlichkeit gedacht wird, das ewige Sollen, das immer erreicht werden soll, aber nie erreicht wird, ja dessen ewige Nichterreichung eben durch den Widerspruch verbürgt ist, welchem gemäß Gott nie aufhören kann, Endliches zu setzen aber wesentlich auch das Gesetzte als inadäquat immer wieder aufheben muß.

Soll dann aber diesem progressus in infinitum gewehrt

---

ander stehen und fallen. Scheinbar schließt die eine die andere aus: in Wahrheit aber haftet der Dualismus von Endlichem und Unendlichem an der Vorstellung von Gott als dem Weltgeist; während dagegen, wo Gott nicht blos extensiv unendlich gedacht wird, jene wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen möglich ist, bei welcher sich Gott wirklich auf absolute Weise wissen kann in dem vollendeten Menschensohne, der die adäquate Erscheinung des ewigen Gottessohnes ist, nicht sofern er einsam bleibt, sondern sofern er auch das Haupt ist, und sofern das Leben, was sich in ihm concentrirt, in aller Herrlichkeit der Kirche sich aus einander breitet, des Leibes, in dessen Gliedern auf relative Weise sich die Einheit des Endlichen und Unendlichen wiederholt, welche absolut in dem Haupte ist.

werden, in welchen mit der Welt auch das göttliche Bewußtsein verflochten wäre, so wird die Sache nur noch bedenklicher. Aufgehoben kann der progressus in infinitum nur so werden, daß man ihn entweder in der Vollendung sein Ende finden läßt, oder aber so, daß man einen wahrhaften Fortschritt läugnet und in allen seinen Daseinsweisen den Geist für gleich vollendet ansieht. Jenes kann diese Philosophie, wie wir sahen, nicht, weil im absoluten Resultat mit dem Prozeß auch das Leben erlösche. Dieses aber, das Läugnen alles Fortschrittes, hätte in Beziehung auf das göttliche Selbstbewußtsein seinen guten Sinn, wenn es als ewig vollendet gedacht wäre. Allein da es sich erst durch den endlichen Geist und seine Momente vermitteln soll: so gewinnt die Läugnung des Fortschrittes einen andern Sinn, und ist sowohl in Beziehung auf die Welt als in Beziehung auf den Begriff Gottes verwerflich.

Was zuerst die Welt betrifft, so ist, wenn der Fortschritt und die Stufenfolge in den Epochen der Menschheit geläugnet wird, nach seinem eigentlichen Werth ein Geschlecht, wie das andere; das, worin eigentlich der Werth ligt, muß gleichermaßen in Allen zu finden sein [44]). Was ist aber dieses? Es ist die an sich seiende Göttlichkeit des Geschlechts. Dieß An sich ist aber nach dem System das Allgemeine, schlechthin Gleiche in Allen. Fällt diesem alle Bedeutung zu, so ist die Wirklichkeit, die Art und Weise, die Stufenfolge und Mannigfaltigkeit derselben, das Werthlose. Der einzige wahre Gehalt der Welt ligt in der abstrakten, völlig allgemeinen Bestimmung, daß Gott überhaupt sich ewig individualisirt. Wie er dieß thue, also der wirkliche z. B. ethische Gehalt der Individualitäten, ist gleichgültig [45]); wäre er es nicht, so müßte das Maaß und die Art der Wirklichkeit des An sich mit in Rechnung genommen sein.

Das An sich der Welt aber ist das göttliche Wesen. Ist die Welt der Wirklichkeit nach ihrem Gehalt gleichgültig für

[44]) Vgl. Rechtsphilosophie von Hegel §. 345, wie denn überhaupt unläugbar diese idealistische Philosophie eine Neigung hat zu der Betrachtungsweise, von der wir nun reden wollen.

[45]) Vgl. Baur, Trin. III, S. 925.

dasselbe, ihre Ausbreitung und Mannigfaltigkeit, und ihr Fortschreiten nur ein Zufälliges für den Weltgeist, weil es ihm nur um die ganz abstrakte Bestimmung des sich als endlich Setzens und Wiederaufhebens zu thun ist, um durch stete Negation des gesetzten Endlichen seine Unendlichkeit zu bewähren: so ist der ganze wesentliche Gehalt der Welt und Geschichte nur ein leeres Spiel, eine endlose Wiederholung; die Welt der Wirklichkeit nur eine Welt markloser Gestalten ohne Sinn und Zweck, von Gott verlassener Zufälligkeiten, indem Gott in denselben keinen Gehalt auszulegen oder zu verwirklichen hat, vielmehr ihm nur darum zu thun ist, im Wechsel von Setzen und Aufheben des Endlichen sich selbst als Leben zu erhalten.

Da sinkt dann freilich der große Organismus von Geistern, von Persönlichkeiten, deren jede für sich von unendlicher Tiefe und Bedeutung ist, dergleichen das Christenthum kennt und schafft, herab zu der zahllosen Mannigfaltigkeit von Exemplaren der Gattung, welche keine wahrhaft geistige Eigenthümlichkeit haben.

Die Prädikate, die hier der Person Christi abgesprochen werden müssen, weil mit dem Begriffe des Weltgeistes gegeben ist, daß er sich in einem Einzelnen nimmermehr darstellen kann, sondern nur im Ganzen, sollen zwar der Menschheit zufallen; und so scheint, wenn auch auf Kosten Christi, die Menschheit erhöht, zumal die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur als reale, nicht als Kant'sches unwirkliches Sollen, ja als eine in unendlich höherem Sinne reale und wahre gepriesen wird als die auf Ein Individuum beschränkte sei. Aber während im Christenthum die Kehrseite der Niedrigkeit des Menschen durch die Sünde seine Hoheit durch jenes Eine Individuum ist, so hat jene besonders von Strauß verkündigte Apotheose der Menschheit überhaupt zu ihrem Revers die Nothwendigkeit der Sünde so lange Leben ist, und jene Realität der Einheit Gottes und des Menschen die ewige Nichtrealität, indem es unmöglich sein soll, daß das Urbildliche historisch werde. An sich sollen alle Menschen göttlich sein, aber in der Wirklichkeit Jeder seinem Begriff immer und wesentlich widersprechend. Denn der Begriff eines Jeden ist in dieser Philosophie nicht eine individuelle, ideale Per-

sönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott, dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen ist. Das ist statt Ueberwindung nur Ueberbietung des Kant'schen Dualismus zwischen Sollen und Sein; und wenn von ihm und der Wirklichkeit hinweg auf das immer auch in der Sünde und in dem Zwiespalt sich gleichbleibende An sich als die Hauptsache hingewiesen wird, so heißt das unter Kant zurücksinken, und an die Stelle der Ethik eine gegen Gut und Bös indifferente Physik oder Logik setzen.

Wie wir aber hierin eine höhere Ansicht vom Wesen der Menschheit nicht finden können, so ist zweitens auch der Begriff Gottes völlig ungenügend weil in letzter Beziehung unethisch gedacht. Da der Prozeß der Welt zugleich der des göttlichen Lebens und seine Manifestation sein soll, der Gehalt aber des Gesetzten völlig bedeutungslos ist, so wäre Gott hier nur das schlechthin formelle Leben, die principielle Einheit des Setzens und Aufhebens. Wie die Explikation des menschlichen Selbstbewußtseins im Fortschritt zu immer höhern Stufen für Gott etwas Gleichgültiges wäre, so müßte auch die Vollendung des eigenen Selbstbewußtseins, die nur durch das Endliche hindurch möglich sein soll, für Gott etwas Gleichgültiges sein. Zu seinem Begriffe gehörte nicht, daß er sich wisse in seinem innern, unendlichen Reichthum als absoluten auch ethischen Geist, sondern nur, daß er sei die ewige Einheit des Setzens und Aufhebens des Endlichen. Wo aber der Gehalt so aus Gott hinausgehalten wird, da ist, um mit dem System selbst zu reden, die Form abstrakt und unwahr gedacht, weil sie nicht Eins ist mit dem Inhalt.

Nun ist aber schon das absolute Selbstbewußtsein nicht etwas, was dem absoluten Geiste nach Belieben zu- oder abgesprochen werden könnte, wie es eben kommt; sondern er ist nicht absoluter Geist ohne absolut sich selbst zu wissen. Wäre Gott nicht absolutes Selbstbewußtsein, so könnte er zwar Wissen dennoch sein, oder Bewußtsein, aber nicht einmal absolutes Wissen; denn sein Bewußtsein wäre zwar erfüllt mit dem Vielen, allein dieß Andere ist nicht er selbst, und so fehlt seinem

Wissen ein Wesentliches, weil er nicht sich selbst Gegenstand und Inhalt seines Wissens ist. Und hier hilft es nicht zu sagen, dieses Andere sei wesentlich er selbst, indem er das Andersein als Bestimmung seiner in sich aufgenommen; denn gesetzt, es wäre also, und das Umschlagen der Idee in ihr Andersein stände nicht so unbewiesen da, als wir oben sahen, so ist doch dieses Andere nur an sich er selbst; daß er das Andere an sich sei, müßte auch in sein Bewußtsein treten, damit dieses durch das sich selbst Wissen im Andern absolut verwirklicht wäre. Fehlt dieses, so ist das göttliche Bewußtsein nicht vollendet, die Einheit seiner selbst und des Andern ist nur an sich da, nicht gewußt; es gäbe ein Moment der Wahrheit was nicht von Gott gewußt, sondern nur in der Form des unmittelbaren Seins da wäre: und ebendamit, daß das Bewußtsein sich nicht zum Selbstbewußtsein vollendet, wäre es selbst nicht absolut. Aehnliches ließe sich von den ethischen Bestimmungen des Gottesbegriffs nachweisen.

Keineswegs soll behauptet werden, daß die obige Betrachtungsweise die einzige sei, unter welcher Welt und Gott in dem Systeme gedacht sind. Aber, wenn dann wieder die Welt in ihrem Reichthum von Individualitäten nicht als wesenloser, hinfliehender Schatten, als Accidens an der göttlichen Substanz, sondern die Geschichte der Menschheit wirklich als eine Entfaltung des göttlichen in sie eingegangenen Lebens, als Verwirklichung des unendlichen Reichthums der göttlichen Idee betrachtet wird, so ist das nur ein Beweis, wie in dem System zwei sich völlig widersprechende Anschauungsweisen unversöhnt neben einander hergehen, wie jene rein idealistische Betrachtungsweise, welche die Welt zu einem Schattenreiche macht, sich nicht durchführen läßt, ohne daß die Schatten immer wieder nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürsten. Wenn andererseits das absolute Selbstbewußtsein Gottes immer wieder festgehalten werden will, ohne daß doch einzusehen ist, wie dieß irgend damit sich vertrage, daß die Welt das Medium für dasselbe soll bilden können, ohne daß die Absolutheit von jenem verletzt werde, so ist dieß nur ein Beweis, wie die Wahrheit immer wieder wenig-

stens in sofern sich geltend macht, als sie das Irrthümliche nie läßt, ohne es durch Reste der Wahrheit mit sich selbst in Widerstreit zu setzen und so über sich hinaus zu führen [46]).

All das Bisherige mag uns überzeugen, daß das System, in sich selbst noch nicht vollendet, sondern voller Widersprüche, besonders in Beziehung auf das, was die Grundlage seiner Ansicht über die Christologie ist, in keiner Weise als befugt kann angesehen werden, diese zu richten, noch als fähig deren Unmöglichkeit zu begründen. Denn es kann diese Unmöglichkeit nur um den Preis der Bedeutungslosigkeit alles Wirklichen, oder des ewigen Dualismus eines progressus in infinitum behaupten. Das Christenthum steht weit über ihm, wie wir gesehen haben, in dem Punkt, der hier die Hauptsache ist, in seinem Begriff vom Endlichen und Unendlichen. Denn während sich, wie nachgewiesen ist, in dieser Philosophie immer wieder der schlechte Begriff von Unendlichkeit einschleicht, bei welchem es freilich undenkbar ist, daß Endliches unendlich, das Unendliche endlich sei, d. h., bei welchem der Begriff der Menschwerdung Gottes nie ganz und wahrhaftig sich realisiren kann — so ist es nach dem Christenthum nicht widersprechend, daß die wahre, intensive Unendlichkeit in Endlichem sei, sondern es verkündigt diese wahre Versöhnung des Endlichen und Unendlichen als geschehen in dem Sohne Gottes, als fortwährend geschehend in denen, die durch den Glauben Kinder Gottes und Glieder werden an dem Haupte, das da ist Christus. Das führt noch auf eine andere Seite der Betrachtung.

War einmal Gott als das Wesen der Welt bestimmt, so war es eine logisch erlaubte Umsetzung des Subjektes und des Prädikats, wenn Feuerbach damit Ernst machend, das Wesen der Welt zur Welt selbst zu rechnen, die Welt zum Subjekt

---

[46]) Mit dieser Kritik des Systems stimmen im Wesentlichen zusammen die treffliche Schrift von K. Ph. Fischer, die Idee der Gottheit, 1839. Billroth, Vorlesungen über Religionsphilosophie, Leipz. 1837. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neuern Philos. A. 2. 1841. Chalybäus, Philos. u. Christenth. Ein Beitrag z. Begründung d. Religionsphilos. Kiel 1853.

und Gott zum bloßen Prädikat an der Welt machte. Damit war dann in absoluten Anthropologismus, den Vorläufer des Materialismus übergegangen. Davon ist der Theil der Schule Hegels allerdings weit entfernt, der vielmehr die Welt nur idealistisch, als Schein oder selbstloses Accidens zu behandeln weiß [47]). Aber wie er mit seinen Mitteln diesem Umschlage nicht zu wehren vermag, da nur in dem Ethischen und in der Religion und ihrer Logik die Macht dawider liegen kann, indem nur durch jene der Begriff Gottes eine Selbständigkeit gewinnt, welche ihn davor sichert, vielmehr nur als Welt angesehen zu werden: so muß jener Theil der Schule selbst, um den Widersprüchen in Hegels System zu entgehen, zu einem wenn auch etwas modificirten Fichte'schen Idealismus oder zu Spinoza zurückfallen. Damit aber läßt er eine der beiden Seiten, welche zu vereinigen Hegel sich zur Hauptaufgabe gesetzt hatte, fallen. Strauß bekannte offen, aus den Widersprüchen, die Hegel nicht bewältigt, zu Spinoza zurückkehren zu wollen. Baur gibt gleichfalls zu verstehen, das System biete zwei mögliche Auffassungen dar, er selbst neigt sich mehr der idealistischen zu. Mit diesem Rückfall auf frühere Standpunkte ist aber das Problem der Ueberwindung des Spinozismus und des subjectiven Fichte'schen Idealismus, die Ineinanderbildung von Substanz und Subjekt woran Hegel seine Kraft gesetzt, aufgegeben und fallen gelassen. Denn vielmehr beide sind von diesem Theil der Schule doch wieder als einander ausschließend gedacht. In dieser Hinsicht verdienen nun einige andere Männer der Schule noch Beachtung, welche, statt die bildungsfähigen Keime des Systemes auszustoßen, den Gedanken jenes Problems, der das Neue, was Hegel erstrebte, bezeichnet, zu bewahren suchen durch Fortbildung und reine Durchführung desselben [48]). Sie sind dabei zum Theil geleitet von einer

---

[47]) Vgl. Baur, Trin. III. 959. Anm. Gleichwohl soll nach Baur eine solche Welt ernstere, festere Unterschiede in Gott begründen, als die Trinitätslehre der Kirche.

[48]) Jul. Schaller, der histor. Christus u. d. Philosophie; Kritik der dogm. Grundidee des Lebens Jesu v. Dr. Strauß 1838. Göschel, Beiträge z. spekul. Philosophie v. Gott u. d. Menschen und vom

energischeren Idee des Sittlichen, und gehen kraft dessen und der damit gegebenen Idee der Persönlichkeit darauf aus, über die erste Stufe der neuern Zeit, die der unmittelbaren, abstrakten Einheit des Göttlichen und Menschen, welche Einerleiheit geblieben war, hinauszuführen, und dem Unterschiede in der Einheit sein Recht werden zu lassen.

J. Schaller und Göschel nehmen schon dadurch eine wahrere und dem Christenthum entsprechendere Stellung ein, daß sie das Böse einer ernsteren Beachtung würdigen. Beide leugnen die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde hindurch. Denn diese These, sowie die von der Unerreichbarkeit der Bestimmung des Menschen alterirte, sagt Schaller, das menschliche Ideal, bezeichnete als das Wesen des menschlichen Geistes die unüberwindliche feste Endlichkeit. Rechnen wir das Böse und das schlechthin beschränkte Wissen zum Wesen des Menschen, so ist eben dieß seine Idee, sein Ideal, und das Sündigen gehört zu seinem Begriffe [49]). Göschel klagt über die Vernachlässigung der Lehre von der Sünde in der Spekulation, und über voreilige Urtheile Hegels hierüber, die zu seinem System, wie er, meint, nicht passen. Die Erkenntniß der Sünde sei mit Recht das β und ψ der Philosophie genannt. Was ihre angebliche Nothwendigkeit betreffe, so entkräften die Beweise für sie sich selbst. Man sage: die Willkür und die Selbstunterscheidung und Trennung von Gott sei nothwendig zur Verwirklichung der Freiheit und des Selbstbewußtseins. Vielmehr aber sei nur die Möglichkeit der wirklichen Willkür, nicht die Wirklichkeit, nur die Unterscheidung, nicht die Scheidung von Gott nothwendig zur Freiheit und zum Selbstbewußtsein; es lasse sich vielmehr zeigen, daß die Verwirklichung der Willkür der Freiheit geradezu zuwiderlaufe und jene Scheidung statt Erkenntniß Verfinsterung bringe.

Gottmenschen. Mit Rücksicht auf D. F. Strauß's Christologie, Berlin 1838. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft 1839. Rosenkranz, Theol. Encyclop. A. 2. 184 S. Marheineke, Syst. d. christl. Dogmatik, herausgeg. v. Matthies und Vatke, Berl. 1847.

[49]) S. 39. 86 f.

Das Böse habe die Speculation als zufällig anzusehen und in sich Raum für Zufälliges zu lassen [50]). Sonach kann von dieser Seite nichts hindern, die Idee in Christi Person sündlos realisirt zu sehen.

Noch tiefer ins Ganze des Systems nach seiner unmittelbaren Gestalt greift das ein, was beide gegen die Vorstellung von Gott als dem Weltgeist vortragen. Man hat vollkommen Recht, sagt Schaller [51]), „wenn man an der Behauptung festhält, daß das Absolute aufhöre, absolut zu sein, wenn dasselbe als von dem endlichen Wissen des Menschen vermittelt und somit bedingt gedacht werde. Eine solche Vermittlung finde z. B. dann statt, wenn Gott an sich unpersönlich, erst im Wissen des Menschen von ihm zum Bewußtsein seiner selbst kommen soll. Und wenn wir vollends nicht nur das Bewußtsein des Menschen von Gott überhaupt, sondern das dem Inhalt wie der Form nach bestimmte Wissen des Menschen von Gott, als die Vermittlung betrachten, durch welche Gott seine Form erhalte, so erscheine der Fortschritt des menschlichen Wissens von Gott auch als Fortschritt des Wesens Gottes selbst. Wenn also der Mensch Gott nur als Substanz vorstellt, so ist Gott auch nur Substanz, und erst mit der Vorstellung Gottes als des absoluten Subjects geht Gott auch aus der Substantialität in die Subjektivität über, bis er vom Menschen als Person gefaßt, endlich zur wirklichen Persönlichkeit gelangte. Das Bewußtsein dieser Bedingtheit Gottes durch das endliche Bewußtsein müßte den Glauben an Gott als Substanz, oder Subject, oder Person geradezu aufheben, und in die Gewißheit umschlagen, daß nicht Gott, sondern das mensch-

---

[50]) Beiträge S. 17–23. Vervollständigt ist der Beweis von der Nichtnothwendigkeit des Bösen durch Chalybäus, der auf den wesentlichen Unterschied zwischen Sünde und allmählicher Entwicklung zur Vollkommenheit durch Unvollkommenheit hindurch aufmerksam macht, Syst. d. specul. Ethik I, 143 ff. Wissenschaftsl. S. 189 ff.

[51]) l. c. S. 53 ff. Aehnlich auch Billroth in s. Vorlesungen über die Religionsphilosophie Leipzig 1837. vgl. Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berl. 1839.

liche Wissen das wahrhaft Absolute sei [52]), denn das Absolute wäre da vollständig ein Produkt des endlichen Wissens, das in sich selbst ruhend nicht in einem Andern seine Voraussetzung hätte."

Dieser subjektive Idealismus hebe aber auf seiner höchsten Spitze sich selbst auf. Und auch abgesehen hievon trete die Einseitigkeit der Behauptung, daß Gott gerade Das sei, als was ihn der Mensch denke, sogleich dadurch hervor, daß z. B. die Vorstellung der Substanz sogleich verschwinden würde, wenn Gott wirklich die Substanz wäre; daher sei der Glaube an Gott als an die absolute Substanz schon die thatsächliche Widerlegung seines eigenen Inhalts. Die Substanz schließt ja durch ihren Begriff schon die Vorstellung, also auch die Vorstellung von ihr selbst aus, und versenkt alles in unterschiedslose Einheit. Vielmehr, wie in der Gewißheit von der Wahrheit überhaupt unmittelbar das Bewußtsein ligt, daß die Wahrheit nicht erst vom Subject gemacht und erfunden, daß sie vielmehr an und für sich die Voraussetzung für das wissende Subjekt ist: so ligt auch in dem Glauben an den persönlichen dreieinigen Gott die Gewißheit, daß Gott nicht erst durch den Menschen persönlich und dreieinig geworden ist, sollte auch der Mensch erst in der Zeit das Wesen Gottes als dreieinige Persönlichkeit erkannt haben.

Aehnlich hat Göschel an der Ueberwindung der falschen Vorstellung von Gott als dem bloßen Weltgeiste gearbeitet [53]). Er hat zu dem Ende die immanente Trinität nicht mehr blos als ein Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst, sondern als ernstliche Unterschiede in Gott gefaßt, in welchen er sein ewiges, absolutes Selbstbewußtsein und Persönlichkeit hat. Dabei verdient noch Erwähnung, daß er zwischen dieser immanenten Trinität und der ökonomischen, zwischen der ewig in sich selbst vollendeten göttlichen Persönlichkeit und der historischen Person- oder Mensch-

---

[52]) D. h. die Consequenz dieses Pantheismus wäre der Anthropologismus.

[53]) Dabei hat sich aber Göschel dadurch in eine schwierige Lage versetzt, daß er seine Einstimmung mit Hegel als eine ausdrückliche hat behaupten wollen.

werdung das Band nicht verlieren will (vgl. z. B. S. 264). Er dringt mit Recht darauf (S. 262), daß man sich vor beiden Extremen hüte, dem der Abstraktion des Göttlichen und Menschlichen gegen einander, und dem andern, welches den Unterschied beider verflüchtigt und verwischt. Diese Vermischung finde sich in der Schule in den manchfachsten Ausdrücken: der Unterschied werde durch die Einheit für beseitigt angesehen; es werde wohl gar gelehrt, daß, weil die Immanenz Gottes in der Welt und die Transscendenz Gottes gegen die Welt sich durchdringen, nunmehr auch keines dieser beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich sei, statt daß gerade durch die Vermittlung der Unterschied desto heller in's Licht gesetzt werde. Dieser Vermischung des Unterschieds zwischen dem absoluten und endlichen Geist habe die Philosophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen. Die Ursachen dieser Trübung der Philosophie seien theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, theils die, weil nicht historische, auch nicht reale Vorstellung von der Erlösung, theils das Mißverständniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit [54]).

In der That, wird nicht der Unterschied in der Einheit bewahrt, so kann die Folge nur sein, daß entweder in der Substanz auch das Wesentliche der Subjektivität gefunden und so in jener diese absorbirt wird, oder umgekehrt in einem neuen Fichtianismus die göttliche Substanz sich verflüchtigt.

Aus dieser Verwerfung der Idee von Gott als dem bloßen Weltgeiste entwickeln sich sofort die folgenreichsten Sätze. Denn nun kann es, ohne Verletzung der wirklichen Einheit zwischen Gott und dem Menschen, auch zu einem festen Unterschiede

---

[54]) Auf die absolute Unabhängigkeit Gottes vom Menschen, die schon in s. Aseität liege, drangen auch im Interesse der Persönlichkeit Gottes Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, mit einer Vorrede von Gabler, Berlin 1838. Gabler, De verae Philosophiae erga christ. relig. pietate 1836. Hanne, Rationalismus u. spekul. Theol. in Braunschweig 1838. u. And., auch Conradi a. a. O. hält die ewige absolute Reflexion Gottes in sich fest.

zwischen beiden, und mit der Anerkennung der Persönlichkeit Gottes auch zur Anerkennung des unendlichen Werthes der menschlichen Persönlichkeit kommen [55]). Um diese letztere Seite der Sache nun haben sich Schaller und Göschel wesentliche Verdienste erworben. Jener zeigt auf überzeugende Weise, daß, wenn die Unendlichkeit nicht auch in die Form der Einzelnheit oder Subjektivität eingehe, sondern beide außer einander bleiben, die Versöhnung noch nicht geschlossen sei. Mit Recht finde man diese Versöhnung nicht in einer blos moralischen Einheit Gottes und des Menschen, sondern in einer wesentlichen, d. h. in der Idee der Gottmenschheit. Wolle man nun aber die Gottmenschheit der ganzen menschlichen Gattung zuschreiben, sage man, (S. 64 ff.) daß kein Einzelner die Fülle der Göttlichkeit in sich umfassen könne, und soll so die Gattung der Menschheit der wirkliche Gottmensch sein, so sei diese Lehre von Christus so wenig die Aufhebung der dem christlichen Bewußtsein wesentlich vorangehenden Entzweiung des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, daß sie vielmehr die Entzweiung als unauflöslich fixire. Die Theilnahme des Einzelnen nämlich an der Gattung ist keine persönliche, sondern nur substantielle Theilnahme, und doch ist das eben die Basis der Entzweiung, daß der Mensch sich nicht als sich selbst wissendes Subjekt mit Gott in Einheit weiß. Die absolute Substanz setzt nicht nur alles Einzelne sondern auch die einzelnen Personen zu nur verschwindenden Momenten ihres Wesens herab. Dasselbe thut das absolute Subjekt, welches als Eines ohne wirklichen Unterschied in sich selbst ist. Das sich in der Entzweiung wissende Subjekt verlangt nicht nach der Einheit mit der Gattung, die es ja nie verliert, sondern nach einer Einheit mit Gott, und zwar nicht einer nur substantiellen sondern persönlichen, der Mensch will

[55]) Vgl. Schaller l. c. S. 50 ff. Man vergesse aber nicht, daß hiemit nur erst eine, wenn gleich sehr wichtige Vorfrage für die Christologie erledigt ist. Die Nothwendigkeit der Gottmenschheit kann anerkannt sein, und doch die Anwendung auf die Christologie noch sehr verschieden ausfallen.

sich in Gott frei wissen. Diese der Entzweiung nothwendig immanente Sehnsucht nach der Versöhnung wird dadurch, daß der Gattung der Menschheit die Gottmenschlichkeit zugestanden wird, nicht erfüllt, sondern vielmehr als unerfüllbar abgewiesen und auf eine substantielle Theilnahme an der Göttlichkeit reducirt, von deren Unzureichenheit für den Geist die Entzweiung selbst das entschiedenste Bewußtsein hat. So bleibt das unumstößlich gewiß, daß die blos substantielle Theilnahme des sich wissenden Subjects an der unpersönlichen Gottmenschheit nicht die Versöhnung, sondern die Entzweiung ist.

Hatte ferner Strauß mit den Kategorien „Gattung und Exemplare der Gattung" operirend gesagt, in der Allheit ihrer einander ergänzenden Individuen und in ihr allein habe die menschliche Gattung ihre Vollkommenheit, die Einzelnen seien als solche nur einseitige Bruchstücke des Ganzen, das in der ganzen Ausbreitung der Menschheit sein Dasein habe, so zeigte Schaller siegreich sowohl, daß das Wesen des Geistes bei solchen Naturkategorien noch ganz ignorirt sei, die auf dasselbe nicht passen, als auch positiv, daß vielmehr gerade des Geistes Wesen sei, das Allgemeine in subjektiver Form zu sein, oder eine Totalität zu bilden. Das Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität sei gerade das Wesen der Natur; weil dieses für sich ein unaufgelöster Widerspruch ist, indem die Gattung in der Natur nie eine ihrer Idealität entsprechende Realität, nie sich selbst in den Individuen gewinnt, weist es über sich selbst hinaus. Die Lösung dieses Widerspruchs ist der Geist. Durch Selbstbewußtsein und Willen scheidet er sich ab von der Natur und setzt diese zum Moment an sich herab. So ist der Einzelne nicht blos dieses einzelne Individuum, sondern als Einzelner zugleich Ich, einfache Allgemeinheit. Dadurch allein, durch diese unendliche Bestimmtheit an sich selbst ist das Individuum zugleich Person. Die einzelne Person hat die Gattung nicht als Substanz in sich, sondern weiß sich selbst, ist für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst. (Er will sagen: eine Tota-

lität). Dadurch hört das Allgemeine auf, nur Substanz zu sein, und verdoppelt (d. h. vervielfacht) sich [56]).

Wenn nun aber jeder Geist als solcher Totalität ist und nicht bloßes Fragment, wie die einzelnen Arten in der Natur, so muß auch Christus eine Totalität, Einheit des Allgemeinen und des Individuellen sein. Aber da fragt sich, welche Dignität bleibt da der Person Christi, wenn Alle als Personen Totalität sind? Hier ist Schaller ungenügend. Denn einerseits macht

[56]) A. a. O. S. 36. Dasselbe meint Rosenkranz Encycl. 2. A. S. 64, wenn er es als Art der Idee d. h. als Nothwendigkeit der Vernunft bezeichnet, das Einzelne als die Einheit des Besondern und Allgemeinen, also als punktuelle Totalität zu setzen. Nur daß Natur und Geist von ihm zu wenig unterschieden werden. Auch kann man nicht mit Rosenkranz sagen: „Jeder Mensch ist alle Menschen, jeder Geist ist alle Geister." Denn diese Formel setzt und leugnet zugleich die Unterschiedenheit der einzelnen Geister, die dadurch nicht ausgeschlossen ist, daß sie als Geister Totalitäten sind. Besonders aber hat Conradi (Christus in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft 1839. S. 58.) auf das Wesen der Persönlichkeit aufmerksam gemacht. „Sie ist eben dieses, die Realität des Begriffs in seiner Unendlichkeit zu sein." S. 257 ff.: die Individuen der natürlichen Gattung sind nur Durchgangspunkte, Andeutungen des Lebens der Gattung, Muster, Exemplare. Aber mit diesem natürlichen Verhältniß von Gattung und Individuum ist der Begriff der Menschheit nicht erreicht; auch könnte man da nicht sagen, daß die Idee in der Menschheit realisirt sei, indem es der Idee wesentlich ist, ihrer selbst bewußt d. h. in einem Selbstbewußtsein verwirklicht zu sein. Jedenfalls müsse also in der Welt der Menschheit, der persönlichen Wesen die Verwirklichung der Idee gesucht werden. Aehnlich bezeichnet Marheinecke Syst. d. Dogm. S. 293. den Begriff der Persönlichkeit als den das Räthsel des scheinbaren Widerspruches zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen lösenden. In ihr finde statt der Uebergang der Absolutheit in die Ichheit und der Ichheit in die Absolutheit; durch sie sei Menschwerdung Gottes möglich. Hiemit langt dieser Theil der Hegel'schen Schule, nicht ohne Hinzunahme des Willens zu dem Wissen, an demselben Punkt, der Persönlichkeit an, als der Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, den wir in Schellings Freiheitslehre fanden. Auch Vatke (die menschliche Freiheit ꝛc. 1841) hat nach dieser Seite das System fortzubilden gesucht; ferner in unabhängigerer Stellung zu Hegel Fischer, Fichte, Weisse.

er sich anheischig zu zeigen, daß in Christus Gott auf einzige Weise sich gottmenschlich offenbare [57]), andererseits, ohne Vermittlung hiemit, fordert er, daß behufs der Versöhnung die ganze Fülle des Göttlichen in jedem Gläubigen sei [58]). Wäre nun irgend durch die Idee Gottes oder des Menschen motivirt, daß wir durch Christus an dieser Fülle Theil haben, so wäre eine Vermittlung beider Sätze in Aussicht: Christus wäre von allen nicht zwar durch seine Fülle unterschieden, die er vielmehr nicht für sich behält sondern mittheilt, aber dadurch daß er der reale Quellpunkt aller göttlichen Segensmittheilung an die Menschheit innerhalb ihrer selbst ist. Allein statt dessen verläßt er den speculativen Weg und betritt den blos historischen, so daß er das Ziel, das er sich steckte, nicht erreicht. Er erinnert einerseits daran, daß die Menschen wie sie sind den Begriff ihrer Persönlichkeit nicht realisiren, vielmehr im Zwiespalt, in der Sünde sind, und der Versöhnung bedürfen, die nur durch Gottes Gegenwart und Selbstoffenbarung könne gestiftet werden, andererseits daran, daß Christus als die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt anzusehen sei, denn jeder geistige Fortschritt gehe aus von der Energie der Individualität; das sei die Art der Idee, zuerst zu geizen, an einem einzelnen Punkt hervorzutreten, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle über Viele auszuschütten [59]). Aber warum statt der historischen Mittlerschaft nicht die innere Selbstmittheilung Gottes zur Versöhnung genüge, wird nicht klar, und ebensowenig, was Andres der historische Christus gethan habe, als daß er das Bewußtsein der Einheit mit Gott in den Andern veranlaßte, was offenbar eine dürftige, ja fast zufällige und jedenfalls vergängliche Bedeutung Christi aussagte [60]). Schallers Verdienst besteht mithin vornemlich

---

[57]) S. 86 f.

[58]) S. 85.

[59]) S. 96—99. 58.

[60]) Nach dem oben bei Hegel Bemerkten folgt aus dieser empirischen Ableitung höchstens die Nothwendigkeit des Glaubens an die vollkommene Gegenwart Gottes in Christus. Es entzieht sich ihm auch selbst dieser Mangel nicht ganz S. 93. Ja nach S. 127.

nur darin, gezeigt zu haben, daß die Gottmenschheit im Subjekt, in der Persönlichkeit und in keiner andern Form ihr adäquates Dasein haben kann.

An dem Punkte nun, wo Schaller die Aufgabe hatte fallen lassen, griff Göschel (Beiträge u. s. w. 1838) ein. Er sucht den Begriff der Gottmenschheit, welcher bei Schaller noch immer zu einer profusen Anwendung auf Alle sich neigte, dadurch näher zu bestimmen, daß er nicht stehen bleibt bei dem Begriff der Totalität, die jede einzelne Person zu sein bestimmt ist, sondern weiter greifend für die unendliche Vielheit dieser Totalitäten wieder fordert, daß sie auch als eine Einheit, nicht blos als diffuse Pluralität gedacht werden [61]). Der Werth der

---

scheint er auch eine nur vergängliche Bedeutung Christi anzunehmen. „Die Theilnahme Aller an der Person und That Christi enthält allerdings eine Negation des Einzelnen, individuellen Christus in sich," wiewohl er beifügt: sie ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie eben so sehr auch die spezifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Noch bestimmter löst Conradi, Kritik der christl. Dogmen, S. 280 ff. Christi Persönlichkeit zuletzt wieder „in die Unendlichkeit des persönlichen Geistes" auf. Leiblichkeit sei nur das relative Ende der Wege Gottes, nemlich bis dahin, wo die Geistigkeit in die Leiblichkeit, die endliche Individualität, die durch sie gesetzt werde, hineingeboren sei; von da an aber gelte: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes, und in dieser werde die endliche Individualität aufgehoben.

[61]) Diesen Weg hatte schon meine Abh. in d. Tüb. Zeitschr., welche die Grundlage vorliegenden Werkes ist, eingeschlagen 1836, 1. S. 239. Der dogmatische Grundgedanke ist dann in der Schlußabh. der vorigen Ausgabe S. 527 ff. wörtlich wiederholt. Nachdem nemlich bemerkt ist, die ganze Entwicklung der Wissenschaft zeige, daß sie auch bei dem besten Willen Christo eine specifische Eigenthümlichkeit und Einzigkeit nicht bewahren könne, wenn sie nicht auf der Spur der kanonischen Lehre bleibend (1 Cor. 15, 45—47. Röm. 5, 12 ff., Eph. 1, 19—23., 4, 10—16., 5, 23 ff. Col. 1, 13 ff., Hebr. 1, 2. 3., Joh. 1, 1—14.) ihm auch eine metaphysische zuerkenne, wird wiederholt: „Wie eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneten Stufen des Daseins als die zerstreuten, auseinandergefallenen Momente Eines Ganzen, Einer

er sich anheischig zu zeigen, daß in Christus Gott auf einzige Weise sich gottmenschlich offenbare [57]), andererseits, ohne Vermittlung hiemit, fordert er, daß behufs der Versöhnung die ganze Fülle des Göttlichen in jedem Gläubigen sei [58]). Wäre nun irgend durch die Idee Gottes oder des Menschen motivirt, daß wir durch Christus an dieser Fülle Theil haben, so wäre eine Vermittlung beider Sätze in Aussicht: Christus wäre von allen nicht zwar durch seine Fülle unterschieden, die er vielmehr nicht für sich behält sondern mittheilt, aber dadurch daß er der reale Quellpunkt aller göttlichen Segensmittheilung an die Menschheit innerhalb ihrer selbst ist. Allein statt dessen verläßt er den speculativen Weg und betritt den blos historischen, so daß er das Ziel, das er sich steckte, nicht erreicht. Er erinnert einerseits daran, daß die Menschen wie sie sind den Begriff ihrer Persönlichkeit nicht realisiren, vielmehr im Zwiespalt, in der Sünde sind, und der Versöhnung bedürfen, die nur durch Gottes Gegenwart und Selbstoffenbarung könne gestiftet werden, andererseits daran, daß Christus als die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt anzusehen sei, denn jeder geistige Fortschritt gehe aus von der Energie der Individualität; das sei die Art der Idee, zuerst zu geizen, an einem einzelnen Punkt hervorzutreten, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle über Viele auszuschütten [59]). Aber warum statt der historischen Mittlerschaft nicht die innere Selbstmittheilung Gottes zur Versöhnung genüge, wird nicht klar, und ebensowenig, was Andres der historische Christus gethan habe, als daß er das Bewußtsein der Einheit mit Gott in den Andern veranlaßte, was offenbar eine dürftige, ja fast zufällige und jedenfalls vergängliche Bedeutung Christi aussagte [60]). Schallers Verdienst besteht mithin vornemlich

---

[57]) S. 86 f.

[58]) S. 85.

[59]) S. 96—99. 58.

[60]) Nach dem oben bei Hegel Bemerkten folgt aus dieser empirischen Ableitung höchstens die Nothwendigkeit des Glaubens an die vollkommene Gegenwart Gottes in Christus. Es entzieht sich ihm auch selbst dieser Mangel nicht ganz S. 93. Ja nach S. 127.

nur darin, gezeigt zu haben, daß die Gottmenschheit im Subjekt, in der Persönlichkeit und in keiner andern Form ihr adäquates Dasein haben kann.

An dem Punkte nun, wo Schaller die Aufgabe hatte fallen lassen, griff Göschel (Beiträge u. s. w. 1838) ein. Er sucht den Begriff der Gottmenschheit, welcher bei Schaller noch immer zu einer profusen Anwendung auf Alle sich neigte, dadurch näher zu bestimmen, daß er nicht stehen bleibt bei dem Begriff der Totalität, die jede einzelne Person zu sein bestimmt ist, sondern weiter greifend für die unendliche Vielheit dieser Totalitäten wieder fordert, daß sie auch als eine Einheit, nicht blos als diffuse Pluralität gedacht werden [61]). Der Werth der

---

scheint er auch eine nur vergängliche Bedeutung Christi anzunehmen. „Die Theilnahme Aller an der Person und That Christi enthält allerdings eine Negation des Einzelnen, individuellen Christus in sich," wiewohl er beifügt: sie ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie eben so sehr auch die spezifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält. Noch bestimmter löst Conradi, Kritik der christl. Dogmen, S. 280 ff. Christi Persönlichkeit zuletzt wieder „in die Unendlichkeit des persönlichen Geistes" auf. Leiblichkeit sei nur das relative Ende der Wege Gottes, nemlich bis dahin, wo die Geistigkeit in die Leiblichkeit, die endliche Individualität, die durch sie gesetzt werde, hineingeboren sei; von da an aber gelte: Geistigkeit ist das Ende der Wege Gottes, und in dieser werde die endliche Individualität aufgehoben.

[61]) Diesen Weg hatte schon meine Abh. in d. Tüb. Zeitschr., welche die Grundlage vorliegenden Werkes ist, eingeschlagen 1836, 1. S. 239. Der dogmatische Grundgedanke ist dann in der Schlußabh. der vorigen Ausgabe S. 527 ff. wörtlich wiederholt. Nachdem nemlich bemerkt ist, die ganze Entwicklung der Wissenschaft zeige, daß sie auch bei dem besten Willen Christo eine specifische Eigenthümlichkeit und Einzigkeit nicht bewahren könne, wenn sie nicht auf der Spur der kanonischen Lehre bleibend (1 Cor. 15, 45—47. Röm. 5, 12 ff., Eph. 1, 19—23., 4, 10—16., 5, 23 ff. Col. 1, 13 ff., Hebr. 1, 2. 3., Joh. 1, 1—14.) ihm auch eine metaphysische zuerkenne, wird wiederholt: „Wie eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneten Stufen des Daseins als die zerstreuten, auseinandergefallenen Momente Eines Ganzen, Einer

ankommen, die Menschheit selbst wieder als eine Totalität in höherem Styl als es der Einzelne ist, als einen Organismus in der Unterschiedlichkeit der Glieder unbeschadet der relativen Totalität der Einzelnen aufzufassen.

Göschel's Ansicht ist nun aber folgende: die Einheit der Menschheit gebe man zu, finde sie aber in dem allgemeinen, gottmenschlichen Wesen der Gattung. Aber das sei nominalistisch, man denke höchstens an eine moralische Persönlichkeit der Gattung. Das genüge nicht, der moralischen Persönlichkeit fehle der Kern, die Individualität, die subjektive Persönlichkeit. Da bleibe die Persönlichkeit ein bloßer Name, um die Gattung in Eins zu fassen. Das Geschlecht müsse an ihm selbst Persönlichkeit und Individualität sein. Woher käme auch sonst diese

---

lichen Form; und deßhalb ruht in dieser Person die Kraft oder das „Prinzip" zur Wiedergeburt Aller aus dem Geist. Christi Person, weil kosmischer Ausdruck, menschlichwirkliche Realität (εἰκών) des göttlichen Welturbildes oder des Logos, 2 Cor. 4., ist das umschaffende für Alle zureichende Urbild Aller geworden, die persönliche Kraft der Verwirklichung auch ihrer urbildlichen Individualität. Damit, daß so das wahre Leben Aller in Ihm seinen Quellpunkt hat und er in diesem Sinne potentiâ ihre Einheit, gerade als Person, ist, wird seine menschliche Persönlichkeit oder wenn man will Individualität nicht aufgelöst, vielmehr ihre von allen andern ihn unterscheidende und bleibende Einzigkeit besteht eben darin, daß er allein das Haupt ist kraft seiner nicht einseitigen, sondern absoluten Verbindung mit dem Logos. Allerdings hat der Ausdruck: daß Christus die Einheit der menschlichen Einzelheit und der Gattung sei, dann entweder etwas Nichtssagendes oder etwas Unangemessenes, wenn man unter der „Gattung" eine physische Allgemeinheit versteht; aber das Wesen der Menschheit ist, Geist zu sein; dem Geist aber auch in seiner absolut vollkommenen, mithin schlechthin mit Gott geeinigten und diesen adäquat offenbarenden und in der Welt verwirklichenden Form widerspricht doch die Einzelheit und Einzigkeit des Menschensohnes nicht, da nicht trotz der Persönlichkeit und Einzigkeit sondern durch sie diese unterschiedliche Person, Jesus Christus universale Bedeutung und eine Wirkung hat, wie sie der Einzigkeit der Verbindung seiner als des Centralindividuums mit dem Logos zukommt. Vgl. auch über Schleiermacher S. 1161. 1164.

selbst, da das Geschlecht, wenn es selbst unpersönlich wäre, sie offenbar nicht geben könnte? Oder soll die Vielheit der Individuen die Stelle der Individualität des Geschlechtes selbst vertreten? Aber wo bliebe da die Einheit? Die vielen Individuen sind nicht Eins, bevor sie Alle werden, Alle aber oder Eins werden die Vielen nicht, wenn nicht dem Geschlecht selbst ein Individuum vorsteht als Subjekt. Die Einheit des Geschlechtes wird nur dadurch wirklich, daß sie in Einem Individuum ganz ist und dieß einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Geschlechts voraus und demnächst selbständig mit ihr fort.

Jeder Staat, jede religiöse Gemeine hat ihre Wirklichkeit nicht durch einen Gemeingeist, der blos in sich sitzen bleibt, sondern ist repräsentirt, und zwar anfänglich von Einem. In dem Einen ist ein relativ Allgemeines (in dem Individuum ist Persönlichkeit) und dieser ist das Haupt. Die Menschheit kommt aus dem Vielesein zum Einssein reell und in ihrem Bewußtsein nur durch ein Haupt. Die Pluralität kann nicht Totalität werden ohne die Gesammtheit in Einem. Dieser aber muß für sich Individuum sein, denn aller Persönlichkeit ligt zu Grunde die Individualität, das untheilbare Fürsichsein des Subjekts. Das Haupt ist daher nicht blos Seele, sondern auch Leib; Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelheit; Persönlichkeit ist die höchste Form der Individualität, wo sie das Allgemeine in sich hegt und doch für sich bleibt.

Man darf nicht sagen, die Vielen sind geeinigt substantiell; denn sie müssen auch als Subjekte oder nach ihrer höchsten Bestimmung geeinigt sein, und zwar nicht blos so, daß das sie Einigende ihr subjektiver Gedanke ist. Wenn das Ganze nur subjektiv gedacht ist, so fehlt ihm das Beste, die objektive Realität der Person. Da existirt es nicht außer der Vorstellung der Einzelnen. Ein solches Gedachtes kann auch nicht eine reale Macht der Einheit des Einzelnen sein. Wäre das Ganze nicht real als persönliche Macht über die Einzelnen, so verdankte es als bloße Vorstellung seine Persönlichkeit nur diesen, die doch was sie sind aus dem Ganzen sein müssen. Daher sei vielmehr

eine wirkliche, individuelle oder selbständige Persönlichkeit des Menschengeschlechts anzunehmen, damit es nicht bei einer bloßen Kollektiv-Einheit nominalistischer Art sein Bewenden habe. Es sei zur Idee von dem Urmenschen als der Urpersönlichkeit fortzuschreiten, diese sei Alles, oder die ganze Menschheit in Einem [62]). — Das lasse man sich wohl gefallen, daß jedes Individuum als wirkliches Exemplar der Gattung, als Mikrokosmus gedacht werde, der das Allgemeine auf seine Weise ausdrücke und abspiegle (individuis inesse universale individualiter) dagegen nicht, daß irgend ein Individuum das Ganze nach all seiner Fülle ausdrücke, d. h. individuo inesse universale et individualiter et universaliter. Aber die Idee sei nicht so ohnmächtig, daß Allgemeines und Einzelnes, Unendliches und Endliches nicht wirklich congruiren können; und die Individualität sei falsch gedacht, wenn sie nur ruhig in sich beharrende Endlichkeit sein soll, vielmehr sei sie unendlich elastisch, die Grundlage für die höchste Wirklichkeit des Geistes, die Persönlichkeit [63]).

Diese Urmenschheit stellt er näher so dar. Wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht, so der Gottmensch über Menschheit und Natur, nur daß er eben darum der absolute Geist ist, der Logos. Er stellt vollendet dar die Menschheit in ihm selbst, ehe sie außer ihm gesetzt ist und von ihm erfüllt wird. Er ist die Menschheit, wir haben sie, er ist sie ganz, wir haben Theil daran. Seine Persönlichkeit geht der Persönlichkeit des Geschlechts und seiner Individuen voran und ligt ihr zu Grunde. Als Idee (und in sofern ist er kein Einzelner) ist er der ganzen Menschheit eingepflanzt, ligt jedem menschlichen Bewußtsein zu Grunde, ohne in einem Einzelnen zur Realisation zu gelangen, sondern nur im ganzen Geschlecht

---

[62]) S. 63. 72 ff.

[63]) Vgl. hiezu Rosenkranz, Rec. v. Schleiermachers Glaubenslehre. Vorr. S. XII, wo er darauf bringt, die Idee energisch zu denken, womit die Möglichkeit ihrer vollen Wirklichkeit in Christus begründet sei. Um die speculative Feststellung dieser Begriffe hat sich besonders Fischer's Metaphysik verdient gemacht.

am Ende der Zeiten. Also mit der Einpflanzung jener ewigen Idee ist die Menschheit nur objektiv und potentiell nicht wirklich erlöst. Aber diese selbe Idee, die in uns Allen wirklich werden soll, denn Christus soll in uns eine Gestalt gewinnen, kann sich auch, wie gezeigt, nicht in der bloßen Vielheit darstellen sondern die Vielen sind dadurch Eins, daß das ewige Wort selbst Mensch wird. Die dem Bewußtsein aller zu Grund liegende Idee ist so die Idee des in individueller Persönlichkeit menschwerdenden Wortes und nur als solche ist sie erlösend. Indem dieser Urmensch nun historische Person wird, wird er ein Mensch, das Individuum erscheint als ein Individuum, und so entsteht die Antinomie, daß dieser Urmensch als historischer auch Glied der Gattung (das Ganze zum Theil) werde. Das sei die Erniedrigung, sagt er, daß der Schöpfer auch geschaffen, geboren, Gottessohn des Menschensohn werde und in Knechtsgestalt eingehe. Der Gottmensch als an und für sich, als unerschaffen ist der vollkommene Mensch; er ist aber auch im Fleische der vollkommene, erschaffene Mensch. Aber zunächst ist die Offenbarung in Niedrigkeit noch nicht die vollkommene Erscheinung des vollkommenen Individuums oder des Urmenschen. Es gehört dazu noch die Erhöhung. —

Hiegegen hat man erwidert: Ein persönliches Individuum für die Gattung zu postuliren, sei freilich nothwendig, aber Gott allein, nicht Christus sei dieses Urindividuum [64]), und Gott sei nicht Einer aus der Gattung. Darauf kann Göschel aber antworten: ohne eine innere Beziehung Gottes auf die Menschheit könnte auch Gott nicht ihr Urbild sein; er sei es, indem er als Logos auch Urmensch sei. Umgekehrt hat ferner, dem schwachen Punkte näher kommend, Conradi [65]) entgegengehalten: „Der Begriff der Persönlichkeit sei wesentlich ein concreter Begriff; als die Wahrheit des individuellen Geistes setze er als die Bedingungen seiner Vermittelung nothwendig die Natur und Welt voraus.“ Aber er selbst fügt wieder bei: Eine Persönlichkeit,

---

[64]) Frauenstädt: die Menschwerdung Gottes. S. 48—64. 53.
[65]) Christus in der Vergangenheit u. s. w. vgl. Vorr. S. IX.

man nenne sie, wie man wolle, göttliche oder menschliche, außer der Verbindung mit der Menschheit und den Bedingungen ihrer Entwickelung sei ein bloßes Abstraktum. „Gott selbst sei nur persönlich in der Menschheit [66]).“ Conradi und Göschel sind mithin darin Eins, zum Begriff der Persönlichkeit auch Individualität zu rechnen, in Gott (als Logos) wie im Menschen. Der Unterschied ist nur: während Göschel im Logos die ewige Urmenschheit oder den Urmenschen sieht, so betont dagegen Conradi die Vermittelung und Successsion; Gott wird nach ihm persönlich im Menschen durch einen Proceß, der freilich sein Resultat immer auch schon voraussetze [67]). Hören wir ihn genauer, bevor wir die kritische Vergleichung mit Göschel zu Ende führen.

In unendlich langem Proceß, sagt er, bringt die Menschheit ihr innerstes allgemeines Wesen oder ihre Idee hervor in vollkommener, persönlicher Gottmenschheit, in Christus. Die Realisation, welche die Menschheit in der Gesammtheit der Menschen, dieser persönlichen selbständigen Wesen hat, genügt nicht, einmal weil die Idee nach ihrem Begriff nur in der Einheit eines Selbstbewußtseins ihre Wirklichkeit haben, nicht aber aus der Vielheit einzelner Selbstbewußtsein zusammengesetzt sein kann, sodann weil es darauf ankäme, ob, wenn man die Summe dieser Einzelheiten zusammennähme und auf einer Wage abwöge, das Uebergewicht auf die Seite der Verwirklichungen der Idee oder ihrer Negationen fiele. Die Realisirung der Idee bliebe da sehr problematisch [68]); und doch ist sie das schlechthin Nothwendige. Aber wie so in der Vielheit die Idee ihre Verwirk-

---

[66]) S. 254 ff. Sehr abweichend von seiner ersten Schrift betrachtet er in den spätern Christus als Produkt eines rein immanenten Processes der Menschheit, kommt aber dabei, da er doch in Christus die absolute Gottmenschheit in einziger Weise sehen möchte, über dem Bemühen, alles Schöpferische in unendliche Vermittelungen aufzulösen, auf sehr abenteuerliche Sätze von einer unendlich langen Reihe der Menschheit rückwärts, Präadamiten u. s. w. s. Kritik d. chr. Dogm. S. 181 ff.

[67]) S. Kritik d. chr. Dogm. Aber wo bleibt da der Ernst des Processes?

[68]) Christus in der Vergangenheit u. s. w. S. 258 f.

lichung noch nicht findet, sondern die Einheit eines persönlichen Selbstbewußtseins fordert, so bleibt es andererseits doch wahr, daß die Idee der Menschheit nur in einer Vielheit realisirt ist. Die Menschheit besteht in der Totalität der verschiedenen menschlichen Individuen, stellt also ihr Leben nur dar in deren Gesammtheit. Wäre die Idee der Menschheit in Einem Individuum verwirklicht, so wäre dieses Eine Individuum die Wirklichkeit der Menschheit, d. h. wir hätten keine Menschheit, sondern statt ihrer Einen Menschen. Wie löst sich dieser Widerspruch? Nur so, daß, indem die Idee in der Vielheit sich darstellt, diese Vielheit auch wieder in die Einheit eines Individuums zusammengeht, in welcher die Vielen zugleich in ihrer Integrität und Persönlichkeit erhalten sind. Der Eine ist zugleich einer der Vielen, einbegriffen als einzelnes Individuum in die Natur und Entwicklung der Menschheit; hinwiederum aber ist die Menschheit in ihm als dem Resultate ihrer Entwicklung in der Gesammtthätigkeit ihrer Individuen einbegriffen. Er ist, was die Einheit seines individuellen Bewußtseins betrifft, Bruder unter vielen Brüdern, was aber seinen Gehalt anbelangt, so ist er die Wahrheit der Menschheit selbst in dem Resultat ihrer Entwicklung, die universelle Persönlichkeit, zu der Alle aus der Zersplitterung, Haltungslosigkeit, in die die Menschheit fiel, sich hinneigen als zu ihrem Mittelpunkt, in welchem sie ihre Wahrheit und Ruhe finden. Aber diese Verwirklichung der Idee in Einem Individuum besteht nicht in der Summe aller menschlichen Kräfte und Vortrefflichkeiten, sondern verwirklicht sich durch Negation aller Einseitigkeiten, der Einzelheiten als für sich seiender und geltender Qualitäten durch Setzung der vollkommen freien geistigen Persönlichkeit, so daß alle menschlichen Tugenden wie dem Keime, so dem Resultate nach in ihm enthalten sind [69]).

[69]) S. 260 f. Aehnlich Rosenkranz a. a. O. S. 65. Es müssen auch Centralindividuen auftreten, die Breite der Bildung muß auch in ihre Tiefe zusammengefaßt werden. S. 66. Christus sei nicht eine Encyclopädie von Kräften, Talenten, sondern der wahrhafte Mensch. Von Genialität zur wahren Menschheit zu reden sei ein unpassender Ausdruck. Seine Mission war, die Nothwen-

So ähnlich sich bei Conradi und Göschel das Bild der Person Christi selbst oder ihre Verwirklichung gestaltet, so erheblich ist doch der zu Anfang oben bezeichnete Unterschied. In Beziehung auf diesen wird aber zu sagen sein, daß Jeder von beiden gegen den andern in theilweisem Rechte ist, sowie, daß sie von einer gemeinsamen falschen Voraussetzung ausgehen. Göschels „Urmensch" vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wie Conradi mit Recht andeutet, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Werden doch wieder doketisch. Andererseits mit Conradi einen Proceß für die Persönlichkeit nicht Christi

---

digkeit der Freiheit als die Wahrheit des Geistes, und nur dieses, dieses aber als sein Selbst darzustellen. Marheineke am meisten mit Conradi zusammenstimmend sagt a. a. O. S. 308 ff. Das könne man Strauß zugeben, daß ohne das allgemeine Leben Gottes in der Menschheit Gott (die Idee) auch nicht zu diesem konkreten Fürsichsein in Christo hätte gelangen können. Aber die Form der Vielheit der Erscheinung des Göttlichen in der Menschheit komme noch sehr auf das Heidnische hinaus, denn eben diese Vielheit der Form sei noch zugleich ihre Endlichkeit. Mit dem Gedanken der Menschheit meine man wohl in der Unendlichkeit zu stehen, weil sie Abstractum der Vielheit sei. Aber vielmehr die Persönlichkeit, die Einzelheit müsse als das wahrhaft Unendliche begriffen werden. Die einzelne Persönlichkeit trage eine Kraft und Intensität ohne alles Maaß in sich. In Christus sei der geistige und sittliche Grund, ohne den alle besondere Seiten des Lebens (Talente u. s. w.) ohne Werth sind, enthalten, und diese Intensivität sei das Größere gegen alle Erscheinung und Extension. So sei Christus als der Einzelne der allgemeine Mensch, als einzelnes Individuum das absolute Individuum; er ist die Menschheit, aber die Menschheit in der Einzelheit. S. 312 f. — S. 310 bezeichnet er, Göscheln ähnlich, den Logos als die Urpersönlichkeit, wie er auch als den Sinn der Lehre von der Anypostasie der Menschheit ansieht, daß Gott das Wesen der Menschheit sei.

nur, sondern des Logos oder Gottes fordern, durch den sie erst wird, und sagen: Gott sei nur in der Menschheit persönlich, heißt entweder Gott die ewige Persönlichkeit und das absolute Selbstbewußtsein absprechen, was doch Conradi nicht zu wollen scheint, oder eine unendliche geschichtliche Reihe menschlicher Individuen rückwärts postuliren, in denen Gott persönliches Selbstbewußtsein hatte, womit dann die Stellung streitet, die Conradi für Christus bewahren will.

Aber in diese Widersprüche kommen beide durch den gemeinsamen Fehler, daß sie zu unmittelbar mit der göttlichen Persönlichkeit die wirkliche Menschheit als die Form verbinden, in der Gott diese seine Persönlichkeit habe. Das ist ein pantheistischer Rest, der weder den Begriff der Persönlichkeit Gottes noch den des Menschen zur reinen Ausbildung kommen läßt. Ihr Gegensatz kann uns zeigen, daß es darauf ankommt, vor Allem die Persönlichkeit in Gott ohne reale Gottmenschheit, wenn auch nicht ohne Natur in Gott, zu construiren und erst das in sich ewig vollendete ethische Wesen Gottes als den Grund des theilnehmenden und mittheilenden Liebesprocesses in der Welt anzusehen.

III. Die Christologie Schleiermachers.

Daß wir neben Schelling und Hegel Schleiermacher stellen, obgleich er bekanntlich nie Anspruch darauf gemacht hat, in irgend einem innern Verhältnisse zu einer bestimmten Philosophie zu stehen oder eine philosophische Schule zu gründen, muß sich durch die doppelte Erwägung rechtfertigen, daß er 1) unverkennbar von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen ausgeht, ohne jenem substantiellen Pantheismus zu huldigen, dem die Subjektivität nur ein Accidens ist; vielmehr sucht auch er die Einheit der Subjektivität und der Substanz mit ihrem Unterschiede zu erhalten [70]; und daß er 2) unläugbar sich unter den Dreien am meisten mit jenem Princip in die Mitte christ-

[70] Daß diese beiden Seiten seinem System gleich wesentlich sind, (es ist noch nicht davon die Rede, wie weit ihm ihre wahre Ver-

licher Denkweise gestellt und mit dieser sich am innigsten befreundet hat, so daß seine Christologie am meisten theologischen Charakter an sich trägt, wie denn auch sie es ist, die unter allen neueren Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit geübt hat. Wir schicken Dasjenige voraus, was bei ihm am ehesten noch an die spekulative Richtung sich anschließt.

In der Weihnachtsfeier nämlich wird der Uebergang auf Christus folgendermaßen gemacht.

Der Mensch an sich, sagt er, ist das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden: oder der Geist, der nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewußtsein sich gestaltet. In diesem Menschen an sich ist kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung. Wohl aber ist der Einzelne, wie er sich anschließt an die Bildungen der Erde, das Werden allein, nicht aber die Einheit des ewigen Seins und Werdens, und ist im Abfall und Verderben. Wir mögen uns anstellen, wie wir immer wollen, hier ist kein Entrinnen: das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo die Gegensätze nicht vorkommen zwischen Erscheinung und Wesen, Zeit und Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Der Mensch bedarf der Erlösung. Erlöst aber wird er nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgeht, die Einheit des ewigen Seins und Werdens. Die Menschheit wird ewig dieser Mensch an sich: aber er muß aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke; das Bewußtsein und den Geist der Menschheit muß der Mensch in sich tragen, muß die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen; nur so hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschieht in der Kirche. In ihr ist und wird der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtsein aufgeht, kommt zur Kirche. Sie ist gleichsam das Selbstbewußtsein der Menschheit, wogegen Alles um sie Bewußtlosigkeit ist.

---

bindung gelungen sei) läßt sich schon äußerlich daran erkennen, daß die Einen ihm überwiegende Subjektivität, die Andern Spinozismus, Andere endlich Beides vorwerfen.

Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch ein Gewordenes; und zwar, da sie eine durch Mittheilung der Einzelnen gewordene Gemeinschaft ist, so suchen wir Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen. Jener aber der als Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, — wie man die erste am Pfingsttag frei und selbstthätig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung ihre Geburt nennen könnte, — jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein. Er muß das Selbsterkennen in sich tragen und das Licht der Menschen sein vom Anfang der Kirche an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus von dem Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist der Menschensohn schlechthin. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde sich ursprünglich gestalten zum Selbstbewußtsein in einem Einzelnen. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm. Darum ist Christus zu sehen in jedem Kind, und jeder von uns schaut umgekehrt in Christi Geburt seine eigene an.

Wie nun sogar hier, wo Schleiermacher wohl am deutlichsten eine Vermittlung sucht zwischen dem christlichen Bewußtsein und der Spekulation, nicht eigentlich eine philosophische Deduktion gegeben ist, sondern ausgegangen wird von dem empirischen Bewußtsein des Gegensatzes zwischen einer zerfallenen, in unseligem Bewußtsein lebenden, und einer seligen, versöhnten Welt, wo das Ewige aufgegangen ist im Selbstbewußtsein, so auf ganz ähnliche Weise in der Glaubenslehre [71]). Die Vermittlung jener zwei Lebenszustände weiß der Einzelne als geschehen durch den Geist der Kirche, der seinerseits einen historischen Anfangspunkt fordert, indem eben der natürliche ursprüngliche Zustand, in welchem noch jetzt der Einzelne geboren wird,

---

[71]) Vgl. zu der folgenden Darstellung: Der christliche Glaube, von Schleiermacher, A. 2 u. 3. II., §. 92—105. Reden über die Religion 1831. Sendschreiben an Dr. Lücke in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1829. Heft 2. 3.

durch die Erlösungsbedürftigkeit, die er in sich trägt, den Beweis dafür abgibt, daß das geistige Leben, das in der Kirche gelebt wird, nicht zu allen Zeiten kann da gewesen, sondern erst in der Zeit der Menschheit kann eingepflanzt worden sein. In obiger, an Spekulation gränzenden Darstellung ist dann nur noch das Weitere enthalten, daß dem Christenthum innerhalb einer metaphysischen Weltbetrachtung ein Ort anzuweisen versucht ist, wo es Raum im Zusammenhang des Weltganzen finden kann.

Obwohl also Schleiermacher mit den im Vorigen dargestellten Ansichten darin zusammenstimmt, das Göttliche und Menschliche in wesentlicher Einheit zu betrachten, so ist der seiner Denkweise eigenthümliche Weg doch nicht der von oben nach unten: es ist überhaupt nicht der spekulative Gang. Sondern er geht von der Erfahrung eines gesteigerten Daseins durch das Christenthum als von Etwas absolut festem, einem durch keine Philosophie weder zu gewährenden noch zu raubenden Dasein aus, und sucht dann durch Reflexion auf diese christlichen Gemüthszustände und durch Schlüsse aus ihnen ein möglichst anschauliches Bild Dessen zu gewinnen, der allein zur Erklärung jenes höhern Daseins ausreiche.

Der Gang nun, den er in der Glaubenslehre nimmt, ist näher folgender:

Ausgehend von einer innern, unentreißbaren, in sich absolut sichern Erfahrung von der Macht des Christenthums verzichtet er darauf (§. 11, 5.), dasselbe irgendwie als nothwendig oder einzig wahr darthun zu wollen; sondern will blos die Physiognomie des christlichen Bewußtseins, als eines empirischen, historischen, darlegen, sowohl im Unterschied von andern Gestaltungen der Frömmigkeit, als an sich selber.

1) Die Religionen unterscheiden sich von einander durch verschiedene Stärke, aber auch durch verschiedene Beschaffenheit der frommen Erregungen. Je vollkommener sie sind, desto mehr müssen sie eine ausgeprägte Physiognomie, eine feste innere und äußere Begränzung haben, wozu namentlich ein fester Anfangspunkt, ein Stifter gehört. Der geschichtliche Anfang gibt jeder

frommen Gemeinschaft ihre äußere Einheit; daher die christliche Religion, (die dieser äußern Einheit, durch welche sie von allen andern aufs Bestimmteste geschieden ist, nicht ermangelt), auch einen solchen haben muß. Niemand kann behaupten wollen, daß jüdische, muhamedanische, christliche Gemeinschaften ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Muhamed, Christus gegebenen Impuls von selbst sich irgendwo erheben könnten. Nur in den niedrigern Gestaltungen der Frömmigkeit sind, wie in den Lebensstufen der Natur, die Gattungen unbestimmter gehalten; höhern Stufen aber gehört eine gleichmäßiger vollendete äußere und innere Einheit an: und in der vollkommensten Gestaltung muß am innigsten die innere Eigenthümlichkeit mit dem Aeußern, Geschichtlichen verbunden sein, was die geschichtliche Einheit begründet. (§. 17.)

Das Christenthum ist nun einmal eine teleologische Gestaltung der Frömmigkeit; aber auch von allen möglichen auf dieser Stufe stehenden ist es dadurch unterschieden, daß alles Einzelne in ihm bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch Jesum von Nazareth (§. 18.). Hierin liegen zwei Momente: das Bewußtsein der Sünde sammt der mit ihr gegebenen, als Strafe gefühlten Unseligkeit; und das Bewußtsein der Gnade, wodurch jenes überwunden wird.

Das Bewußtsein der Gnade entsteht uns nur aus dem christlichen Gesammtleben: es ist in diesen Kreis beschlossen, die andern Religionen haben es nicht (§. 12.). Wer es hat und in ihm eine Annäherung an den Zustand der Seligkeit, ist sich bewußt, nicht aus dem natürlichen, das ein Gesammtleben der Sünde ist und der Unseligkeit, sondern aus einem neuen Gesammtleben dieß bekommen zu haben, welches ein göttliches sein muß, weil es dem natürlichen siegreich entgegen wirkt. Jeder Christ hat die Ueberzeugung, daß er in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem er sich zuerst vorfindet, nicht jenes höhere Leben selbst hegt oder fortpflanzt, sondern vielmehr ebenso mit erzeugt an der Sünde, wie mit empfängt: und daß auch das Zusammentreten der besten Einzelnen, um der Sünde entgegen zu wirken, blos einzelne Sünden bekämpfen, ja selbst nur eine

Organisation innerhalb des Gesammtlebens der Sünde sein kann. So daß ohne ein neu Hinzutretendes innerhalb des Gesammtlebens der Sünde selbst die bessern Einzelnen zu einer die Unseligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit nicht gelangen können.

2) Dieses neue, göttliche Gesammtleben führt das christliche Bewußtsein auf Christus zurück. Und zwar kann es dieß zu thun nicht umhin. Zwar kann und will es die Wahrheit seiner Aussagen nicht beweisen: aber es geht ihm da nur, wie es auf geschichtlichem Gebiet überall vorkommt, daß man eine ganz feste Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Eindruckes haben kann, und doch diese nicht zu beweisen vermag. Dagegen die Entstehungsweise des Glaubens kann und muß entwickelt und gezeigt werden, wie ursprünglich und noch jetzt die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der von ihm gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sei.

Nicht der Glaube erst hat Jesum zum Unsündlichen und zum Erlöser gemacht; sondern das liegt im christlichen Bewußtsein, daß er durch seine Unsündlichkeit diesen Glauben erst der Gemeinde eingepflanzt habe. Aber in wie fern weiß die Gemeinde von ihm als einem Unsündlichen? Daher, daß in dem von ihm gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist. Das Gesammtleben trägt diese Mittheilung in sich, kein Einzelner, außer Christus. Aber wie das? Das christliche Gesammtleben hat doch als Masse im Ganzen einen so bedeutenden Antheil an der allgemeinen Sündhaftigkeit. — Der Glaube antwortet, daß alles dieß nur das Nichtsein des neuen Gesammtlebens sei, das Sündliche, in welchem das Neue verborgen, wiewohl erfahrbar ist. Diese Erfahrung besteht darin, daß der Gläubige noch jetzt aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als Gesammtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, den er ihr ursprünglich muß eingepflanzt haben, und welcher ihr zumal zum vollkommenen Bewußtsein der Sünde wie zur Aufhebung der Unseligkeit wird, und dieß ist an sich

schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das Zweite aber ist, daß bei all jenen sündigen Resten doch eine in das Gesammtleben durch Christi Vollkommenheit gesetzte Richtung ist, die zwar unvollkommen genannt werden muß in der Erscheinung, als Innerstes aber oder als Impuls ihrem Ursprung angemessen, und sich daher auch in der Erscheinung immer reiner herausarbeiten wird. Und dieser, ganz innerlich betrachtet, auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens der Kirche ist gleichfalls eine wahre und wirksame Mittheilung der Vollkommenheit Christi.

Ferner ist in dem christlichen Bewußtsein das enthalten, daß jedes Wachsthum der Gemeinschaft nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft, sondern nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für das im Christenthum schon Gegebene entstehe; es ligt in ihm, daß dem Gottesbewußtsein keine neue Gestaltung der Frömmigkeit bevorstehen kann, jede neue vielmehr nur ein Rückschritt wäre; denn es enthält in sich die absolute Versöhnung. Ja es enthält eben daher in sich das Bewußtsein, daß alle andern Religionsformen, als niedriger, bestimmt sind, in dasselbe überzugehen.

Aber wie wird von dem Gesagten aus auf Christus, als einen Unsündlichen, Vollkommenen geschlossen? Nach dem Schluß von der Wirkung auf ihre hinreichende Ursache.

Auf einen bestimmten Stifter weist nach dem Obigen das Christenthum schon darum zurück, weil es zu den höhern Formen der Religion gehört. Nach seiner fortdauernden Wirksamkeit aber in der Gemeinde (denn nur durch diese haben wir Kunde von Christus) wird auch geschlossen auf die Urbildlichkeit dieses geschichtlichen Stifters. Seine Urbildlichkeit braucht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens zu bestehen, sondern besteht in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und sie zu bestimmen. Nur ein urbildliches Gottesbewußtsein, das geschichtlich auftrat, konnte solch ein Gesammtleben stiften, wie dasjenige ist, in welchem die Gläubigen stehen.

Man hat zwar eingewendet, um die Kirche, dieß unvollkommene Resultat, zu begreifen, sei es nicht nöthig, die Urbildlichkeit, welche das Sein des Begriffs selbst aussagt, also die schlechthinige Vollkommenheit, ihm zuzuschreiben. Sondern Christus komme nur eine vorbildliche Würde zu; es sei aber die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, Christus, wenn sie ihn im Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, urbildlich zu denken, und zwar fortgesetzt, so daß sie in Christus jedesmal hineinlegen, was sie Urbildliches aufzufassen vermögen.

Allein darauf ist schon im Obigen von Schleiermacher geantwortet. Ist der Gemeinde ein Bild absoluter Vollkommenheit eingepflanzt, so muß nach Schleiermacher, da dieß nicht von selbst in der menschlichen Natur liegt, sondern dieß Urbild nur Gesammtbesitz der Gemeinde ist, — nemlich als Bild Christi — auf einen geschichtlichen Eindruck zurückgegangen werden von einem urbildlich-geschichtlichen Stifter. Da ferner eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wenigstens als immer mehr siegender Impuls der Gemeinde eingesenkt ist, und dieser Impuls sich abermals nur auf die Gemeinde erstreckt, so muß in dem geschichtlichen Anfangspunkt der Kirche die Kraft selbst gewohnt haben, die als Impuls von ihm in der Gemeinde sich fortsetzt.

Ferner kann nur ein solcher Impuls die Erscheinung erklären, daß dem christlichen Bewußtsein wesentlich ist, keine neue Gestaltung des Gottesbewußtseins für möglich, sondern jede neue nur für einen Rückschritt zu halten, oder: nur so kann das allen Christen gemeinsame Bewußtsein erklärt werden, daß das Christenthum nach seinem innersten, auf eine adäquate geschichtliche Ursache zurückweisenden Wesen nicht perfektibel ist.

Es ist ferner den Gläubigen wesentlich das Bewußtsein, daß jeder gegebene Zustand des Gesammtlebens nur eine Annäherung bleibe zu dem in dem Erlöser Gesetzten: das Bild, das sie in sich tragen, durch seine geschichtliche Wirksamkeit mitgetheilt, ist, wenn man es etwa blos Vorbild nennen wollte, ein Vorbild, das geeignet ist, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken. Ein solches Vorbild aber ist von

dem Begriff eines Urbildes nicht mehr zu unterscheiden; wie ja überhaupt die Produktivität nur in dem Begriffe des Urbildes, nicht aber des Vorbildes ligt.

Wollte man läugnen, daß die Urbildlichkeit des Stifters ein wesentliches Element des Glaubens bilde, so müßte sich in der Christenheit die Hoffnung entwickeln können, daß das Menschengeschlecht einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christus hinaus wachse: — allein das ist schon die Gränze des christlichen Glaubens. Nicht zwar so sehr, wenn damit gemeint ist, sein schlechthin urbildliches Innere habe sich in Lehre und Handlung in den beschränkten endlichen Verhältnissen nur unvollkommen darlegen können: wohl aber ligt diese Ansicht außerhalb des Christenthums, wenn man meint, Christus sei nach seinem innern Wesen nicht mehr, als nach seiner Erscheinung; aber seine Gemeine habe durch ihn eine so glückliche Organisation, daß sie sich nach jedem etwa entstehenden vollkommenern Urbilde mit Leichtigkeit umbilden lasse, ohne daß sie ihre geschichtliche Selbigkeit verlöre. Denn so wäre Christus als zufällig für die Gemeinde bezeichnet. Sonach ist das Christenthum eine solche Gestaltung der Religion, deren innerem, faktischem Wesen es widerspricht, ihrem Stifter eine andere als urbildliche Würde zuzuschreiben. [72])

Wie sich aber endlich in dem Glauben der Christen dieses ausdrückt, daß seine Lehren und Einsetzungen ewige Geltung haben, was nur mit seiner Urbildlichkeit, nicht aber mit bloßer Vorbildlichkeit sich verträgt: so weist in dem Glauben auch das auf seine Urbildlichkeit, daß er als allgemeines Vorbild gewußt wird; denn allgemeines Vorbild kann er nur sein, wenn er nicht für die Einen mehr, für die Andern weniger Vorbild ist, sondern wenn er zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält.

Aber wie soll das Urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen zur Wahrnehmung und Erfahrung gekom-

---

[72]) Den andern Religionen ist die Person des Stifters zufällig; im Christenthum wesentlich zum Inhalt der Religion gehörig. §. 17.

men sein? In den Werken der Kunst und in den Gebilden der Natur pflegt doch jedes nur das Andere zu ergänzen, und ist der Ergänzung durch Anderes bedürftig. Dazu kommt noch, daß die historische Urbildlichkeit durch das Gesammtleben der Sünde um so unbegreiflicher wird, in welchem er war, und aus welchem er doch nicht kann erklärt werden.

Was nun die erstere Schwierigkeit betrifft, so antwortet Schleiermacher: Gibt man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu, läugnet aber, daß die Vollkommenheit desselben irgendwo sei, so kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet; denn in beständiger Fortschreitung bleibt die Vollkommenheit nur immer als möglich gesetzt. Dann aber wird vom Menschen weniger ausgesagt, als von andern Wesen; denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man sagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der einander ergänzenden Gesammtheit der Einzelwesen. Aber von einer freien, sich entwickelnden Gattung kann das nicht gelten, weil das Unvollkommene da sich nicht ergänzen kann zur Vollkommenheit. Daher muß die Vollkommenheit dieser wesentlichen Lebensfunktion, welche im Begriff gesetzt ist, auch irgendwie in einem Einzelnen gegeben sein.

Sagt man aber das Andere, daß seine historische Urbildlichkeit unbegreiflich bleibe bei dem Gesammtleben der Sünde; und sucht man den Ausweg, das Urbild existire nur im Geist, sei auf Christus nur übertragen mit mehr oder minder Willkür, so ist zu antworten: wollten wir der Menschheit einräumen, ein reines, vollkommenes Urbild in sich zu erzeugen, so könnte sie wegen des Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen gerade nicht im Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen sein. Was also bleibt übrig auf die Frage, wie Christus könne urbildlich gewesen sein, als die Antwort: sein eigenthümlicher geistiger Lebensgehalt könne nicht aus seinem geschichtlichen Lebenskreis, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen göttlichen schöpferischen Akt erklärt werden,

in welchem sich als einem absolut Größten der Begriff des Menschen als Subjekts des Gottesbewußtseins vollendet?

3) Da sonach in dem Erlöser das Geschichtliche und Urbildliche so innig vereint müssen gedacht werden, so ist er allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit menschlicher Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche als ein eigentliches Sein Gottes in ihm zu bestimmen ist.

Aber da allen Menschen sonst Sündhaftigkeit und Entwicklung durch Sünde gemeinsam ist, raubt ihm nicht die Unsündlichkeit, welche in seiner Urbildlichkeit liegt, die Identität seiner Natur mit der menschlichen überhaupt? [73]) Keineswegs, denn die Sünde gehört nicht zum Wesen des Menschen, sondern ist eine Störung der Natur; [74]) und die Möglichkeit unsündlicher Entwicklung ist nicht unverträglich mit dem Begriff der menschlichen Natur: ja diese Anerkennung ligt in dem Bewußtsein der Sünde als Schuld.

Daß aber das Gottesbewußtsein, als ein schlechthin kräftiges, in ihm als ein Sein Gottes zu denken ist, hat folgenden Sinn. Gott ist nämlich zwar allgegenwärtig, aber da er reine Thätigkeit ist und nicht Leiden, so kann er als solche da nicht vollkommen sein, wo neben Thätigkeit, oder ohne diese, das Leidentliche ist. Daher er in der sogenannten todten, wie auch in der nicht intelligenten Natur nicht wahrhaft sein Sein haben kann. Nur so fern ein Einzelwesen keine rein leidentlichen Zustände hat, so daß es vielmehr durch thätige Empfänglichkeit auch das Leidentliche ins Thätige umsetzt, kann von ihm eigentlich gesagt werden, daß Gott in ihm sei. — Das kann also nur in den vernünftigen Wesen der Fall sein. Allein auch hier hat das Gottesbewußtsein nicht in allen Religionen sich als reine Thätigkeit geltend gemacht, sondern ist vom sinnlichen Bewußtsein stets überwältigt worden. So war also Gott nicht wahrhaft in ihnen. Erst im Christenthum ist es anders gewor-

---

[73]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 710—720.
[74]) §. 68. S. 367. A. 3.

den. Hier ist das Princip eines stetigen, jeden Moment ausschließend bestimmenden Gottesbewußtseins aufgegangen. Das Christenthum aber mit diesem seinem tiefen Impuls zur steten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist auf Christus zurückzuführen; daher setzen wir in ihm jenes rein thätige Gottesbewußtsein, welches ein wahres Sein Gottes im Menschen kann genannt werden. Er ist der einzige ursprüngliche Ort dafür: erst durch ihn wird das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur; und da dann weiter erst durch diese menschliche Natur die Gesammtheit endlicher Kräfte ein Sein Gottes in der Welt wird, so ist Christus es, der allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, sofern er die ganze neue, die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt.

Da nun aber der Stifter dieses neuen Gesammtlebens nach der Urbildlichkeit seines Gottesbewußtseins nicht aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit begriffen werden kann, weil in diesem naturgemäß vielmehr die Sünde sich fortpflanzt: so ist es nur ein identischer Satz, daß er so, wie er sich zeigt, blos außerhalb des sündlichen Gesammtlebens kann geworden sein. Daher wird an ihn nur geglaubt als an einen übernatürlich Gewordenen. Jedoch ist Christus, wie sein Gesammtleben, nur rückwärts betrachtet, d. h. nach der Seite des alten Gesammtlebens der Sünde, etwas Uebernatürliches: aber vorwärts angesehen ist letzteres ein sittliches Naturwerden des Uebernatürlichen.

Aber, sagt man, so ist wenigstens die Entstehung dieser Person etwas Uebernatürliches, und damit ein unheilbarer Riß in eine gesunde zusammenhängende Weltansicht geschehen. [75]) Dieser Einwurf ist, so gestellt, philosophischer Art und dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Dogmatik fremd. Allein von anderer Seite her tritt er auch ihm entgegen, daher er ihn der Sache nach dennoch berücksichtigt. Da nemlich die Reflexion

[75]) Vgl. Strauß a. a. O. S. 716.

auf die frommen Gemüthszustände ihn darauf führt, daß Gott ein ewiges schlechthin einfaches Wesen oder Leben, und jede Zeit und Veränderung aus seiner Thätigkeit auszuschließen sei, so droht auch mit diesem seinem Gottesbegriff die Annahme einer erst in der Mitte der Zeiten aufgetretenen Persönlichkeit in Conflikt zu gerathen, welche zu ihrer Erklärung einen unmittelbaren, neuen schöpferischen Akt voraussetzt. Und da ihn eben jene Reflexion auch zu dem Satze geführt hat (§. 51. 54.), daß die göttliche Ursächlichkeit zwar von der innerhalb des Naturzusammenhangs enthaltenen unterschieden und ihr also entgegengesetzt, auf der andern Seite aber, dem Umfange nach, ihr gleich zu setzen sei: so scheint ja bei Christus eine göttliche Causalität von Schleiermacher gesetzt zu sein, welcher, da sie übernatürlich heißt, schlechthin keine natürliche entspricht, ja sogar, welche der im Naturzusammenhang enthaltenen schnurstracks zuwider läuft. [76])

Darauf nun enthält Schleiermachers Darstellung bereits folgende Antwort. Da das neue Gesammtleben ein geschichtliches, natürliches wird, so folgt daraus schon, daß auch das alte Gesammtleben der Sünde an sich, d. h. der Empfänglichkeit nach, zusammenhängt mit dem neuen: und überschauen wir die Geschichte im Ganzen, so ist sie uns Ein Naturverlauf, in welchem auch die Erscheinung des Erlösers nicht mehr ein Uebernatürliches, sondern ein durch das Vorherige bedingtes Hervortreten einer neuen Entwicklungsstufe ist. Unter Natur nämlich ist überhaupt nicht blos das empirisch Wirkliche zu verstehen: sondern es ist auf das zurückzugehen, was oben der allgemeine Lebensquell genannt worden ist. Wollte man das nicht, so wäre nur immer Dasselbe da. Allein jede Entstehung eines individuellen Lebens ist theils die That des kleinen Kreises seiner Abstammung, theils der menschlichen Natur im Allgemeinen (d. h. eben jener gemeinsamen Lebensquelle). Je mehr nun Einer die Schwächen jenes Kreises an sich trägt, desto

---

[76]) Vgl. besonders Braniß, kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre 1824. S. 192 fg.

mehr hat jene erste Betrachtungsweise ihr Recht. Je mehr aber ein Individuum durch die Art und den Grad seiner Gaben hinausgreift über jenen Kreis und Neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Betrachtungsweise. So muß nun Christus nach der letztern genannt werden eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter. [77]) In so fern ist er nicht schlechthin sondern blos relativ, d. h. nicht in Bezug auf die Natur an sich, sondern nur in Bezug auf die schon vor ihm real gewordene, übernatürlich und eine ganz neue Erscheinung.

War auch die im ersten Adam erschienene Mittheilung des Geistes eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Bessern ganz hervorschaute; und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: so gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten, ewigen göttlichen Rathschluß zurück, und bilden auch im höhern Sinn nur einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren, Naturzusammenhang. Wenn aber auch diese Einheit nur in dem göttlichen Gedanken ligt, so können wir uns dieselbe doch auf folgende Weise näher vorstellig machen.

Der Rathschluß Gottes kann so betrachtet werden, daß Christus sei die Vollendung der bis dahin unvollendeten Schöpfung, der zweite Adam, oder Anfänger des höhern Lebens, der vollendeten Schöpfung, zu welcher durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang nicht zu gelangen war. So nun wird die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt, wofür aber die Geschichte und die materielle Natur genug Analogien geben. Und diese Betrachtungsweise ist eigenthümlich und natürlich demjenigen, der schon erlöst ist. Er fühlt und weiß ein neues Leben in sich. Dieß ist das Eine.

---

[77]) D. h. er ist, um mit den Worten der Weihnachtsfeier zu reden, die Darstellung des Menschen an sich, welcher gleichsam in Gottes schöpferischer Urkraft ewig wenn auch nicht real präexistirt.

Aber allerdings muß nun auch der Begriff der neuen Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen sein, weil sonst Gott in die Zeit gesetzt würde. Das geschieht aber dadurch, daß wir die Erscheinung Christi selbst ansehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen. Kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung, so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. So daß der göttliche Rathschluß Einer ist, immer in der Erfüllung begriffen, und das Frühere immer schon mit Beziehung auf das Spätere geordnet ist. Die ganze vorchristliche Welt hat so eine Beziehung auf Christus, ist nur auf ihn geordnet. [78])

So betrachtet geschieht dann den geschichtlichen Forderungen vollkommen Genüge, wenn nur dieß Urbildliche von dem Anfang seines Lebens an auf dieselbe Weise der allmäligen Entfaltung der Kräfte, wie alle Andern, sich entwickelt hat. Hätte er das Gottesbewußtsein von Anfang an als solches und nicht blos als Keim in sich getragen, so hätte er keine Kindheit gehabt. Aber zu dieser Geschichtlichkeit gehört außer der Allmäligkeit seiner Entwicklung auch die Volksthümlichkeit. Nur in gewisser Aehnlichkeit mit seiner Umgebung konnte es sich entfalten. Andererseits kann er sich nur an das Wahre und Richtige, nicht aber an das Falsche daran angeschlossen haben. Nur kann diese Volksthümlichkeit, die zu seiner vollständigen Menschheit gehörte, seine Urbildlichkeit auf keine Weise verkümmert, und daher blos seine Organisation, nicht das eigentliche Princip seines Lebens betroffen haben. Er hatte sie nicht an sich als abstoßendes

[78]) Dieß Verhältniß von Schöpfung und Erhaltung ist trefflich festgehalten und in apologetischen Beziehungen ausgeführt in dem nach Darstellung und Inhalt gediegenen Werke v. Drey's: Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Erster Band. Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838.

Princip oder als Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur seiner Empfänglichkeit für diese Selbstthätigkeit, indem Sinn und Verstand aus der ihn umgebenden Welt mußten genährt werden.

Die kirchlichen Formeln, die von einer Zweiheit der Naturen, von einer göttlichen und menschlichen reden, beurtheilt er genauer und rechtfertigt sein Verfahren, an die Stelle derselben die Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit des Erlösers, und besonders an die Stelle des Ausdrucks: „göttliche Natur“ das schlechthin vollkommene Gottesbewußtsein zu setzen (welches eben wegen dieser Kräftigkeit und Reinheit als ein wahres Sein Gottes in ihm zu bezeichnen sei), damit, daß seine Formel Alles enthalte was wir bedürfen. Das Sein Gottes ist die innerste Grundkraft in ihm, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält: alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, verhält sich zu ihr als ihr aufnehmendes und darstellendes System, so wie in uns alle andern Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen. Mit dem Erstern nun ist Alles ausgesagt, was in ihm liegen mußte, damit er sein Amt vollführen könne, und seine Dignität gesichert. Auf der andern Seite aber ist er hier so gedacht, daß wir seine Person aufzufassen vermögen wegen ihrer Gleichheit mit uns, die nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begränzt ist.

Dennoch vermittelt er seine Betrachtungsweise im Folgenden mit der kirchlichen, und gibt eine — übrigens immer zugleich kritisch gehaltene — Darstellung seiner Christologie nach ihren einzelnen Momenten. (§. 96—98.)

In Jesu Christo, sagt er, waren die göttliche und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft: bei ihrer Vereinigung war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend; während des Vereintseins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche.

Was das Erste, den Akt der Vereinigung betrifft, so bevorwortet er, daß er in den Anfang seines individuellen Lebens zu setzen sei. Denn sollte Christus Anfangs uns gleich,

also der Sünde theilhaft, und erst später das geworden sein was er uns ist, so würde Das eine dem christlichen Bewußtsein ungenügende Vorstellung sein, weil da wohl die Spuren der Sünde auch später nachwirken würden. Aber er tadelt den Ausdruck: der Sohn Gottes habe die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Denn da sei die Persönlichkeit Christi abhängig gemacht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen, also von der rechtgläubigen Trinitätslehre: wozu man gegenüber von der sabellianischen Ansicht kein Recht habe. Das Uebelste aber sei, daß auf diese Weise die menschliche Natur auch nur in dem Sinne eine Person werden könne, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt: so daß entweder die drei Personen der Gottheit wie die menschliche Persönlichkeit d. h. als für sich bestehende Einzelwesen zu denken seien: oder aber, daß Christi menschliche Persönlichkeit eine solche war im Sinne der göttlichen, wobei alsdann das Menschliche ganz ins Doketische verschwimmen würde. Dieß also ist die Rechtfertigung Schleiermachers dafür, daß er die Christologie losreißt von der kirchlichen Trinitätslehre.

Doketisch könnte, fährt er fort, auch die kirchliche Bestimmung scheinen, daß die menschliche Natur in der Aufnahme ganz leidend gewesen sein soll. Allein es soll damit nur die Hineinpflanzung der göttlichen Natur in die menschliche beschrieben und gesagt sein, daß die menschliche Natur nicht habe dazu thätig sein können, von der göttlichen aufgenommen zu werden; weder so, daß sie die göttliche aus sich entwickelt, noch so, daß sie dieselbe zu sich herabgezogen hätte. Sondern sie hatte für sich nichts als die Empfänglichkeit oder die Möglichkeit, aufgenommen zu werden von der göttlichen. Sonst streiften wir an die Klippe, Christus nicht für eine neue, unmittelbare göttliche That zu halten.

Damit aber der Ewige durch diesen Akt nicht in die Zeit verwickelt werde, darf man nicht den Erlöser als ein Erzeugniß menschlicher Natur betrachten; — das würde ebjonitisch sein; — auch darf man eben so wenig, um jener Klippe und dieser ebjonitischen zu entgehen, sagen, Christi Menschheit habe

nicht irgendwann angefangen. Das streifte an das Doketische. Das Schwanken zwischen beiden wird aufgehoben, wenn man zugibt, die vereinigende göttliche Thätigkeit sei eine ewige; für Gott sei kein Unterschied zwischen Rathschluß und Thätigkeit. Als Rathschluß sei jene Vereinigung mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und darin enthalten, zeitlich aber sei die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses oder seine Erscheinung in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch den jener ewige Rathschluß Gottes sich wie in einem Punkt des Raums, so auch der Zeit verwirklicht hat. So vollendet die menschliche Natur ihre personbildende Thätigkeit erst im Moment der Erscheinung Christi; als menschliche Person, können wir sagen, war Christus schon immer mit der Zeit zugleich werdend, und alle Zeitlichkeit fällt so auf die menschliche Seite, zu welcher das Göttliche sich auf ewig gleiche Weise verhält.

Dieß Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur im Akt der Vereinigung wird noch bezeichnet von der Kirche durch die Bestimmung der Unpersönlichkeit und der übernatürlichen Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als Sinn der erstern hält er Folgendes fest. Die personbildende Kraft der menschlichen Natur oder unserer Gattung hätte für sich auch dieser Person den Keim eines getrübten Gottesbewußtseins zu geben nicht umhin können: daher diese Person nicht ohne ein Hinzutreten jener vereinigenden göttlichen Thätigkeit hätte können zu Stande kommen. Nicht so, als ob die menschliche Natur ohne diesen Hinzutritt würde unpersönlich geblieben sein: sondern jene Personwerdung ist nur die Vollendung der personbildenden Thätigkeit menschlicher Natur; und in dieser Vollendung ist sie zugleich das Menschwerden Gottes im Bewußtsein. [79])

Was aber die übernatürliche Erzeugung betrifft, so ist nach Schleiermacher das Wunder der Person Christi

---

[79]) Vgl. über die letztere bei Schleiermacher selten hervortretende Betrachtungsweise oben S. 1154 f.

nur gelegen in der übernatürlichen, alle schädlichen Einflüsse der Abstammung abwehrenden, der menschlichen Natur die volle Sättigung mit Gottesbewußtsein reichenden, und dadurch sowohl sie vollendenden, als auch die göttliche Thätigkeit in der Form des Seins Gottes in Christo einführenden Wirksamkeit Gottes. Jede weitere Bestimmung hält er für unwesentlich, ohne dogmatische Abzweckung. Die Erbsünde wird nicht entfernt von Christo durch die Annahme einer Erzeugung ohne männliches Zuthun, weil Maria doch ihren Beitrag auch gegeben hätte zur Sündhaftigkeit, wenn sie nicht sündlos war. Es hat also an die Stelle dieser Bestimmung jene andere zu treten: daß die natürliche Erzeugung für sich nicht zureichend gewesen wäre, um den Erlöser hervorzubringen. Weil er etwas in die Gattung zu bringen hatte, was zuvor nicht in ihr war, kann er nicht aus ihrer reproduktiven Kraft selbst erklärt werden: sondern es ist zu der natürlichen Erzeugung jene göttliche schöpferische, sündhafte Einflüsse abwehrende Thätigkeit Gottes hinzu zu denken.

Für den Zustand des Vereintseins beider Naturen ist also Schleiermachers Formel die, daß jede Thätigkeit in demselben eine gemeinschaftliche beider war; so zwar, daß die Thätigkeit stets ausgeht von der göttlichen Natur, die menschliche aber in diese Thätigkeit aufgenommen wird. Aber wie verhält es sich nun mit den leidentlichen Momenten der menschlichen Natur? Sie konnten doch nicht ausgehen von der göttlichen! — und hatte also die menschliche Natur gar keine solche? Dann wäre sie gar nicht menschlich. Die Antwort vielmehr ist, daß stetig und nothwendig ein leidentlicher Zustand in Christus war, so daß alle seine Handlungen davon abhingen, — das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen. Aber woher dieses Mitgefühl? Als ein leidentliches konnte es doch nur beginnen in der menschlichen Natur, die jenen Zustand wahrnahm. Ist nun Christus zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen durch diese gleichsam zufällige Wahrnehmung der menschlichen Hülfsbedürftigkeit? Nein, vielmehr ist auch während jener Wahr-

nehmung seine menschliche Natur nicht durch sich bewegt, sondern nur geleitet von der Thätigkeit des Göttlichen in ihm. Dieß Göttliche in Christo ist die Liebe, welche seiner menschlichen Natur die Richtung auf die Betrachtung der menschlichen Zustände gab. Durch diese Wahrnehmungen entwickelten sich dann die Impulse zu den einzelnen hülfreichen Handlungen; so daß überall das Thätige der göttlichen, das Leidentliche nur der menschlichen Natur zukommt.

Die andern leidentlichen Zustände seiner menschlichen Natur, die aus dem Zusammenhang seiner menschlichen Organisation mit der äußern Natur sich ergaben, gehörten, ehe sie in's innerste persönliche Bewußtsein aufgenommen waren, nur der menschlichen, für sich unpersönlichen Natur an, und blieben seinem innersten Bewußtsein fremde. Sobald sie aber in dieses eindrangen, wurden sie auch zugleich schon von einem göttlichen Impuls durchdrungen. Jeder thätige Zustand also in Christus wurde angefangen vom Sein Gottes in ihm, und vollendet von der menschlichen Natur; jeder leidende endete in einer Thätigkeit, welche Verwandlung ihn erst zu einem persönlichen erhob.

Aber auch hier droht der Zeitbegriff in die Thätigkeit des Göttlichen in Christo wieder einzudringen. Damit nun dem Göttlichen nicht zeitlich entstehende und vergehende Thätigkeiten zugeschrieben werden, muß gesagt werden: daß das göttliche Wesen in Christus, sich stets gleich bleibend, nur auf unzeitliche Weise thätig war. Zeitlich ist wieder nur die schon vermenschlichte, erscheinende Seite dieser Thätigkeit. Nur so, indem wir diese erscheinende Seite auffassen, können wir Christo eine wahrhafte menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besondern Sein Gottes in Christo getrieben wird, welches sich selbst gleich bleibend, und unveränderlich, die Seele in der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwickelt. Was sonach durch das Sein Gottes in Christo wird, ist Alles vollkommen menschlich, und konstituirt zusammen die Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufs.

Hierin ligt nun, daß Christus von allen andern Menschen vornemlich unterschieden war durch seine *wesentliche* Un-

sündlichkeit. Wesentlich nennt er sie, weil sie in seinem Innern ihren Grund hatte und dieselbe würde gewesen sein unter allen äußern Relationen: und die Formel potuit non peccare erschöpft Das, was von ihm ausgesagt werden muß, nur wenn sie mit der andern: non potuit peccare verbunden wird. Aber wie stimmt das zusammen mit der Wahrheit menschlicher Natur, für welche der Wechsel von Lust und Unlust allgemein ist, und wie mit der Schrift, welche sagt: daß er sei versucht worden allenthalben gleichwie wir, obwohl ohne Sünde?

Es ist unmöglich, sagt er, daß, wo ein innerer Kampf Einmal Statt gefunden hat, die Spuren desselben je ganz sollten verschwinden können. Dann aber, wenn dieß bei Christo der Fall wäre, würde seine Urbildlichkeit verschwinden. So muß er also frei gedacht werden von allem, was irgend als Kampf sich darstellen läßt. Aber ist da noch eine Entwicklung denkbar? Es ist sehr gut möglich, antwortet er, daß das sinnliche Bewußtsein und die höhern Kräfte nur allmälig fortschreitend hervortraten, so daß die höhern Kräfte sich der niedrigeren nur in dem Maaße bemächtigen konnten, als sie sich entwickelten; und daß andererseits doch die Bemächtigung in jedem Augenblicke in dem Sinn eine vollständige war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesetzt sein konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre. Das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters können wir uns vorstellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Das andere aber, den Wechsel zwischen Lust und Unlust betreffend, so kann seine menschliche Natur auch an ihm participirt haben auf unsündliche Weise. Er ist zu denken als von seiner Thätigkeit selbst übernommen, nicht aber ihn bestimmend oder abhängig machend.

In seiner Unsündlichkeit ligt aber auch, wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, daß Christus Irrthümer weder kann selbst erzeugt, noch auch fremde mit wirklicher Ueberzeugung und als eine wohlerworbene Wahrheit

in sich aufgenommen haben. Und zwar ist seine Irrthumslosigkeit in diesem Sinn nicht blos zu beschränken auf sein amtliches Gebiet. Nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andere sind, und zwischen Abschließen eines Urtheils, welches letztere immer auch irgendwie die Handlungsweise bestimmt. Im Letzteren kann Christus nicht geirrt haben; denn das würde eine Uebereilung oder einen getrübten Wahrheitssinn voraussetzen.

Sonst übrigens dürfen wir ihm keine besondere Vortrefflichkeit beilegen nach seiner menschlichen Natur, z. B. natürliche Unsterblichkeit, oder eine Virtuosität in einer Wissenschaft und Kunst[80]), sondern seine Vollkommenheit ruht eben darin, daß er persönlich die vollendete Religion darstellt.

Was aber die Thatsachen seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte betrifft, so ist ein Zusammenhang derselben mit seiner erlösenden Wirksamkeit nicht einzusehen: und doch kann unser Glaube an ihn nach allen seinen Momenten nur durch diese Wirksamkeit bestimmt sein. Zwar gehört zum Erlösungswerk seine fortwährende geistige Wirksamkeit; allein diese wäre auch denkbar ohne Auferstehung und Himmelfahrt, und ist nicht nothwendig durch sie vermittelt. So gibt uns auch die Lehre von seiner Wiederkunft nichts wesentlich zu seiner Erlöserwürde Gehöriges; was in ihr ligt für seine Würde, haben wir ohne sie, und sie ist nur eine zufällige Ausdrucksweise für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu sein.

Obwohl aber in all diesen drei Stücken kein wesentliches Moment des Glaubens ligt, so werden sie doch wieder (§. 99, 2.) wichtig für die Auktorität Christi, da sich seine Schüler so viel darauf berufen; denn wenn sie z. B. von der Auferstehung

---

[80]) Näher ist dieß ausgeführt in der lesenswerthen Abhandlung von A. Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters. Strd. und Kritiken 1834. Die Grundidee dieser Abhandlung, daß Christo die religiöse Genialität zukomme, hat sich auch Dr. Strauß in seinen Streitschriften angeeignet.

Christi Falsches bezeugt haben, so ist eine geistige Schwäche ihnen beizumessen, durch welche nicht blos ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus, der sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen war: oder, hätte er es gar selbst veranstaltet, daß sie das Innere für ein Aeußeres angesehen, und seine Auferstehung im Menschen mit der objektiven, äußern, verwechselt hätten, so wäre er selbst Urheber ihres Irrthums. Etwas anders aber verhält es sich mit der Himmelfahrt, weil wir über sie keinen Bericht eines Augenzeugen oder eines Apostels nachweislich besitzen. Noch äußerlicher aber steht die Verheißung seiner Wiederkunft zu der Lehre von Christi Person, und würde nur auf sie zurückwirken, wenn diese Wiederkunft auf irgend eine nachweisbar falsche Weise beschrieben wäre.

Diese ebenso kunstreich als anschaulich gezeichnete Christologie hat mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf's Lebendigste erregt und nachhaltig eingewirkt. Genügt sie auch in manchen wesentlichen Punkten noch nicht: so viel ist zu sagen, sie enthält einen Versuch, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Wechselbeziehung auf innere, organische Weise zu vermitteln, und einen gottmenschlichen Lebensverlauf zu verzeichnen, wie das noch nie zuvor geschehen war.

Vorerst verdient eine rühmende Anerkennung die Kritik der bisherigen Versuche, so weit sie von Schleiermacher gegeben ist. So scharf seine Dialektik verfährt, so ist sie doch keineswegs blos negativer Art, sondern er hat auch die Aufgabe selbst um einen großen Schritt weiter geführt. Wer nur beachtet, was von Schleiermacher christologisch geleistet ist, der wird die Aufgabe nicht für schlechthin unlösbar halten, das Göttliche und das Menschliche in lebendiger Einheit zusammen zu schauen.

Zwar ist die wesentliche Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht dargethan: das würde auch seinem Standpunkt zuwider laufen, dem gemäß er nur von dem Bewußtsein des Erlösten ausgeht, der da weiß, daß er seine Versöhnung und sein gekräftigtes Gottesbewußtsein nur in der

Gemeinschaft erhielt, die auf Jesum von Nazareth als ihren Stifter zurückweist. Statt also aus der Nothwendigkeit des Gottmenschen seine Wirklichkeit zu folgern, setzt er vielmehr eine Historie voraus, das Wissen um die eigene Erlösung und um eine erlöste Gemeinschaft; und schließt von dieser auf die historische Wirklichkeit des Gottmenschen, ohne mit den Fragen nach der Möglichkeit oder Nothwendigkeit eines solchen sich abzugeben.

Aber sein großes Verdienst ist, diese, ihm sonach nur historische, d. h. nach ihrer innern Nothwendigkeit noch nicht begriffene Einheit des Göttlichen und Menschlichen anschaulich und auf eine Weise entwickelt zu haben, welche eben so wohl seine Einzigkeit und spezifische Dignität, als seine Verbrüderung mit den Menschen zu bewahren strebt. In Christo ist ihm das vollkommene Sein Gottes; und eben daher ist er ihm der vollendete Mensch. Und umgekehrt, weil er der vollendete Mensch ist, so ist in ihm das Gottesbewußtsein zum Sein Gottes geworden. Eben damit sucht er die beiden Betrachtungsweisen, diejenige, nach welcher er eine unmittelbare, schöpferische That Gottes, und die, wornach er Vollendung der Schöpfung ist, zu vermitteln. Er ist gleichsam die ewige Idee der Menschheit, als solche ihr auf unzeitliche Weise eingepflanzt: und die ganze Geschichte vor Christo kann als die werdende Realisirung dieser Idee betrachtet werden. Andererseits aber ist er auch eine neue, göttliche That — sofern er aus dem bis dahin real gewordenen Naturzusammenhang nicht kann erklärt werden, sondern uns nöthigt auf die Urquelle alles Lebens zurückzugehen.

Wir begegnen hier wieder einmal einer Christologie, die zugleich wissenschaftlichen und christlichen Charakter an sich trägt. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, die Grundlage seiner christlichen Anschauung bewahrt Schleiermacher'n vor dem pelagianischen Abweg, der eines Erlösers entrathen will, weil er entweder die Einheit des Menschen mit Gott als eine unmittelbare oder aber als eine solche denkt, die der Mensch, ohne einen Mittler, verwirklichen soll und kann. Schleiermacher stellt die ursprüngliche oder an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen nicht in Abrede; aber er setzt sie nur als unsere Anlage, als

Möglichkeit des Eintritts Christi in unser Geschlecht; das wirkliche, erste Dasein aller Menschen dagegen ist ihm eine unzureichende Theilnahme am Geiste, so daß erst eine zweite Schöpfung den Menschen vollenden muß. Die neue Geburt, deren reine Verwirklichung Christus ursprünglich darstellt, denkt er einerseits nur als die Verwirklichung des ewigen Begriffes des Menschen; aber die erste Form seines Seins als eine diesem Begriffe noch widersprechende. So daß der Wiedergeborene und der alte Mensch einerseits die identische Persönlichkeit bleibt, aber die Entwicklung des Menschen zu sich selbst oder zu seinem Begriff durch einen Wendepunkt hindurchgehen muß, indem er in ein göttlich gestiftetes Gesammtleben einzugehen hat, in welchem die alte Persönlichkeit der Sünde stirbt, und die neue aufersteht, welche zugleich das Ursprünglichste, Innerste, wenn schon ohne Christus nur Gebundene ist.

Diese Theorie ist nun aber hart und von vielen Seiten angegriffen worden. Jedoch großentheils ungerecht, und von einem entweder unbewiesenen oder gar unchristlichen Standpunkt aus. Wir prüfen die Hauptangriffe nach ihrem Werth, um dann die eigene Kritik folgen zu lassen [81]). Man sagt:

1) „Schleiermacher setzt mit seiner neuen Schöpfung ein allen Naturzusammenhang plötzlich abbrechendes, absolutes Wunder.“ Schleiermacher selbst gibt zu, daß, von Gott aus betrachtet, alles ein zusammenhängendes Ganzes sei; daß auch, was den empirischen Naturzusammenhang betrifft (d. h. abstrahirt von jener allgemeinen Lebensquelle), nichts als absolut Neues könne gedacht werden. Die neue Schöpfung betrachtet er daher auch wieder als eine unzeitliche, ewige Einpflanzung Christi in die menschliche Natur und als Erhaltung dieser Einpflanzung in der Weise, daß sie immer mehr zur Wirklichkeit gelange.

Allein diese, zum voraus auf wohl zu erwartende Angriffe gegebene, Antwort ist von seinen Kritikern wenig beachtet worden.

---

[81]) Vgl. zum Folgenden Dr. Kern's Abhandlung: die Haupttatsachen der evangelischen Geschichte, Tüb. Ztschr. 1836. 2.

Der Grund scheint in zweierlei zu liegen. Der eine Grund, so häufig er vorgebracht wird, ruht auf einer Schleiermachern wie dem Christenthum fremden Anschauung. Viele nämlich könnten sich nur dann einen urbildlichen und zugleich historischen Christus denken, wenn die Menschheit allmälig zu der Kraft, einen solchen zu produciren, herangereift wäre [82]). So betrachtet wäre dann freilich Schleiermacher völlig unberechtigt, Christo solch eine Stelle in der Mitte der Zeiten zu geben.

Sollte aber dieser Angriff Gewicht haben, so müßte das Christenthum nur eine quantitative Steigerung des Vorherigen, nicht aber ein wahrhaft Neues sein. Allein diese Ansicht hätte zuvor sich selbst, oder auch den Satz zu beweisen, daß der christliche Begriff der Wiedergeburt ein schlechthin unmöglicher sei, und zu dem der Besserung abgeschwächt werden müsse. Das aber wird so lange nicht möglich sein, als es noch einerseits ein lebendiges Gefühl der Sünde, andererseits ein lebendiges Bewußtsein der Gnade gibt. Darum wird für jetzt dieser Angriff, der die Unmöglichkeit eines in der Mitte der Zeiten erschienenen, urbildlichen und zugleich historischen Christus beweisen will, als eine bloße Behauptung stehen zu lassen sein.

Allein auf andere Weise kann derselbe Einwurf gegen Schleiermacher wiederkehren. Einerseits nämlich will er selbst die vorchristliche Zeit als eine Zeit des werdenden Christus betrachtet und so die neue Schöpfung unter den Begriff der Erhaltung gestellt wissen. Andererseits aber scheidet er die Gebiete der Sünde und der Gnade so streng ab, daß er die vorchristliche nur ein Gesammtleben der Sünde nennt, unfähig, Christus aus sich zu produciren. — Wie reimt sich das zusammen?

Es ist zu gestehen, daß Schleiermacher nicht näher auseinander setzt, wiefern auch in der vorchristlichen Welt Christus als werdend könne gedacht werden, obwohl sie nur ein Gesammtleben der Sünde war. Allein damit ist seine Sache noch nicht

---

[82]) So später auch Conradi u. v. A.

verloren. Er kann die vorchristliche Zeit als ein Werden Christi ansehen, ohne irgend die Grenze, die zwischen der alten und neuen Welt fest steht, zu verwischen.

Denn einmal kann er das Werden Christi in dem Gerichte finden, das über die alte Welt erging, wodurch ihre Kraft und Schönheit in sich selbst zerfiel, ihre Armuth und Leere offenbar wurde. So gut wir noch jetzt in dem Tod und dem Zerfallen des alten Menschen schon die durch diese zu zerstörende Welt der Sünde hindurchschreitende Gestalt des Christus erblicken, der in uns soll auferstehen, so gut läßt sich auch die alte Welt, welche doch nicht aus Armuth und Erschöpfung des Geistes überhaupt, sondern nur ihres Geistes zerfiel, als die im Maaße des steigenden Falles sich stärker regende Macht des zur vollkommnen Menschwerdung strebenden Gottes ansehen. Es gibt in der ganzen Geschichte nirgends eine blos negative Kritik über irgend eine geschichtliche Gestalt: auch fällt keine in Trümmer durch die bloße Ohnmacht des Geistes, sondern das bewirkt nur eine, durch solche Negation gleichsam sich übende, vorbereitende und zu sich selbst strebende Macht einer höhern Position. Erkennen wir aber sonach schon in dem Zerfall der alten Welt von christlichem Standpunkt aus eine Thätigkeit des göttlichen zu seiner Menschwerdung fortschreitenden Geistes, so läßt sich dasselbe noch von anderer Seite zeigen — wie auch Schleiermacher thut. —

Die alte Welt, obwohl in Vergleich mit dem Christenthum arm und leer in sich, durchlief doch einen Kreis der Entwicklung, in welchem sie sich mannigfach bereicherte. Zwar gab diese Bereicherung nie die Versöhnung, aber doch wurde die Empfänglichkeit und das Sehnen nach Erlösung auf mannigfache Weise vorbereitet. In der Sehnsucht aber ist schon ein theilweiser Besitz des Ersehnten, und also eine Art von Gegenwart desselben, jedoch eine solche, die nur erst ideal ist, und nach der Realität verlangt. Sofern nun jenes Sehnen und Hoffen immer bestimmter die Gestalt sich schuf, die allein allen Schmerz lösen könnte, war auch noch anders, als durch bloßes Gericht, in der alten Welt eine Vorbereitung Christi, ein Werden seiner Er-

scheinung zu sehen [83]). Eine Vorbereitung jedoch, die, obwohl sie kann positiv genannt werden, doch keineswegs das in sich enthält, daß die Menschheit in allmäliger Fortentwicklung Christum hätte produciren können: denn auch diese Vorbereitung trägt ja nicht den Charakter der Kraft zu solcher Produktivität, sondern vielmehr den der Bedürftigkeit an sich.

Aber ist nicht, indem so, wie Schleiermacher selbst sagt, die Schöpfung in zwei Momente zerlegt ist, von denen das Zweite nicht Produkt des Ersten ist, der Dualismus zweier unvereinbarer Momente nur in das Geheimniß und Dunkel des göttlichen Rathschlusses zurückverlegt? Keineswegs: denn ihre Vereinbarkeit können wir uns wohl denken, wenn wir nur das Erste uns als gesetzt um des Zweiten willen, ja durch das Zweite, als die Vermittlung desselben mit sich selbst denken, durch welches es selbst, das Zweite, nicht producirt wird, sondern vielmehr, durch dessen Ueberwindung es sich selbst verwirklicht, und sein wahres Dasein gewinnt. Aber freilich, um die Sache so anzusehen, dazu ist nöthig, weder die erste Gestalt schon für die wahre noch für so kräftig zu halten, durch sich selbst die wahre hervorzubringen; sondern vielmehr die erste Gestalt der Menschheit für die noch unvollkommene anzusehen, durch welche hindurch, und durch deren Ueberwindung erst die zweite sich realisirt, welche die eigentliche treibende Macht des Processes, wie die richtende Gewalt, innerhalb der ersten verborgen, ist.

2) Der zweite Hauptvorwurf aber ist: „es sei unmöglich, daß das Urbildliche zugleich geschichtlich sei.“ [84]) — Der Beweis für diesen Satz ist freilich noch von Niemand

[83]) Dieses sucht die neuere Alttest. Theologie eines Baumgarten, Hofmann, und zum Theil auch Delitzsch zu erreichen.

[84]) So Baur, Strauß u. s. w. Letzterer hat hiefür zwei Gründe; einmal: es wäre sonst mit der Menschheit anders als mit der Natur, in der doch die Gattung nur in der Allheit der Individuen ihre Darstellung habe; sodann: wäre die Gattung (d. h. bei ihm Gott) in Einem Individuum vollkommen verwirklicht, so würde sie sich gar nicht damit quälen, sich in eine Vielheit von Individuen zu zerschlagen. In Beidem will eine physische, ästhetische Weltbetrachtung sich an die Stelle der ethischen setzen.

gegeben worden. Er kann in der That auch nur versucht werden von jenem philosophischen Standpunkte aus, der Gott als das blos extensiv Unendliche, oder auch als den Weltgeist betrachtet, wie oben genauer erörtert ist. Und da wir wissen, wie wenig dieser Standpunkt Halt in sich selbst hat, so werden wir auch über diesen Angriff, der angeblich die Unmöglichkeit eines Christus beweist, wie er im Glauben der Kirche lebt, nur das zu sagen haben: er gehe Schleiermacher gar nicht an, bevor die Basis feststehe, auf die er gegründet ist.

3) „Aber es ist doch jede menschliche Entwicklung ein Hindurchgehen durch Kampf, Entzweiung, die als Sündhaftigkeit im Bewußtsein auftreten müssen.“ — Hier kann geantwortet werden: Ist es überhaupt um jeden Inductionsbeweis eine mißliche Sache, indem er nie zum Ziele führen kann, so gilt ein solcher vollends hier nicht, da ja das Christenthum selbst diese allgemeine Sündhaftigkeit voraussetzt, aber gerade um ihretwillen Den einführt in die Welt, der ohne Sünde war. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch Sünde bei jeder menschlichen Entwickelung hat, wie gleichfalls oben erörtert ist, noch niemand bewiesen. Und wenn z. B. der Satz aufgestellt wird, daß eine Entwicklung ohne Unterscheiden seiner von sich selbst nicht möglich sei, indem ja die geistige Entwicklung in sich trage, daß man mit Bewußtsein ein anderer werde, als man sei; so können wir uns doch recht wohl denken, daß jener Unterschied, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, so, wie er aufgeht im Bewußtsein, sofort auch durch den mit dem Bewußtsein in Einheit stehenden Willen aufgehoben wird: so daß die jeweilige Stufe des Bewußtseins in unzertrennter Einheit immer auch zugleich die des Seins und Willens wird, und kein Zaudern des Willens die Wirklichkeit dessen, was laut des Bewußtseins wirklich werden soll, so lange verzögert, daß sich Sünde oder Schuldbewußtsein zu entwickeln irgend Raum gewännen.

Auch würde in der That,[85]) wenn die Nothwendigkeit

[85]) Wie nun auch nach dem Obigen Dieses von fast allen Neueren anerkannt wird.

der Entwicklung durch Sünde bewiesen werden sollte, zu viel bewiesen. Denn da alles menschliche Leben Entwicklung ist, so wäre dem menschlichen Leben als solchem die Sünde wesentlich. Allein das involvirt einen innern Widerspruch. Denn was ist Sünde, wenn nicht das, was ausgeschlossen wird oder ist von der Idee des Wesens, an dem sie ist? So kann also die Sünde nur accidentell und nicht wesentlich an dem Menschen sein. Gerade dann wäre ein Dualismus in der Idee eines ethischen Wesens gelegen, wenn das Böse einerseits ein dem Endlichen Wesentliches, andrerseits das seinem Begriff Widersprechende sein sollte.

Soll es dem Begriff des Menschen widersprechen, daß seine Urbildlichkeit irgendwann real werde, so widerspricht sein Begriff sich selbst. Es bleibt da nichts übrig, als entweder diesen Widerspruch durch einen progressus in infinitum kümmerlich zu verdecken, oder aber zu sagen, daß die Idee des Menschen ihre Realität in sich selbst trage, und nicht wirklich zu werden nöthig habe: eine Ansicht, durch welche die ganze Geschichte wie das einzelne menschliche Leben zu etwas Eitlem wird. Denn alle Erscheinungsformen sind sich da völlig gleich, aller Fortschritt gleichgültig, da die Idee ihre einzig wahre Realität gleichmäßig in allen oder vielmehr in sich selbst hat. Daher auch Schleiermacher sagt: zu läugnen, daß die Vollkommenheit des Gottesbewußtseins irgendwo sei, heiße so viel als läugnen, daß die Schöpfung des Menschen vollendet werde: womit dann vom Menschen weniger ausgesagt sei, als von andern Geschöpfen; denn bei freien Einzelwesen könne das Unvollkommene sich nicht gegenseitig ergänzen zur Vollkommenheit, während dagegen bei den andern Geschöpfen die Gesammtheit der Einzelwesen für die einzelnen ergänzend sei, so daß der Begriff vollkommen wirklich werde.

Obwohl nun aber Schleiermacher in all diesen Punkten wohl scheint gerechtfertigt werden zu können: so werden wir doch in folgendem noch Mängel seiner Christologie zu erkennen haben.

1) Die historische Wirklichkeit eines urbildlichen

Christus ist aus dem christlichen Bewußtsein nicht befriedigend abgeleitet. In dem Bewußtsein des erlösten Gläubigen und der Gemeinde spiegelt sich nach ihm eine persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen ab; so daß von dem christlich gestalteten Bewußtsein, als der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenschen gemacht wird als auf die einzig zureichende Ursache jener Wirkung. Auf den Einwand nun, daß die Kirche, als ein stets unvollkommenes Resultat, zu ihrer Erklärung keine urbildliche Ursache voraussetze, hat er, wie wir oben sahen, schon Bedacht genommen. Dahin gehört nicht sowohl seine Berufung auf das christliche Bewußtsein, welches den Glauben, daß über Christus hinausgeschritten werden könne, nicht mehr als christlich anerkenne, welcher Glaube nothwendig entstehen müßte, wenn jene Ursache nicht urbildlich wäre. Denn damit diese Aussage des christlichen Bewußtseins nicht als eine zufällige, willkürliche und dem Christenthum selbst unwesentliche angesehen werden könne, wäre zu untersuchen, durch welche innere Bestimmtheit seines Wesens das christliche Bewußtsein zur Voraussetzung der Urbildlichkeit Christi komme; damit nicht blos auf äußerliche Weise, durch plötzlichen Uebergang auf die Historie und das Zeugniß der Kirche durch Schriftwort und ihre eigene Existenz, eine urbildliche Persönlichkeit als zureichende Ursache für die vorliegenden Wirkungen angenommen wäre. Es wären in der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseins, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit aufzuweisen, [86]) statt auf jene äußerliche Weise, durch Reflexion auf äußere Zeugnisse den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine faktische Existenz auf solch eine Persönlichkeit als seinen Stifter weise.

Allein Schleiermacher bleibt auch weder bei dieser äußerlichen Weise, noch bei der bloßen Berufung auf das Fak-

---

[86]) im Bewußtsein der Versöhnung durch seine Stellvertretung. Aber dieses konnte Schleiermacher nicht für sich fixiren, weil es ihm nur aus dem principiellen Antheil an der Heiligkeit Christi resultirt.

tum stehen, daß das christliche Bewußtsein über Christus nie glaube hinausschreiten zu können. Sondern er fügt bei: eine urbildliche Ursache müsse für das vorhandene Resultat vorausgesetzt werden, und eine blos vorbildliche reiche nicht zu, weil nur im Urbild, nicht aber in einem immer theilweis unvollkommenen Vorbild die Produktivität ruhe, von welcher doch das Dasein der Gemeinde zeuge. Und sagt man hiegegen: die Gemeinde als eine nicht unsündliche Produktion weise nicht nothwendig auf eine ganz heilige producirende Kraft, so antwortet er, daß zwar das Hervortreten des neuen Princips immer unvollkommen sei: daß aber dem Princip nach der Menschheit durch das Christenthum ein heiliges, reines Leben inwohne, welches immer siegreicher sich geltend mache: daß jeder Christ wisse, das noch übrige Sündige sei nicht dem Princip, als wäre es selbst ein unreines, sondern einzig der noch begränzten Wirksamkeit desselben zuzuschreiben: daß endlich im christlichen Bewußtsein liege, es brauche nimmermehr eines neuen Princips, sondern nur des Hervortretens dessen, was schon der Menschheit eingepflanzt sei.

So wahr nun Dieses ist, und so gewiß zugestanden werden muß, daß, wenn das Princip des Christenthums selbst noch ein unreines wäre, die Gestalt des christlichen Bewußtseins eine ganz andere sein müßte, so ist damit doch nur erst die Wirksamkeit einer urbildlichen Ursache überhaupt, nicht aber einer solchen bewiesen, die zugleich eine historische Wirklichkeit hatte. — Aber was für eine andere Ursache wäre denkbar? — Die Idee. Es könnte, sagt man, ohne daß irgend auf eine urbildliche Persönlichkeit zu schließen wäre, die Idee der Urbildlichkeit, im Geiste der Menschheit aufgegangen, diese Resultate herbeigeführt haben. Hiegegen nun hat sich Schleiermacher nur mit der Bemerkung verwahrt: wegen des Zusammenhangs zwischen Willen und Verstand müsse man auch sagen, daß die der sündigen Menschheit durch das Christenthum eingepflanzte Idee der Urbildlichkeit nicht durch sie selbst hätte erzeugt werden können. — Allein dieses kann schwerlich genügen. Auch die gefallene Natur hat noch ein Wissen von der Idee der Urbildlich-

keit; aber dieß Wissen ist nur Wissen vom Gesetz, das dem Evangelium gegenüber steht, anklagt und nicht lebendig machen kann. Die Idee der Urbildlichkeit für sich, das wäre wohl die zutreffende Antwort von Schleiermachers Standpunkt aus, hat noch keine Productivität, sondern gewinnt sie, wie Schleiermacher sonst auch anerkennt, dadurch, daß sie real und persönlich in Christus erscheint, und darin sieht er sonst die Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums. Sein qualitativer Unterschied von allem Nichtchristlichen ist, daß die Idee, die als Idee zunächst ein bloßes Sollen ausdrückt, Wirklichkeit und Leben ward in Christo und durch ihn zum Lebensprincip der Gemeinde. — Aber er gibt nicht an, warum nur das historisch erscheinende Urbild diese productive Causalität oder „Princip des Lebens" habe werden können. Die Antwort wird einerseits darin liegen, daß die Menschheit von Gott als ein Organismus gewollt und von Anfang gedacht ist, der erst durch das zu ihm gehörige Haupt sein höheres, pneumatisches Leben zu haben bestimmt ist; andererseits darin, daß sie als sündige mit Gott sich in Lebens- und Liebesgemeinschaft nur wissen kann mittelst der entgegenkommenden, versöhnenden Offenbarung Gottes, die einen geschichtlichen Mittler fordert (s. o. II. 3—10). Damit erst wäre noch vollständiger geantwortet auf den Einwand: der Schluß von dem Dasein des neuen Lebens in uns auf das Dageweseneinsein einer urbildlichen Persönlichkeit in Christus sei nicht berechtigt, weil dieß neue Leben in der Seele des Christen seinen Grund in einer ähnlichen unmittelbaren That Gottes haben könnte, wie eine solche That von Schleiermacher postulirt werde für die Entstehung der Person Christi.[87]) — Schleiermacher geht zur Erwiederung blos auf das Faktische zurück: daß nur in dem christlichen Gesammtleben das Bewußtsein der Erlösung und des Besitzes eines neuen und reinen Princips des Antheils an der Heiligkeit und Seligkeit uns zukomme, daß aber dieses neue Gesammtleben, das inmitten eines außerhalb der Christenheit noch fortdauernden Zustandes der herrschenden

[87]) Strauß a. a. O. 719.

Sünde und Unseligkeit sich erhob, einen Stifter haben müsse, der dieses Neue zuerst, durch unmittelbare göttliche Thätigkeit in sich trug, ja daß die Person dieses Stifters von Geburt an mit dem neuen Princip ausgestattet habe sein müssen, weil nur auf magische Weise es gedacht werden könnte, daß erst während des Lebens eines Individuums plötzlich und unmittelbar in demselben das neue Leben ohne entsprechende äußere Einwirkung aufgehen sollte, während dagegen in seiner Geburt jedes Individuum in unmittelbarer Beziehung zum allgemeinen Quell des Lebens steht, und nur sein Lebensverlauf der Wechselwirkung und Anregung von außen her bedarf.

Bei Schleiermacher erhellt nicht, warum Christus als urbildliche Darstellung des neuen Princips zu betrachten sei, und nicht blos als die erste oder anfängliche, ausgestattet mit der Kraft, das neue Princip der Menschheit einzupflanzen. Sagte man: daß die Urbildlichkeit in ihm war, folge aus seiner Produktivität, denn darin eben bestehe der Unterschied zwischen der bloßen Vorbildlichkeit und der Urbildlichkeit, daß jene wenn auch anregend doch nicht produktiv sei, sondern nur diese (wie ja doch auch nach Schleiermacher die Kirche nicht dadurch im Stande ist, das neue Princip zeugend fortzupflanzen, daß sie vorbildlich ist und bei getrübter Erscheinung im innersten Wesen rein und heilig, sondern in letzter Beziehung dadurch, daß sie das historische Bild Christi fortpflanzt), so ließe sich doch erwiedern: daß eine dem urbildlichen sich nähernde Vorbildlichkeit, zumal wenn sie im Glauben als Urbildlichkeit genommen würde, dann zureichend sein könnte, wenn das bloße Bewußtsein von der Idee der Urbildlichkeit zur Erlösung nöthig wäre, und nur darum nicht genügt, weil wir noch eines Weiteren als des prophetischen Amtes Christi bedürfen. Das erkennt bekanntlich auch Schleiermacher an; aber er hat nicht deutlich gemacht, wiefern das Urbildliche mehr bewirke als die Erweckung der Idee der Urbildlichkeit, oder umgekehrt, wiefern es dem real Urbildlichen und nur ihm eigen sei, nicht blos auf das Erkennen zu wirken, sondern als reales Lebensprincip. Dieß führt noch auf ein Weiteres.

Ein bloßer Mensch, wie hoch er auch stehe, hat nicht die Macht, das Princip der Heiligkeit und Seligkeit, d. i. den heiligen Geist, zu geben. Nun spricht aber Schleiermacher, in richtiger Auslegung des christlichen Bewußtseins, Christo zu, daß er dieses Princip den Seinen mitgetheilt habe. Folglich ligt eine Produktivität seiner Urbildlichkeit in seiner königlichen Vollmacht und That. Damit aber ist auch zu einer höheren Auffassung seiner Person fortzugehen als derjenigen, die in dem Wort „urbildliche Menschheit", „Vollkommenheit des Gottesbewußtseins" und drgl. zunächst ausgesagt ist. Indem Schleiermacher dieser Urbildlichkeit Produktivität zuschreibt, bezeichnet er in der That damit schon mehr als irgend einem andern Menschen selbst im Stande vollkommener Heiligkeit zukommt, wo er seinem Urbilde adäquat sein wird. Für diese Produktivität Christi wird, um sie zu erklären, auf das eigenthümliche Sein Gottes in ihm zurückzugehen, dieser Gedanke Schleiermachers nach neuen Seiten auszubilden sein. Christus ist nicht bloß überhaupt ein vollkommener Mensch, sondern der Mensch, mit welchem sich Gott so geeinigt hat, daß seine Person auch an der Produktivität des neuen Lebens betheiligt ist.

Wäre dieses bestimmter fixirt, so würde auch nothwendig das eigenthümliche Sein Gottes in Christus so haben behandelt werden müssen, daß Gott nicht blos die schlechthin unterschiedslose abstrakte Einheit blieb, sondern eine von allem sonstigen Sein in der Welt verschiedene bleibende Seinsweise Gottes selbst sich dazu bestimmte, in diesem Menschen seiend und durch ihn den heiligen Geist mitzutheilen. Denn da würde auch bestimmter dagegen Vorkehr getroffen sein, daß die Fortwirkung der Person Christi sich nicht in eine bloße Nachwirkung seines aufbewahrten Bildes und in die That des mit demselben und durch es wirkenden göttlichen Geistes sich auflöse.[88]) Mit Recht schreibt er nicht der Kirche für sich oder ihrem Gemeingeist die Macht zu, den heiligen Geist mitzutheilen, sondern dieser pflanzt sich in ihr nur fort mittelst des steten Rückganges auf Christi von ihr aufbewahrtes Bild. Aber an sein Bild kann die fortgehende Produktivität

[88]) Vgl. Hasse, d. Leben des verklärten Erlösers 1854.

nur darum geknüpft sein, weil sein Bild vielmehr Vergegenwärtigung Dessen ist und die Empfänglichkeit mit Dem in Gemeinschaft setzt, welcher gestern und heute und in alle Ewigkeit Derselbe, noch handelt lebt und den Geist mittheilt, nicht aber dem Gemeingeist der Kirche und seinem Bilde als des Dagewesenen eine Stellvertretung überläßt, durch die seine fortgehende That ausgeschlossen würde. — Es ist zwar nicht ganz genau, wenn man sagt, Christus sei für Schleiermacher nur Lebensprincip, seine Person habe für ihn keine wesentliche Stelle. Denn vielmehr ist er ihm ja mittheilendes Princip des heiligen und persönlichen Lebens, weil er es hat, dieses Leben aber fordert der Natur der Sache nach persönliche Existenzweise. So ist vielmehr zu sagen: weil er die urbildliche, ja gottmenschliche Person ist, hat er die Kraft, durch seine Liebe, die durch sein persönliches Bild fortwährend vergegenwärtigt wird, sich zum Princip desselben heiligen und seligen Lebens auch in Anderen zu machen. Aber gleichwohl gewinnt es in Schleiermachers Lehre den Anschein, als wäre Christi reale Person das Princip des neuen Lebens in der Menschheit nur gewesen als der Anfangspunkt einer nach ihm sich von selbst fortsetzenden Bewegung, also nur Durchgangspunkt und von vergänglicher Bedeutung, wobei sowohl räthselhaft bliebe, was Schleiermacher doch so bestimmt will, daß sein persönliches Bild unerläßlich sei für die Fortzeugung dieses Lebens, als auch warum über ihn nicht soll hinausgeschritten werden können.

Ebenso deutet er zwar das christliche Bewußtsein richtig, wenn er durch dasselbe verwehrt findet, eine absolute Gleichstellung mit Christus als die Zukunft der Christen auszusagen. Aber sofern das Höchste, was er von Christus lehrt, doch immer wieder darauf scheint zurückgeführt werden zu können, daß in Christus die Vollendung des Gottesbewußtseins wirklich gewesen sei oder die vollkommene Heiligkeit und Seligkeit, so bringt er sich in die mißliche Lage, eine bleibende specifische Dignität Christi folgerichtig nur um den Preis behaupten zu können, daß das Urbild unserer Persönlichkeit nie könne in uns real werden. Da blieben wir, ganz gegen seine sonstige Lehre,

einem trostlosen progressus in infinitum anheim gegeben, was einen wesentlichen Widerspruch in dem Begriff unseres Wesens wie einen gerechten Zweifel in die zureichende Kraft der von Christus ausgehenden Erlösung mit sich führen würde, die er doch sonst so sehr betont. Da Schleiermacher weit davon entfernt ist, uns auf der Stufe steter Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins erhalten zu wollen, damit Christus eine specifische Dignität verbleibe, so wird nichts übrig bleiben, als den Satz zu leugnen, aus welchem sich jener Widerspruch mit der Kraft der Erlösung Christi und dem Begriff unsers Wesens ergäbe, nemlich, daß Christi specifische Dignität mit der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins erschöpft sei.

Suchen wir nun aber für Christus die specifische Dignität, die das christliche Bewußtsein fordert und die auch Schleiermacher festhalten will, eine Dignität, die nicht mit unserer ewigen Unvollkommenheit erkauft wird, womit seiner erlösenden Liebe und Kraft nicht gedient wäre, sondern die besteht, wie glücklich auch die Erlösten in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins wachsen: so ist klar, daß wir nicht auf dem Standpunkt anthropologischer Betrachtungsweise stehen bleiben dürfen, nach welcher Christus blos der vollendete Mensch ist, und die vollkommenste Kräftigkeit des Gottesbewußtseins darstellt, sondern wir werden genöthigt sein, entweder weniger von Christus auszusagen[89]), oder mehr als Schleiermacher that[90]).

---

[89]) Wie z. B. A. Schweizer thut a. a. O. S. auch dessen Gesch. d. ref. Dogm. 1847. 2, 275 ff.

[90]) Auf der anderen Seite läßt Schleiermacher allerdings auch die Menschheit Christi bei der Art, wie er seine Unsündlichkeit denkt nicht zur vollen Wahrheit gelangen, denn zwar ist es rühmlichst anzuerkennen, daß er weit davon entfernt ist, das Böse oder auch nur die Unvollkommenheit als das vom Begriff unseres Wesens Geforderte anzusehen. Er unterscheidet sich hierin wesentlich von Hegel und Schelling, wie von Kant, und wunderlich ist es, ihn Hegel'scher seits des Rückfalls in den Kant'schen Standpunkt des Dualismus zwischen Sollen und Sein, zwischen Endlichen und Unendlichen anzuklagen, auf welchem man selbst steht, wenn man nicht in ethischer Beziehung hinter Kant zurücksinkt. Schleier-

Dieser Mangel hängt aber freilich mit dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre insofern zusammen, als über die objektive Beschaffenheit Christi nur Unvollständiges kann ausgesagt werden, wenn die Glaubenslehre nichts leisten will, als die frommen Erregungen in Lehrsätze umsetzen.

Um so mehr ist es aber in Anschlag zu bringen, wenn dennoch andrerseits Schleiermacher auch so, wie von selbst, in seinem System auf Punkte geführt worden ist, welche, wie sie über das blos Empirische, Anthropologische hinausgehen, so demjenigen, was er von specifischer Dignität Christo zuschreibt, erst den begründenden Halt geben. Denn wenn ihm doch Christus der einzige Mensch ist, der das Organ der Lebensmittheilung an Alle ward: wenn er ihm Vorbild ist, das schlechthin allgemein, zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält: der zweite Adam, auf den doch kein dritter folgen soll oder kann; wenn Christus nach Schleiermacher in seinem hohepriesterlichen Mitgefühl die Sünde der ganzen Welt trägt; wenn Gott Alle nur in ihm als gerecht anschaut, wenn alle Bitte, um Gott wohlgefällig zu sein, in seinem Namen dem Vater vorzutragen ist, wie er seinerseits alle Bitten der Seinen vor den Vater bringt, — ist alles dies, was Schleiermacher von Christus aussagt, erschöpft damit, daß er der vollkommene Mensch sei? Liegt nicht vielmehr in all diesem eine wesentliche und allgemeine Beziehung Christi auf das ganze Ge-

---

macher hält treulich daran fest, daß die Wirklichkeit des Urbildlichen nicht über unsere Natur geht. — Aber zur Wahrheit dieser Natur gehört auch die Wahrheit eines sittlichen Processes, zu diesem der Durchgang durch entgegengesetzte sich darstellende Möglichkeiten hindurch, die wirkliche Arbeit und der sittliche Erwerb: und doch verzeichnet Schleiermacher Christi unsündliches Leben so, daß es als ein ebener spiegelglatter Strom ohne Kampf Versuchung oder Anfechtung dahin fließt, was den Eindruck eines physisch nothwendigen Verlaufes macht. Aehnlich wie dem Athanasius oder Apollinaris scheint ihm eine noch übrige Beweglichkeit des Willens (τρεπτὸν) schon mit der Sünde zusammenzuhängen s. o. I, 973. 987. Mit Recht hat hierauf Liebner mit Nachdruck als auf einen Mangel hingewiesen.

schlecht, und des ganzen Geschlechts auf Christus, das in ihm sich selbst anschaut in seiner Vollkommenheit? Oder wenn er mit Recht als Aussage des christlichen Bewußtseins feststellt, daß über das Christenthum nie könne hinausgeschritten werden, sondern aller Fortschritt in dem mit ihm Gegebenen schon begründet liege: daß daher alle außerchristlichen Religionen in die christliche, deren persönliche Darstellung Christus ist, aufgenommen zu werden die Bestimmung haben, — wie anders kann dieß sich rechtfertigen, als durch das Weitere, daß die absolute Wahrheit im Christenthum gegeben sei, so daß wir auf den objektiven Standpunkt von dem blos empirischen übergehen müssen, falls jene Aussagen sich sollen halten können [91]). Ja führt nicht dieser anthropologische, empirische Weg, nach welchem Christus blos als Erlöser, Mittler, somit nur als Mittel für die Menschheit gewußt wird, über sich selbst insofern hinaus, als der Zweck, den er vermitteln soll, in ihm selbst auf schlechthin vollkommene Weise erreicht ist: — so daß Er den absoluten Weltzweck oder die Idee, unter der Gott die Welt schuf, persönlich darstellt, also nicht minder als Endziel der ganzen Geschichte zu betrachten ist, wie als Princip? Wenn Gott sich in ihm weiß, so daß sein Wissen von Gott zugleich Gottes Wissen von sich selbst ist [92]), können wir dann dabei stehen bleiben, daß in Christus nur die vollkommene, adäquate Darstellung der Menschheit überhaupt war? Führt dieß nicht, wenn nicht überhaupt die Menschheit als wesentlich Gott inadäquat gedacht ist, unmittelbar zu dem Andern, daß in dem Menschensohn auch Gott sich auf adäquate Weise weiß? Sobald aber dieses Letztere zugegeben ist, so wird dieser schlechthin vollkommene Mensch (nicht nach seiner irdischen Entwicklung, sondern nach seiner Vollendung gedacht) wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken sein.

---

[91]) Dieß ist anerkannt und näher ausgeführt von D. Kern l. c. S. 27. 33.

[92]) Was, wie wir sahen, eine zwar nicht durchherrschende, aber auch vorkommende Betrachtungsweise Schl. ist. Vgl. S. 1154. 1170.

So werden wir, so wenig auch Schleiermacher alles dieses ausgebildet und zusammenhängend dargestellt hat; so gewiß vielmehr Anderes sich findet, was mit demselben sich nicht gut vertragen will, doch, das Ganze übersehend, uns dahin aussprechen müssen, daß auch Schleiermacher jener höhern, urchristlichen Anschauung von Christus als dem Haupte der Menschheit, und der metaphysischen Bedeutung seiner Person nahe genug kommt [93]).

Es ist hier der Ort über Schleiermachers Gotteslehre noch ein Wort zu sagen. Er huldigt bekanntlich dem Sabellianismus, wie in der Hauptsache auch das Hegel'sche und Schelling'sche System, insofern diese alle keine immanente Trinität haben. Aber während, wie wir sahen, Schelling und besonders Hegel Gott selbst in der Welt werdend denken und in dem Leben der Welt durch Vermittelung des Endlichen erst Gott zum Selbstbewußtsein kommen lassen, was freilich nie absolut erreicht wird: so ist es dagegen ein wesentlicher Fortschritt Schleiermachers, daß er einen solchen Proceß des Werdens, der Gott mit der Welt vermischt und seine Absolutheit aufhebt, schlechterdings vom Gottesbegriff fern gehalten wissen will. Schleiermacher stellt in dieser Hinsicht im Verhältniß zu Schelling und Hegel, die Gottes Absolutheit in die Leidentlichkeit und Zeitlichkeit sich umsetzen lassen, einen ähnlichen Gegensatz dar, wie allerdings auf engerem Gebiet der alte Sabellianismus zum sogen. Patripassianismus. Dabei ist ihm doch Gott nicht nur absolute Substanz, abstracte Monas, sondern er will ihn als absolutes geistiges Leben und insofern auch in ewiger Bewegung gedacht wissen, denn oft spricht er sich sehr ungünstig über den Gottesbegriff nicht blos des Deismus, sondern auch des Supernaturalismus als einen todten aus. — Andererseits um den Unterschied Gottes von der Welt festzuhalten, in welcher die Vielheit und Unterschiedlichkeit

---

[93]) Eine Erwähnung verdient hier noch die obige Stelle der Weihnachtsfeier; denn der Mensch an sich dort ist nichts anders als der geistige Urmensch. Er ist nicht blos der ideale Christus, sondern nach der Stelle ist der Mensch an sich in Jesus Christus geboren.

ist, meint er Gott als die schlechthinige unterschiedslose Einheit fassen und die immanente Trinität bestreiten zu müssen. Aber hiemit tritt die Vielheit der Welt der absoluten Einheit unvermittelt gegenüber und es fehlt an dem Princip ihrer Ableitung obwohl ihm doch Gott die absolute Causalität ist. Verfolgte man den Gedanken, wie es komme, daß die sich selbst ewig gleiche göttliche Causalität nur in räumlicher und zeitlicher Getheiltheit auftritt, wofür in ihr als absoluter Einheit ein Grund nicht abzusehen ist, so würde man folgerichtig ähnlich wie wir das beim alten Sabellianismus sahen (Bd. I. S. 714 f.) darauf geführt werden, daß der Einheit göttlicher Causalität und göttlichen Lebens, das sich in die Welt hineinbilden will, ein widerstrebender ewiger Stoff gegenüber stehe, welcher nur in allmäliger Bearbeitung beseelt und begeistet werden könne [94]). Das wäre aber Monarchianismus um den Preis des Dualismus. Den will Schleiermacher nicht; wohl aber denkt er sich Gott als das ewig und überall gleich strahlende Licht, so daß die Unterschiede nur auf die Seite der Welt fallen, welche den Einen Strahl verschieden bricht und in ihrer Empfänglichkeit verschieden ist. Aber wenn so die Weltunterschiede ihre Causalität nicht in Gott, also in der Welt selbst haben (denn in subjektiven Schein will er sie nicht auflösen), so ist das im Widerspruch mit dem Begriffe Gottes als der obersten und absoluten Causalität. Gerade seine starke Betonung der absoluten, göttlichen Causalität fordert für die doch realen Weltunterschiede auch in Gott eine Unterschiedenheit von Principien als Realgründen derselben, schließt mithin jene absolute Unterschiedslosigkeit in Gott aus. — Ließe freilich sein System eine Stelle für die Freiheit als sittliches Wahlvermögen, so ließe sich jener Dualismus, jene Kraft der Hemmung Gott gegenüber ethisch und in Gott selbst motiviren und bliebe so von der obersten Einheit gewollt. Aber dieser Weg, dem sein Determinismus weichen müßte, um eingeschlagen werden zu können, würde ebenfalls fordern, daß viel bestimmter, als es bei Schleiermacher

---

[94]) Hievon gehen Spätere aus.

geschieht, Gott ethisch in sich selbst gedacht würde, und dieses wiederum wäre nicht möglich ohne in Gott, und zwar auch abgesehen von der Welt, absolute Persönlichkeit mit ewiger Reflexion in sich und mithin statt jener unterschiedslosen Einheit in Gott eine Selbstunterscheidung anzunehmen. Es ist zwar Mißverstand, Schleiermacher den spinozistischen Gottesbegriff vorzuwerfen; Gott ist ihm nicht blos Substanz, nicht bloße Weltkraft, noch blos Begriff oder sittliche Weltordnung, sondern die Causalität von diesem Allem und die Einheit von Begriff und Sein [95]), also das sich selbst wissende Sein und das absolut seiende Wissen, das als solches nicht blos Anderes weiß, sich selbst aber nicht, sondern das auch sich selbst umfaßt. Wenn er Anstand nimmt, Gott als persönlich zu bezeichnen, so ist es, weil er im Wort Person eine Schranke, endliche Subjektivität sieht [96]), nicht aber ist es so zu nehmen, als ob er Gott die ewig vollendete geistige Absolutheit absprechen oder sie wenigstens als erst werdende denken wollte. Aber wie er überhaupt nicht spekulativ von oben verfährt, vielmehr objektive Gotteserkenntniß für unmöglich hält, so nimmt ihm Gott für die Betrachtung von unten her nur die Stellung des Postulates einer obersten Einheit ein, die nicht bloße Zusammenfassung der vorhandenen Weltvielheit sei, sondern reale Causalität, ohne daß er sich näher darum kümmert, wie diese Einheit, um Princip der Vielheit sein zu können, müsse gedacht werden; und wie er das Wort Persönlichkeit auf Gott nicht angewandt wissen will, (ohne jedoch die Sache zu leugnen), so will er auch keine Unterschiede, (ohne die sie nicht bestimmt gedacht werden kann,) in Gott hineintragen lassen. Vielmehr um den Unterschied der Welt von Gott festzuhalten, meint er jegliche Unterschiedlichkeit als etwas Weltförmiges aus Gott hinaushalten zu müssen. Aber da Leben und Bewegung ohne Unterschiede nicht zu denken sind, so müßte er dann folgerichtig auch bei dem todten Begriff der Substanz anlangen, welche zu Akosmismus führen würde. Auch hievon,

---

[95]) Vgl. Dialektik S. 87 f. 111 f. 113 ff. 134 f.

[96]) Wie er in den Reden über die Religion sich selbst erklärt hat.

wie schon sein empirischer Ausgangspunkt beweist, ist er weit entfernt. Aber weil er andererseits in Gott nur die oberste causirende Einheit für die Welt sieht, so bringt er es gerade nicht zu einem genügenden Unterschied von der Welt, diese wird ihm vielmehr physisch nothwendige Offenbarung seines Lebens. Indem er die Unterschiede von der absoluten Einheit schlechthin fern halten will, kann er auch nicht Gott in der Mittheilung an die Welt sich auf sich beziehen und in ihr sich selbst behaupten lassen, sondern Gott muß ihm nach seinem Wesen, wiefern er doch ein Lebensverhältniß zwischen Gott und der Welt will, in die Welt übergehendes Leben werden; und damit ist gerade die Gefahr des Pantheismus wirklich geworden, der er dadurch entgehen wollte, daß er alle Unterschiede als weltförmig aus Gott entfernt zu halten suchte. Damit wäre bei Schellings und Hegels Begriffe von dem das Werden über sich nehmenden, sich selbst in der Welt aktualisirenden Gott angelangt.

Das widerstrebt nun aber nach dem Obigen dem Grundriß seiner Gedanken schlechthin. Statt Gott selbst in das Werden, Leiden, in die Endlichkeit oder das Andernsein übergehen zu lassen, will er auf das Bestimmteste Gott vielmehr als das ewig in sich vollendete und absolute geistige Leben in seiner Unveränderlichkeit der Welt gegenüber festhalten. Aber nun müßte er folgerichtig von einer Selbstmittheilung Gottes an die Welt abstrahiren, von einem Sein und Leben Gottes in der Welt zur Kategorie der bloßen Aktion Gottes auf die Welt, ihres Bestimmtseins durch ihn übergehen, was konsequent die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, die er mit dem Christenthum will, löschen und in die Wege des Deismus führen würde. So bewahrheitet sich an ihm abermals daß kein Entrinnen ist aus der Alternative des Pantheismus oder Deismus, außer in dem trinitarischen Gottesbegriffe. Da er jene ewig sich selbst gleiche Vollendung und Selbstbehauptung Gottes nicht mit der Kirche durch innere Selbstunterscheidung auch in der Selbstmittheilung sicher stellt, so kann er nur entweder diese festhalten, aber sie wird unwillkürlich ohne die Selbstbehauptung zur Vermischung mit der Welt; oder um

die Vermischung Gottes mit der Welt und sein Sichverlieren an sie abzuwehren, muß er judaistisch Gottes Unveränderlichkeit zu lieb seine Selbstmittheilung an die Welt beschränken und die Mittheilung seines Wesens, das eigentlich als die absolute Einheit, die es ist, nicht mittheilbar ist, umsetzen in Aktionen Gottes — ein Verlauf, der uns schon früher vom Sabellianismus aus begegnet ist (I, 696 ff. 864 ff.). Denn auch nicht einmal der Unterschied zwischen dem unmittheilbaren Sein und der mittheilbaren Fülle Gottes hat seine Stelle, wenn Gott nur die schlechthin unterschiedslose Einheit ist. Würde dieser Gesichtspunkt, auf den Schleiermacher häufig genug übergeht, zu Ende geführt, so kämen wir bei einer Gott wesentlich fremden Welt, bei dem Dualismus der deistischen Weltbetrachtung an. Gott wäre da nur der durch seine Aktionen Alles bestimmende allmächtige Herrscher, aber nicht mehr die selbstmittheilsame Liebe und auch Christus wäre nur der durch Gott schlechthin bestimmte Mensch ohne eigenen Antheil an göttlichem Leben und Wesen. Nach dieser Seite wäre also das Ende des Sabellianismus ein Ebionitismus (vgl. I, 879 ff.), wie er abermals Schleiermachers Christologie und Frömmigkeit fremd ist.

Das Ausgeführte mag zeigen, daß Schleiermachers Gottesbegriff zwar weder pantheistisch noch deistisch sein will, aber im Schwanken zwischen beiden bleibt und sich von diesem so lange nicht befreien kann, als er nicht einerseits durch Selbstunterscheidung Gottes dessen Selbstbehauptung auch in der Selbstmittheilung an die Welt sicher stellt, und als er nicht andererseits dem Deismus gegenüber Gott, damit er mittheilungsfähig sei, abermals als in sich selbst unterschiedene Einheit faßt. Und wie im dritten Jahrhundert zwar der christliche Gottesbegriff, im Gegensatz zum gnostischen und patripassianischen, gegen die Verwandlungslehren (das Anderswerden) und gegen das Werden Gottes sich zur ewigen Absolutheit seines Begriffs abschließen mußte, aber der abstracte Monarchianismus sich auch dem Schwanken zwischen dem deistischen Arianismus und dem pantheistischen Sabellianismus (die immer wieder in einander überschlugen oder sich zu combiniren versuchten) nicht zu entziehen vermochte, bis die kirch-

liche Lehre von der trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes in sich festgestellt war, kraft deren Gott mittheilsam sein kann, ohne sich an die Welt zu verlieren: — so kann auch der Fortschritt Schleiermachers über den Theopaschitismus Zinzendorfs, der ihm wohl in seiner Jugend vor die Seele trat, sowie den Processualismus Schellings und Hegels, die die Absolutheit Gottes in ein Anderswerden umschlagen und ihn sich verwandeln lassen, andererseits über den todten Gottesbegriff vor Kant sich nur sicher stellen durch Aufnahme der Unterschiede in die Einheit des göttlichen Lebens, Wissens und Liebens, mit einem Wort, durch eine immanente Trinitätslehre. Denn mit Hegel und Schelling zwar eine reale Unterscheidung in Gott zu setzen, aber so daß damit unmittelbar zur Welt übergegangen würde als dem Sohne Gottes, würde weder für eine Unterscheidung Gottes von der Welt Raum lassen, da vielmehr die Welt nur der ins Anderssein verwandelte Gott selbst wäre, noch eben daher auch für eine Liebesmittheilung, weil die Liebe einerseits auch Selbstbehauptung in der Mittheilung, andererseits realen Unterschied zwischen dem Gebenden und Empfangenden voraussetzt.

Solche Gestaltung des Gottesbegriffs würde aber nicht blos der Tendenz Schleiermachers entsprechen, den Deismus und Pantheismus zu überschreiten, sondern würde auch der consequenten Durchführung seines christologischen Aufrißes die wesentlichsten Dienste leisten.

Dieser fordert, wie wir zuletzt sahen, daß in Christus nicht blos die Darstellung der adäquaten *Idee der Menschheit*, sondern auch der *Offenbarung Gottes*, und zwar nicht blos in Form einer längere oder kürzere Zeit festgehaltenen Aktion, sondern in Form eines specifischen und einzigen Seins, ja sich Wissens und Wollens Gottes in diesem Menschen gegeben sei.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Zeit.

Zusammenfassung der Resultate der bisherigen Geschichte der Christologie.

Seit Mitte vorigen Jahrhunderts war die Christologie überwiegend von philosophischen Denkweisen bestimmt, nur daß immer wieder von ihnen aus ein leidliches Uebereinkommen mit den kirchlichen und biblischen Elementen der Christologie gesucht wurde. Die seit der Gnosis nie dagewesene Produktivität in rasch sich folgenden philosophischen Systemen fand in der Geschichte der Christologie ihren fast nur zu treuen Widerschein, und dieses macht zunächst überwiegend den Eindruck des Unsteten und Schwankenden, ja der Verwirrung. In der That kann es auch hiebei nicht bleiben, eine solche Lage der Dinge kann nur eine Uebergangsstufe sein. Der Glaube an das lebendige Fortwirken des Christenthums in der Kirche ist identisch mit der Ueberzeugung, daß der Zeit einer fast unübersehbaren Getheiltheit der christologischen Theorien eine Zeit folgen werde, in welcher sich wenigstens in den Hauptpunkten eine kirchliche Gemeinüberzeugung wieder geltend machen wird; nicht durch bloße Repristination des früher schon Dagewesenen: denn was hülfe es in die Syrten abermals zurückzukehren, welche die allgemeine Stockung und Verwirrung gebracht hatten, in welchen des Bleibens nicht war und welche doch auch keine vorwärts gehende Fahrt, sondern nur eine theilweise Retractation übrig ließen? (II, 807). Vielmehr das

wird die unerläßliche Bedingung für die Bildung einer solchen Gemeinüberzeugung sein (die, auch ohne Synoden, nach dem Beispiel der ersten Jahrhunderte durch die innere Kraft der Wahrheit möglich sein muß), daß die Voraussetzungen, die ins Unwegsame abgeführt und die Verwirrung verschuldet haben, beseitigt und dagegen ein Schritt in positiver Erkenntniß vorwärts gethan werde, der dem vorhandenen Bedürfniß Befriedigung bringe. Hiezu werden aber gar nicht *wesentlich* neue Wahrheiten gehören; — der Glaube der Kirche hat zu allen Zeiten die wesentliche und ganze christliche Wahrheit in sich, — sondern vielmehr nur Dieses, daß die wissenschaftliche Reconstruction der Kirche Solches gebe, was dem Glauben wie altbekannt weil ihm aus dem Herzen geredet, und was doch auch neu sei, indem es alte Schwierigkeiten löst und neue Bahnen eröffnet.

Daß wir bereits in dieses Stadium eingetreten sind, wo die Kirche nach der Frucht einer in den Hauptpunkten einträchtigen und wohlbegründeten Gemeinlehre verlangt und wo die Arbeiter sich anschicken, diesem Bedürfniß zu genügen, ist unverkennbar; der fluthende Reichthum der aufeinander folgenden originalen, wie auf freier Aue der Christenheit emporgewachsenen Systeme steht da, aber vermehrt sich nicht mehr merklich. Das nehmen Manche als ein Zeichen der Ermattung der neueren Theologie, sowohl neologisch als paläologisch Gerichtete, nicht sehend, daß es Sache eines krankhaften Gaumens wäre, immer nur nach neuem Kitzel zu verlangen. Das geschichtlich gebildete, christliche Urtheil sieht in jenem Pausiren keinen Tod, kein Privilegium zur Verachtung der Wissenschaft oder zu verzweifelnder Restaurationssucht des Alten, das uns von sich vorwärts trieb, sondern eine Aufforderung zu *der* Arbeit, die dem neuen Stadium obligt. Die Blumen haben geblüht, reich und zum Theil prächtig, eine Welt von neuen Gedanken hat sich erschlossen, zum Theil ahnungsvoll in die fernste Zukunft greifend. Aber die Arbeit der Biene ist nicht zu schmähen neben dem Fleiß der Bäume und Blumen. Sie hat das Haus kunstgerecht wohnlich auszubauen und mit Schätzen zu füllen zum gemeinen Nutzen.

Die evangelische Kirche darf hoffen, daß ihr werde gegeben

werden, eine befriedigende christologische Gemeinlehre herzustellen. Dafür spricht die Intensität und die Verbreitung der Rückkehr zum Princip der Reformation. Denn aus ihm ist schließlich auch der christologische positive Fortschritt zu schöpfen (II, 515—531.). Es will und muß Licht und Seele auch dieser theologischen Arbeit sein; die Philosophie ohne dasselbe kann nur Vorarbeiten, wenn auch noch so werthvolle, liefern.

Betrachten wir nun in der Gegenwart der Christenheit die Vorboten oder Anfänge einer christologischen Gemeinlehre, welche statt der Widersprüche in der alten Form der Christologie den Glaubensinhalt zu befriedigenderem Ausdruck zu bringen hat, so gewährt dafür leider die griechische Kirche bis jetzt noch keinen Beitrag; die römische einen nur geringen; einen um so reicheren und hoffnungsvolleren aber die evangelische Theologie, so weit sie die reformatorische Grundlage bewußt und energisch, eben damit aber auch wieder ein wirksames Princip weiterer Einigung in sich aufgenommen hat. Um so williger verweilen wir zum Schluß bei dieser Betrachtung, als damit auf historischem Wege ein Gegengewicht gegen den unbefriedigenden Schein sich ergeben wird, als zeigte die Geschichte der Christologie zumal in der evangelischen Kirche nur eine ruhelose Bewegung. Ist gleich oft in dieser Geschichte auf den christlichen Glauben als das wesentlich Identische, Feste in all diesen Bewegungen hingewiesen, so war doch der Natur der Sache nach die Bewegung ihr vornehmster Gegenstand. Um so nöthiger ist es, nun auch noch dabei zu verweilen, daß diese große bewegungsvolle Geschichte nicht ziellos sei, sondern sich fruchtbar erweise, mit einem Wort, daß gerade die heftigsten Stürme, die das Dogma mit Auflösung zu bedrohen schienen, nur dazu haben dienen müssen, das Schiff aus den Syrten wieder in gutes Fahrwasser zu führen.

In der griechischen Kirche war, wie wir sahen, eine schiefe und einseitige Richtung seit der voreiligen Ausscheidung des Monophysitismus eingetreten, der noch ein nicht verstandenes Recht auch gegen die chalcedonensischen Schlüsse hatte. Der Unsegen dieser That belastete die Entwicklung bis zum Concil vom Jahr 681 und trieb unwiderstehlich im einseitigen Gegensatz

gegen den Monophysitismus zu immer consequenterer Durchführung des Dualismus der zwei Naturen, die zuletzt fast nur durch das formale Band der Einheit des Ich zusammengehalten waren und das einheitliche Bild von Christus in eine simultane Doppelreihe von Thätigkeiten des Erkennens und Willens auflösen. Die Verwirrung stieg durch das Uebergewicht, das gegen die Thesis von der Zweiheit der Naturen immer einseitiger die göttliche Natur oder Person behauptete. Nach dieser Seite latitirte hinter dem ausgebildetsten Dualismus doch eine wesentlich monophysitische Denkweise und wir sahen: das Concil vom Jahre 681 langte so dabei an, durch Setzung einer selbstlosen Menschheit mit seiner eigenen Intention in Widerspruch zu kommen und gewissermaßen damit abzuschließen, daß als Kirchenlehre etwas aufgestellt wurde, worin der ostensibele Hauptzweck, die Ausrottung auch der Ausläufer des Monophysitismus und die Durchführung des reinen Dyophysitismus, mit direct Entgegengesetztem verbunden wurde. Das war wohl gut für den kirchlichen Glauben, der sich nun von dem Wahren, das in beiden Denkweisen, der dyophysitischen und monophysitischen enthalten sein wird, nähren konnte. Aber es war nicht gut für die kirchliche Erkenntniß, daß die letzte Formel, an der die griechische Kirche sich betheiligte, die Forderung enthielt, Widersprechendes zusammen zu denken. Sie hat auch seit vielen Jahrhunderten bis jetzt an der Aufgabe nicht mehr gearbeitet, sondern nur traditionell ihre Formeln fortgepflanzt. Gleichwohl verbleibt immer der griechischen Kirche das Verdienst, die Wahrheit der göttlichen Seite in Christus bis zur Begründung in der Trinität, die der menschlichen im Allgemeinen nach Seele und Leib in der ersten Periode durchgeführt zu haben.

Die römische Kirche hat, ihre Geschichte im Großen angesehen, christologisch unter allen am wenigsten geleistet; ihre Produktivität ligt an anderen Orten. Aber der genannte Widerspruch in der von ihr übernommenen Erblehre kam durch sie an das helle Tageslicht, indem der Adoptianismus und der Nihilianismus sich in die entgegengesetzten Sätze des Concils vom

Jahr 681 theilten. Wir sahen, wie die Scholastik in diesen beiden unaufhörlich hin und her schwankt, aber auch, wie die beiderseitigen christologischen Lehrformen, gleich zerstörend für die Idee wahrer Gottmenschheit, theils ein Bedürfniß von Surrogaten für die Christologie hervorriefen (so die nihilianistische Richtung), theils solche Surrogate erfanden oder dazu verlockten. In der Transsubstantiationslehre bricht der verhaltene Monophysitismus hervor; die adoptianische Richtung ladet besonders ein, Christo einen Kreis von Heiligen zur Seite zu stellen, mit welchen er seine Mittlerschaft theilen soll. Die christologische Verwirrung und der daran sich schließende Zweifel hat seine Spitze in der Scholastik vor der Reformation erreicht, und durch Abweisung der Reformation hat sich vollends die katholische Kirche, die dadurch zur römischen wurde, in die Lage gesetzt, daß ihre Theologie, so weit sie sich nicht zur christologischen Unthätigkeit verurtheilt, trotz alter und neuer Beschwichtigungsversuche nicht darüber hinauskömmt, immer nur in jene mittelalterlichen Gegensätze sich wieder aufzulösen, welche das Gemeinsame haben, einen Dualismus des Göttlichen und des Menschlichen entweder in Form der Vereinerleiung und Absorption oder in der trennenden Form in sich zu hegen [1]).

---

[1]) Es kommt hier Günther und seine Schule in Betracht, gegen welche in der katholischen Kirche eine so heftige Bewegung im Gange ist, da die überwiegende Strömung dort jetzt dahin geht, die menschliche Seite in Christus in die göttliche zu resorbiren und nur einen Schein von ihr übrig zu lassen. Dem tritt Günther und die Seinigen mit Recht entgegen. Er betont die Selbstständigkeit der menschlichen Seite, wofür er sich auf Leo und die Synoden vom Jahr 451 u. 681. mit Recht wider seine Gegner berufen kann. In dieser Betonung der wahren Menschheit ligt freilich nur ein Moment des Reformatorischen, da dieses nicht minder auch die Einheit kräftig vertritt — und so vermag Günther sich nicht wirklich damit zu befreunden. — Indem Günthers Gegner in entgegengesetzter Einseitigkeit nur auf die Einheit blicken, die sie in dem Göttlichen sehen, so geschieht es, daß beide einander mit gleichem Recht und Schein den Vorwurf des Protestantischen machen. Aber auch mit gleichem Unrecht, indem weder die Günther'sche Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen die reformatorische ist, noch die Einheit, welche seine Gegner vertreten. Vielmehr,

In der evangelischen Kirche, vornehmlich der lutherischen, ist soteriologisch oder im Glaubensprincip jener Dualismus be-

wie dieser Doppelvorwurf schon andeuten kann, die reformatorische Betrachtung vereinigt das, was in dem Antireformatorischen ewig aus einander fliehen muß; jene beiden Parteien aber stellen nur aufs Neue die Gegensätze des Mittelalters dar, die einander wohl widerlegen, aber weder sich noch dem Gegner zur Wahrheit verhelfen. — Günthers Grundgedanke ist der Dualismus Gottes und der Welt. „Das Universum ist die Contraposition des dreieinigen Gottes." Der Mensch ist ihm ein „Vereinwesen" oder eine „Ehe" von Geist einerseits, Leib und Seele andererseits. Die Verbindung beider Seiten soll eine nur formale sein. In jeder Person nemlich sei Form und Wesen oder Substanzprincip zu unterscheiden. Die Form ist das Denken des Wesens, wodurch das Sein zum Subjekt wird. Das Denken des Wesens (der zwei Substanzprincipien im Menschen) oder das Selbstbewußtsein ist des Menschen Einheit. Während aber in einer absoluten Person das Selbstbewußtsein ein unmittelbares ist, so wird es in der kreatürlichen nur durch Unterscheidung fremden Daseins und Mitwirkung des eigenen Seins vollbracht. Diese Sätze müssen auch auf Christi Person angewendet werden. Der ewige Sohn ist ein eigenes selbstbewußtes Subjekt. Aber auch seiner Menschheit, wenn sie eine wahre sein soll, muß ein eigenes Selbstbewußtsein, und ein Werden desselben, ein Zunehmen der Erkenntniß zugeschrieben werden; nicht minder ein freier Wille, von dem auch das potuit peccare gilt. Es genügt nicht die Lehre von einem Scheinleib Christi zu verwerfen, man muß den Doketismus auch in Bezug auf scheingeistige Zustände, den Scheinwillen und das Scheinwissen, abthun, sonst ist die Homousie verletzt. Die Scholastik, sagt Trebisch (die christliche Weltanschauung 1852. S. 148), schwankte zwischen Nestorius und Eutyches, wenn sie einerseits eine scientia infusa als habituale oder aktuale und mit ihr eine Vollkommenheit der Weisheit in Christi Seele von Anfang annahm, andererseits doch auch eine scientia acquisita, wenn sie ferner ähnlich in Beziehung auf die Heiligkeit verfuhr. Das Eine macht das Andere müssig. Es sei daher auch die Menschheit als persönlich in sich zu bezeichnen, wie andererseits der Logos. — Wie wird nun aber die Einheit der Person Christi bei der Zweiheit der Personen in ihr, die keine innere Beziehung auf einander haben, behauptet? Wenig Gewicht ist darauf zu legen, daß Günther sagt, eigentlich sei jede reale Vereinigung einer absoluten Substanz

wältigt, der die beiden Naturen in Christus sowohl der Vereinerleiung als der Trennung aussetzt. Ja es war auch nament-

---

mit einer kreatürlichen insofern eine hypostatische, „als die absolute Persönlichkeit dabei die handelnde sei," denn damit ist nur gesagt daß der Logos auf Jesum wie auf Alle sich beziehe. Der Menschheit selbst kommt mit dieser Verbindung noch nichts zu Gute. Etwas mehr ligt darin, daß „von Anfang der Logos die Plasmirung und die Seelenevolution des ihm leibeigenen geheiligten Jesuskindleins überwacht und fördert" (Trebisch S. 151). Aber das eigentlich qualitative Moment, das Christo allein zukommt und ihn zum Gottmenschen macht, soll in dem Selbstbewußtsein liegen, was auffallend an die kartesianische Christologie erinnert (II, 899). Dieses ist der gemeinsame Typus der göttlichen und der menschlichen Substanz, indem es die wesentliche Form ihres Wesens ist. Als Gemeinsames ist es zum Medium der Einigung des Logos mit Jesu geeignet. Die Creatur nemlich erfaßt ihr eigenes Sein nur dadurch, daß dasselbe nach seiner Bestimmtheit für das Denken erscheint. Das göttliche Princip nun, welches seinerseits sich geeinigt hat mit menschlichem Sein, wird daher für das menschliche Selbstbewußtsein erscheinen durch irgend eine Einwirkung, durch Mittheilung des Gedankens von jener Einigung, indem das göttliche Princip sich dem menschlichen als mit ihm verbunden zu erkennen gibt oder erscheint. So hat nun dieser Mensch das Wissen seiner als des Gottmenschen. Aber kann denn Günther jenes Zueigensein der Menschheit Christi für den Logos als ihre eigene Bestimmtheit aufzeigen? Es enthält ja nichts als was von Allem, selbst Leblosem gilt, daß der Logos seinerseits hypostatisch handelnd dabei ist als bei seinem Eigenen. Und wie soll doch die Verdoppelung der gleichen Form Einheit der Person bewirken? Zumal wenn der Inhalt dieser Formen absolut verschieden ist und bleibt und die Gleichheit nur darin besteht, daß sie beide geistige Form eines Inhalts sind? Eine substantielle Verbindung zwischen Gott und der menschlichen Substanz, eine totale Durchdringung des menschlichen Selbstbewußtseins vom Göttlichen dem Inhalte nach dürfe nicht angenommen werden, sondern nur eine formale Einheit. Jene Erscheinung, durch welche Jesus sich als Gottmenschen weiß, könne zurücktreten und doch Jesu Selbstbewußtsein und jene Verbindung fortdauern. Alle Menschen sind Vereinwesen, durch die formale Einheit des Bewußtseins; nicht anders verhalte es sich bei Christo, nur daß das Bewußtsein hier auch noch das absolute Princip umfaßt. In diesem „Vereinwesen" mit seinen zwei außer einander und

lich von Luther bereits der Anfang dazu gemacht, die durch den Unterschied vermittelte Einheit der Person oder (damit man hier

gesondert bleibenden Thätigkeitsreihen ist Günther'n das göttliche und das menschlich geistige Leben mit abwechselnder Vorherrschaft wirksam, nur daß der hegemonische göttliche Wille die Vorherrschaft des einen oder anderen bestimmt. So sind die zwei Personen befaßt unter eine gemeinsame Persönlichkeit (vergl. oben II, 87 Anm.). Da eine freie Schuld nur von einem freien Verdienst in einem und demselben organischen Ganzen gehoben werden könne, so müsse die Genugthuung lediglich vom Menschensohne geleistet sein. Das werde, sagt Günther, erreicht bei seiner Lehre, welche in Jesus eine neue reine Schöpfung auf dem Boden der alten, aber eine wahre Menschheit sehe. Mit der Kirchenlehre sucht sich namentlich Trebisch dadurch auseinander zu setzen, daß er es für kirchlich ausgibt, zwischen Hypostase und Prosopon zu unterscheiden wie zwischen dem Ruhenden und Actuellen. Es seien zwei Hypostasen, aber in ihrer Actualität werden sie Ein Prosopon, Eine formale gottmenschliche Person. Die Nestorianer seien Monotheleten gewesen und haben den Menschensohn von vorn herein eine Person sein lassen, während er doch erst mit dem Eintritt des Wissens um die hypostatische Union sein volles Selbstbewußtsein habe. Vgl. Günther, Vorschule der spec. Theol. 2 Bde. A. 2. 1848. Lydia 1849. Peregrins Gastmahl, Wien. 1850. Pabst, Christus und Adam; der Mensch und seine Geschichte. 2. Ausg. 1847. Merten, Grundr. d. Metaph. 1848. Knoodt: kath. Viertelj. J. 2. H. 2. 1848. Knoodt: Günther und Clemens; offene Briefe, 3 Bde. 1853 u. 54. Bd. 2. S. 239—482. Baltzer, neue theol. Briefe an A. Günther. 2. Ser. 1853. S. 145—216. Die Gegner dieser Schule sind besonders Oischinger: Die Günther'sche Philosophie. Schafft. 1852. S. 352 ff. Clemens, die spec. Theol. Günthers und d. kath. Kirchenlehre Cöln, 1853. G. Lieber, über das Wachsthum Jesu in der Weisheit, exeget. dogmengesch. Erörterg. d. Stelle Luc. 2. 1850. Volkmuth u. A. Gegen Günthers Lehre wird geltend gemacht der Widerspruch mit dem Ephesinischen Concil, der ἕνωσις φυσικὴ, dem θεοτόκος u. dergl. Christi Actionen seien gegen Leo's Satz bei Günther nicht gemeinsam, sondern es fallen die einen der göttlichen, die anderen der menschlichen Natur zu in alternirender Vorherrschaft. Clemens, der von dem Gegensatz der kathol. besonders jesuitischen Dogmatik gegen die luth. Christologie nichts zu wissen scheint, vermißt eine reale comm. idd. und will, daß nach der unio der Unterschied der Naturen nur noch ein formaler,

nicht an das blos formale Band des Ich denke) die lebendige Einheit der ganzen Persönlichkeit Christi festzustellen. So waren jene alten Gegensätze im reformatorischen Princip überwunden, aus der Verwirrung und Auflösung des Alten hatte sich ein neuer unendlich fruchtbarer Anfangspunkt erhoben. Aber die theologische Ausbeutung dieses Princips für die Christologie gerieth abermals auf einseitige Bahnen. Auf die Lehre vom Heilsweg und den Heilsmitteln überwiegend gerichtet unterließ die alte Dogmatik die überlieferte zum Theil aristotelische Lehre vom Wesen Gottes und des Menschen kraft des reformatorischen Princips umzugestalten. Auf die Lehre von der Trinität wie von der Person Christi hat der Bildungstrieb der Reformation sich nur mit dem kleineren Theile seiner Kraft hingewendet und die christologischen Ideen Luthers haben vermeintlich im Interesse seiner Abendmahlslehre in der lutherischen Scholastik wieder Theorieen Platz gemacht, in welchen der innersten Intention lutherischer Kirche entgegen der alte Dualismus nur aufs Neue und etwas verhüllter hervortrat. Als nun die Lehrform der lutherischen Scholastik das kirchliche Vertrauen verloren hatte, ja in eine innere Selbstauflösung gerathen war, da brach auch über die Theologie der evangelischen Kirche eine Zeit der Verwirrung und Rathlosigkeit ein, welche sich mit der Lage der griechischen Kirche im siebenten Jahrhundert und der römischen vor der Reformation vergleichen läßt. Allein es ist auch ein Unterschied

---

die Einheit eine substantielle sei, was völlig monophysitisch lautet (s. o. II, 164 ff. 129. 77.) — So erfreulich das Streben Günthers ist, das Menschliche und Ethische in Christus zu betonen, so bleibt ihm doch die Einheit der Person nur äußerlich bestimmt, indem Günther das Wesen Gottes und des Menschen als sich ausschließend und nicht innerlich auf einander bezogen vorstellt. Daher hat einerseits Christi Menschheit bei ihm eine dualistische Selbstständigkeit, andererseits, wenn es sich um die Einheit handelt, so wird diese Menschheit nur beherrscht und momentan in ihrer Selbstständigkeit unterdrückt von der göttlichen, wie seine Lehre von dem alternirenden Vorherrschen der einen über die andere zeigt, womit er doch wieder zu der bei den Gegnern für gewöhnlich herrschenden Denkweise greift.

da. Was die Auflösung mehrte, was nur wider die Kirche zu sein schien, das sollte dießmal in der Hand des Herrn zu neuem Leben ausschlagen, und nicht zu todtem, die Aufgaben vergessendem Traditionalismus. Die bezeichnendste Parallele für das Stadium, worin jetzt die evangelische Kirche steht, dürfte vielmehr die Zeit sein, welche auf die heißen Kämpfe mit den vielgestaltigen gnostischen Systemen folgte; wo aber allerdings nur diejenigen Väter für das wahre Heil der Kirche am besten gesorgt haben, welche wie ein Irenäus, Clemens von Aler., Tertullian, Hippolyt, Origenes sich nicht blos negativ und ausschließend gegen die Gnosis verhalten, vielmehr sie in ein Ferment für die Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffes verwandelt haben.

Wir betrachten nun, um über den gegenwärtigen Stand der Christologie in unserer Kirche einen Ueberblick zu gewinnen,

A. Die göttliche Seite.
B. Die menschliche.
C. Die Unio beider.

A.

Was erstens die göttliche Seite betrifft, so wird sich uns von dem so eben angegebenen Gesichtspunkt aus von selbst auch eine sachgemäße Gruppirung der gegenwärtig noch vorhandenen Differenzen über das höhere Princip in Christi Person ergeben. Offenbar zum erstenmal seit die Kirche den Namen Ἐκκλησία θεολόγουσα verdiente (I. 401 ff.), geht in unserem Jahrhundert die Wissenschaft wieder mit aller Macht auf die sogenannten objektiven Dogmen von Gott und der Trinität zurück. Sieht man nun auf Das, was nicht blos ererbte Lehre sondern wirklich lebendig angeeigneter und verstandener innerer Besitz dieser Zeit ist, auf Das, wovon sie religiös zehrt, so kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß in der doppelten möglichen Weise noch eine spürbare Disproportion stattfindet zwischen der Lebendigkeit christlicher Frömmigkeit und zwischen der Anerkennung einer immanenten Trinität, wie sie im Sinne der Kirche ligt. Dem Gemeinurtheil des Glaubens in dieser Hinsicht ist die Sicherheit der Vorzeit noch nicht wiedergewonnen, sondern

in höherer Weise erst herzustellen; es thut namentlich diejenige Reproduktion des Dogma noth, welche es Jedem als unmöglich für die evangelische Frömmigkeit erscheinen läßt, die Wahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus festzuhalten, und doch die immanente Trinitätslehre zu verwerfen oder bei irgend einer rein monarchianischen Denkweise stehen zu bleiben. Es ist in dieser Hinsicht noch viel zu thun, bevor die Kirche und ihre Theologie sich davon entbinden darf, bei dem Urtheil über monarchianische Denkweisen der Zeit ernstlichst der noch nicht abgetragenen Gemeinschuld zu gedenken, die damit nicht getilgt, sondern vermehrt wäre, wenn die geforderte Arbeit des christlichen Gedankens aus dem evangelischen Glauben auf unser Gedächtniß oder auf die Arbeit der Kirche vor fünfzehnhundert Jahren abgeladen werden wollte.[2]) Aber doch ist auch unverkennbar, daß manche antitrinitarische Formen bereits als bewältigt anzusehen sind, und daß der Zug der kirchlichen Entwicklung im Großen entschieden dahin geht, die immanente Trinitätslehre auf eine dem evangelischen Bewußtsein adäquate und homogene Weise zu reproduciren und festzustellen, wobei abermals der vornehmste Impuls von Christi Person und Werk ausgeht, wie sie dem Glauben durch die religiöse Erfahrung von der Erlösung und Versöhnung feststehen.

Wie der ältere jüdische Ebjonitismus mit seiner empirischen und deistischen Denkweise, welche die Gottheit und Menschheit nur im Gegensatz zu fassen wußte, vor der Gnosis schwand, so auch der Rationalismus mit deistischem Hintergrunde, wie er in manchfacher Form in der Zeit der einseitigen Subjektivität sich kundgibt, vor der Philosophie seit Schelling. Aber wie wir sahen, daß eine neue, höhere Form des Ebjonitismus, die wir die hellenische nannten, sich am Ende des zweiten Jahrhunderts mit Voraussetzung einer unmittelbaren und allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen hervorthat: so ist auch auf Grund der neueren Philosophie ein Ebjonitismus höherer

---

[2]) Vgl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1856, 1. m. Abh: die deutsche Theol. u. ihre Aufgaben in d. Gegenwart. S. 24—35.

Art entstanden, der ähnlich wie einst Carpocrates Christus unter die Genien der Menschheit aufzunehmen geneigt ist, aber ohne ihm in der Mitte des Heiligenkranzes eine specifische Stellung vorbehalten zu wollen oder zu können. Auch darin ist diese Denkweise jenen älteren mit der Gnosis verwachsenen ähnlich, daß sie wie nach einer Seite ebjonitisch, so nach der andern doketisch ist. Denn die Hauptsache ist ihr der ideale Christus, für den der historische Jesus mehr nur zufällige Bedeutung hat, keineswegs die reale Wirklichkeit seiner selbst ist. Der Unterschied zwischen der gnostischen Doppelheit des ἄνω und κάτω Χριστός und dieser neueren ligt vornemlich darin, daß die letztere ihren ἄνω Χριστός bestimmter anthropologisch — als Idee der Menschheit faßt, während die Gnosis ihm mehr eine theologische Stellung ließ. Aber sofern Gott das allgemeine Wesen der Menschheit sein soll, nimmt auch dieser moderne Ebjonitismus eine zugleich theologische Färbung an, wenn nicht mit Feuerbach der Mensch als das eigentliche Wesen Gottes angesehen und so in reinen Anthropologismus herabgefallen wird. Ob dann von Jesu etwas mehr oder weniger Hohes ausgesagt wird, bleibt so lange religiös gleichgültig, als auf Sünde und Versöhnung nicht reflectirt, die Erlösung höchstens als intellectualer Proceß vorgestellt wird. Da ist der göttliche Geist oder der Logos, der auch die wahre Menschheit ist, der Erlöser: der historischen Person des Gottmenschen bedarf es da so wenig, daß Christus auch dem Kreis der Sünder nicht entnommen ist, mag auch die Sünde in ihm auf ein Minimum reducirt werden. Wer aber Christus zum Kreis der Erlösungsbedürftigen rechnet, der hat auf den christlichen Namen verzichtet.

Jedoch ist oben schon auch gezeigt, wie diese Denkweise in dem ethischen Gottesbegriffe überwunden ist, so daß man sagen kann, daß nicht minder der pantheistische als der deistische Widerspruch gegen die christliche Trinitätslehre principiell für die evang. Kirche besiegt ist. Mit dem ethischen Gottesbegriffe erhalten Sünde und Versöhnung ihre Bedeutung, wird die unmittelbare und allgemeine Gottmenschheit ausgeschlossen und andererseits doch im ethischen Wesen des Menschen die Möglichkeit begrün-

det, daß die ideale Menschheit nicht im ewigen Dualismus gegen die Wirklichkeit bleibe, sondern in Christus auch Realität gewinne und durch ihn in dem Geschlechte.

Diese ethische Seite in Christi Person wird in unserer Zeit eindringender gewürdigt als je, fast als wollte sich Christi persönliches Lebensbild wieder in um so helleren, bestimmteren Farben vor den Geist der Kirche hinstellen, je mehr der neue Gnosticismus und seine Mythik es in ein Nebelbild einzuhüllen gedroht hat. Eine reiche fruchtbare Literatur hat das „Leben Jesu" nach seinen verschiedensten Seiten zum Segen für die Gemeinde auszulegen begonnen und mancher schöne Schatz ist da gehoben worden. [3]) Daran haben sich werthvolle Abhandlungen über die Sündlosigkeit Jesu geschlossen. [4]) An dieser fruchtbaren von der Geschichte aus der Dogmatik zustrebenden Arbeit haben sich auch Solche mit anerkennenswerther Lust und Liebe betheiligt, welche in Jesu Sündlosigkeit das höchste Prädikat sehen, das von ihm könne ausgesagt werden, und gegen jede metaphysische Bedeutung seiner Person sich sträuben. So z. B. die Nordamerikaner Channing und Th. Parker (Sämmtl. Werke Bd. 1. Deutsch von Ziethen), in welchen der ältere Socinianismus den dualistischen Charakter ablegt und unter sichtlichem Einfluß der neuern deutschen Philosophie eine Bahn einschlägt, auf welcher ein Fortschritt für ihn sich eröffnen muß. In Vergleich mit dem gesetzlichen, deistischen Wesen des Socinianismus zeigt besonders Parker einen mystischen Zug, freilich nicht ohne pantheistische Vorstellungen und mit Unterschätzung der Sünde. Parker, so sehr er noch den reicheren Bestimmungen der Kirchenlehre fremd ist,

---

[3]) Es sei nur an das Leben Jesu von Neander, Lange, Hofmann, Osiander, an meines hochverehrten Lehrers Schmid Bibl. Theol. I. an Rothe, T. Beck, Hofmann (Schriftbeweis), an Ullmann, Tholuck, Lücke, Meyer, Wieseler, Ebrard, Stier, Ewald, Weisse, Hase, de Wette, Baumgarten, Crusius, Brückner, Luthardt u. v. A., sowie an das schöne Buch des geistvollen Edm. de Pressensé, le Redempteur. Par. 1854., erinnert.

[4]) Ullmann, Historisch oder mythisch? — Die Sündlosigkeit Jesu. A. 6. 1853.

kann uns doch ein beschämendes Beispiel sein, welch schöne Früchte sich ergeben, wo auch nur mit Wenigem treu Haus gehalten wird. Da mag sich wohl auch früher oder später das Wort erfüllen: Wer da hat dem wird gegeben.[5]) Denn besser als wähnen viel zu haben ist es, das Wenigere was man von Christus erkannt, lebendig und frisch zu besitzen, auch unverkümmert von Polemik gegen ein Erbe, das man sich noch nicht anzueignen vermochte. So haben auch die Jünger des Herrn damit angefangen, daß sie in ihm den gerechten Knecht Gottes, den heiligen Davidssohn erkannten. Aber in dem Lichte, das vom Bilde Christi ausstrahlt, bildet sich für den hingebenden Betrachter, wo der Proceß normal verläuft, eine wachsende Selbsterkenntniß, die als Bewußtsein der eigenen Armuth und hohen Bestimmung um so empfänglicher ist für das Verständniß der göttlichen Fülle von Weisheit und Liebe, die in Jesu ist und belebend von ihm ausströmt. Je mehr sich so dem erkennenden Glauben die Ueberzeugung von der Einzigkeit der sittlichen Hoheit Christi erschließt, desto natürlicher ja nothwendiger muß es nun auch von diesem festen Punkte aus demselben Glauben werden, mit Verständniß Christo in das Gebiet seiner Reden zu folgen, wo er seiner eigenthümlichen und einzigen Beziehung zu dem Vater gedenkt. Jesu Heiligkeit und Weisheit, durch die er unter den sündigen, vielirrenden Menschen einzig dasteht, weiset so, da sie nicht kann noch will als rein subjektives, menschliches Produkt angesehen werden, auf einen übernatürlichen Ursprung seiner Person. Diese muß, um inmitten der Sünderwelt begreiflich zu sein, aus einer eigenthümlichen und wunderbar schöpferischen That Gottes abgeleitet, ja es muß in Christus, wenn doch Gott nicht deistisch von der Welt getrennt sondern in Liebe ihr nahe und wesentlich als Liebe zu denken ist, von

[5]) Für dieses hoffnungsvolle Urtheil beziehe ich mich auf die früheren Schriften Parkers, da ich seine neueren Veröffentlichungen nicht kenne. Möge dieser, wie seine Vermischten Schriften zeigen, edle und für noch Besseres bestimmte Geist sich nicht durch Widerspruch in eine seinem eigensten Wesen fremde Richtung hineindrängen und die innere Freiheit weiterer Entwicklung verkümmern lassen!

Gott aus betrachtet eine Incarnation göttlicher Liebe, also göttlichen Wesens gesehen werden, was ihn als den Punkt erscheinen läßt, wo Gott und die Menschheit einzig und innigst geeinigt sind. Freilich, man läßt sich in diesem Stücke noch so oft durch einen abstracten, subjektiven Moralismus irre machen, der die Tiefe des Ethischen nicht erfaßt. Aber wer tiefer blickend auch von einer ontologischen und metaphysischen Bedeutung des Ethischen weiß, dem muß die Einzigkeit der Heiligkeit und Liebe Christi ihren Grund in einer Einzigkeit auch seines Wesens haben, diese aber in Gottes sich mittheilender, offenbarender Liebe. Ist es doch dieselbe göttliche Liebe, welche folgerichtig gedacht auch die fatalistischen oder naturalistischen Gedanken von einem die wahrhaft vernünftigen Wunder der Liebe ausschließenden Naturzusammenhang überwindet und es als naturgemäß erscheinen läßt, daß sie durch Sünde und Endlichkeit an der Verwirklichung des von ihr nothwendig gewollten Zieles, der vollkommenen Einigung der Welt mit Gott durch Gottes Selbstmittheilung, nicht kann behindert werden.

Es ist nicht Willkür, sondern nur die Nothwendigkeit der Sache, in Christus, sofern ihm Anamartesie zugeschrieben wird, eine göttliche, das Urbild der Heiligkeit durch Verwirklichung enthüllende Offenbarung Gottes zu sehen, die selbst nur zu Stande kommen kann durch ein einziges, eigenthümliches Sein Gottes in ihm, wodurch Gottes Ebenbild in der Wirklichkeit der Welt zur Darstellung kam.

Diesen Standpunkt nehmen Männer wie Weisse, Ewald,[6])

---

[6]) Weisse, Philos. Dogm. I. 1855. §. 455 ff. mit den Nachweisungen früherer Arbeiten des Verf. „Die Menschwerdung ist die Ausprägung des einheitlichen Charakters oder Charakterbildes der Gottheit" S. 500. Der Sohn ist ihm die innergöttliche ideale Welt, zur Verwirklichung in realer Persönlichkeit bestimmt. Ewald, Gesch. Christus' und seiner Zeit 1855. S. 447 f. „Das alte Testament vollendend als der schlechthin Gerechte in Gottes Kraft ward er der Sohn Gottes, wie keiner bis dahin, im sterblichen Leibe und in flüchtiger Zeit der reinste Abglanz und das verklärteste Bild des Ewigen selbst, — das Wort Gottes durch sein menschliches Wort, wie durch sein ganzes Erscheinen und Werk aus Gott

auch manche aus der Schleiermacherschen Schule ein. Sie erkennen in Christus die vollkommene Gottesoffenbarung an, die auf den ganzen Schöpfungskreis der Menschheit eine Beziehung habe, deren Haupt er sei. Aber eine Präexistenz der personbildenden göttlichen Seite erkennen sie nicht an, sondern bleiben bei einem Monarchianismus stehen, welcher im höchsten Gott selbst keine Unterschiede zuläßt, vielmehr nur eine Mannichfaltigkeit von Offenbarungen, die sich auf die Welt beziehen (auf die reale oder auch auf deren ideales Urbild in Gott) und die dann nach Anleitung der Geschichte, der Schrift und der christlichen Erfahrung auf eine Dreiheit zurückgeführt werden. Damit haben wir also im Wesentlichen den Standpunkt des Sabellianismus, der in beiden evangelischen Confessionen dermalen zahlreich vertreten ist. [7])

Besonders lichtvoll ist dieser Standpunkt neuerlich unter Berufung auf Hippolyt folgendermaßen dargestellt worden: [8]) „Der allem Werden entnommene persönliche Gott (der Vater) ist Subjekt des Logos etwa so, wie die Gedankenfülle des menschlichen Geistes ihren Quell, Centralpunkt, Selbstbewußtsein und Ichheit in diesem hat (während im heiligen Geist das göttliche Sein und Leben sich in der Welt, der Folge der Selbstoffenbarung des Logos, verinnerlicht). Der

---

redend — der wahre Messias, der ewige König des zuerst in ihm sich vollendenden Gottesreiches." Ueber sein irdisches Leben, S. 445: „auch die höchste, göttliche Kraft, wenn sie in den sterblichen Leib sich hüllt und in bestimmter Zeit erscheint, findet in diesem Leibe und in dieser Zeit ihre Grenze, und nie hat Jesu als der Sohn und das Wort Gottes sich mit dem Vater und Gotte selbst verwechselt oder vermessen sich selbst diesem gleichgestellt."

[7]) Gleichwohl muß etwas von Wesensunterschieden in Gott sich sofort ergeben, wenn die dreifache Offenbarung Gottes als eine dauernde, nicht blos als Act, sondern auch als offenbares Sein oder als Abbild von Innergöttlichem und als Erscheinung desselben anerkannt wird. So bei Weisse, Lücke, Bunsen. Weisse unterscheidet in Gott Vernunft, Gemüth der Natur, Willen. Gott-Sohn ist die ideale Bilderwelt oder Natur in Gott.

[8]) Vgl. Redepenning, Protest. K.-Z. 1854. Nr. 9. S. 200 f.

Vater des Alls ist die Urpersönlichkeit, der Logos ist die der ewigen göttlichen Wesensfülle des Vaters gleiche Summe der Gesammtheit seines Offenbarens.“ Dieser Logos der also „die Summe der göttlichen Gedanken und Kräfte ist, die sich auf die Welt beziehen, hat nun seine bewußte Ichheit oder Persönlichkeit auf der einen Seite in der ewigen Urpersönlichkeit des Vaters; andererseits aber kann dieses Gedankenganze (Logos) sich auch aussprechen, in ein anderes Ich aufgenommen werden und so gleichsam außerhalb seines ersten Urhebers aufs Neue sich verpersönlichen. So ist nun der Logos auch in Christus Person geworden. Was im Vater ewig vorhanden war und in seinem Bewußtsein lebte als eine geistige Wirklichkeit, das Urbild der Menschheit, ist in Christus zur wirklichen Erscheinung gekommen, und in ihm die Offenbarung Gottes, das in der Welt sich darstellende göttliche Ebenbild, vollendet. Vom ersten Weltanbeginn her im Begriff, in die Welt sich hineinzuprägen, im Fortgang aller Entwicklungen und Daseinsstufen immer völliger hineinergossen in dieselbe, ist es innerhalb der menschlichen Natur endlich vollständig ausgesprochen da: es ist eine menschliche Person, an die es ohne Rückhalt wie jede ihrer Stufen es fassen konnte sich mitgetheilt (hineingenommen durch deren eigene, freie, wahrhaft menschliche That), und so ist es nun von dem Vater her, in dessen ewiger Urpersönlichkeit es ruhte, nun auch eine zweite, für den Vater im vollsten Sinne gegenständliche und doch wahrhaft die göttliche Wesensfülle theilende, dieselbe nach ihrem innerlichsten Sein ganz umfassende und abbildende Persönlichkeit geworden. Der göttliche Logos ist nun auch eine volle menschliche, menschlich-göttliche Persönlichkeit, Christi Menschheit aber ein voll durchgöttlichtes Sein und Leben geworden. Dieß konnte so geschehen, denn es ist nichts in Gott, was seine Liebe nicht auch an die Welt mittheilen wollte; Alles was Gott hat und ist, offenbart er auch ganz wie er ist: denn seine Offenbarung ist Wahrheit. Er will an die Welt ganz und ungetheilt sich geben. — Die Mitte dieser großen Weltentwicklung aber, wodurch die Welt die Vollkommenheit werden wird, die Gott in ewig fertiger Weise ist, der

innerlichste Brennpunkt ihrer allmählichen Durchgöttlichung ist der Herr, der erste wahre Mensch, der ganz Das war, was schon von Anbeginn die Menschheit sein sollte, das ungetrübte Bild der Gottheit, und der nun Allen sich zu eigen gibt, sein Bild Allen leiht und einprägt und Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig machen kann."

Diese Darstellung faßt Christus als das Centrum der göttlichen Idealwelt (des Logos), sofern in ihm zugleich das Urbild der Menschheit und die vollendete Offenbarung Gottes erschienen sei. Sie sucht auch ähnlich wie Hippolytus den Sohn als reale Persönlichkeit gegenständlich dem Vater gegenüberzustellen, in dessen Urpersönlichkeit er zuvor ruhte, nur mit dem Unterschiede: während Hippolytus diese Vergegenständlichung, beziehungsweise Verendlichung schon zur Schöpfung eintreten läßt, und der Sohn so die persönliche Einheit der Welt war, aus der sie dann analytisch wurde, so tritt dagegen hier die Vergegenständlichung erst in Jesu ein. Auch ist anzuerkennen, daß diese Theorie sichtlich bemüht ist, die Offenbarung in Christus als eine persönliche zu fassen — unbeschadet der vollen Wahrheit seiner Menschheit —; ja Christus heißt eine menschlichgöttliche Persönlichkeit, die im Stande sei, Alle seiner göttlichen Natur theilhaftig zu machen. So gewiß nun aber dieses dem christlichen Bewußtsein entspricht: so macht sich doch die Inconsistenz, die wir sonst am Sabellianismus zu bemerken hatten, auch hier geltend. Denn das die Persönlichkeit Darreichende bleibt so doch nur die Menschheit; wie kann aber dann gesagt werden, daß die Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes vollendet sei? Wenn Gott nicht persönlich in Jesu ist, sich persönlich wohl in sich aber nicht in ihm weiß und will, so hat er sich noch nicht ganz mitgetheilt und offenbart, so ist die Offenbarung in der Kategorie der Einwirkung oder Kraftmittheilung stehen geblieben, was dem doch anerkannten Grundsatz widerspricht, daß nichts in Gott auf ewige Weise sei, was er nicht auch in die Welt hinein mittheilen wollte. In der That ist auch nicht zu sehen, warum wohl eine Kraft, ja „dem Gedankenganzen" gemäß die Kraft Gottes sollte in Jesu haben sein können,

nicht aber auch sein persönliches Sichwollen und Wissen und zwar so, daß der Logos sich auch als Menschen wie dieser Mensch Gott als mit seiner Person Eins und damit sich als Gott wußte.[9]) Sollte das unmöglich heißen, so wäre doch wieder der Dualismus der beiden Naturen, den diese Theorie mit Recht aus dem Gebiete der Naturen verweist, nur in das Gebiet der Persönlichkeit zurückgeschoben. Endlich aber ist nach dem bei Schleiermacher Erörterten (S. 1187—1197) wohl kein Zweifel, daß wenn in Christus nicht Gott in persönlicher Form, wenn seine „Persönlichkeit" vielmehr nur menschlich ist, von ihm auch nicht folgerichtig kann gesagt werden, daß er die Macht habe, „Alle seiner göttlichen Natur theilhaft zu machen." Daraus kann auch erhellen, daß bei dem besten Willen zum Gegentheil doch die sabellianische Denkweise nie davon loskommen kann, nach der ebjonitischen Seite zurückzuschwanken.[10]) Sie muß die eigentliche Erlöserkraft und die Macht den heiligen Geist mitzutheilen Christus absprechen, wenn sie damit Ernst macht, als das die Persönlichkeit Darreichende die Menschheit, mithin das Göttliche in ihm nur als Kraft anzusehen.[11]) Das

---

[9]) Hierüber s. unten ein Mehreres. S. 1258 f.

[10]) Warum überhaupt bei dem Sabellianismus nicht kann stehen geblieben werden, ist früher S. 1192 ff. ausführlich erörtert. Er hegt, wo mit der wahren Menschheit Ernst gemacht wird, wie bei Origenes, Photin und den Vorläufern des Socinianismus, den Subordinatianismus schon in sich, der aber in der modernen Zeit sich gewöhnlich anthropologisch d. h. ebjonitisch, selten arianisch gestaltet.

[11]) Die so eben beurtheilte Ansicht theilt auch Bunsen in seinem Werke Hippolytus und seine Zeit, Leipzig 1852. I. 114 u. f. 217 u. f. besonders aber S. 279 ff. 289 ff., wo er übrigens auch eine immanente oder ontologische Trinität (die des ewigen göttlichen Selbstbewußtseins) neben der ökonomischen, „weltbildenden Dreifaltigkeit" lehrt, aber über das Verhältniß beider zu einander sich nicht näher erklärt. — Um der Entstellungen willen, welche seine Ansicht erfahren hat, werde beigefügt, daß er in Gott (gegen Hegel) einen ewigen selbstbewußten und unendlichen Willen lehrt, in der Welt ein endliches Abbild und eine Spiegelung desselben (S. 281—290). Die metaphysische oder ontologische Dreifaltig-

christliche Bewußtsein besteht aber (namentlich auch um der Versöhnung willen) so sehr darauf, in Christus das Liebeswunder einer persönlichen Selbsthingabe Gottes an die Menschheit zu sehen, daß ihm religiös betrachtet sogar eine patripassianische Denkweise [12]) weit mehr zusagen müßte, als die sabellianische,

---

keit (Sein, Denken und bewußte Einheit beider, oder Gott als das absolute Wesen, das Wort als ewige Offenbarung in Gott und der Geist) ist ihm das nothwendige Urbild der endlichen Wirklichkeit und der Schlüssel zur Dreifaltigkeit Gottes in der Religion. In der Welt entspricht der Mensch dem Logos in Gott, die Menschheit dem Geiste; auf christlicher Stufe der Offenbarung ist das „Wort" der Sohn; die Sohnschaft umfaßt zwar Jesus Christus und die, welche durch seinen Geist seine Brüder geworden sind; aber doch ist Jesus allein das Fleisch gewordene Wort (Logos). Der Geist aber bezieht sich stets auf die gläubige Menschheit, die Gemeine, die nicht ein bloßes Neben- und Nacheinander von Individuen ist, sondern ein vom Individuum unabhängiges Entwicklungsprincip hat, wie sich auch der Geist nie endlich und individuell verkörpert hat, noch dazu bestimmt ist, sondern nur als die Allheit der Gläubigen, die Kirche, erscheint.

[12]) Ein neuerer Vertreter des Patripassianismus ist der Nordamerikaner Horace Bushnell: Christ in Theology, Hartford 1851. (Verf. auch anderer christologischer Schriften, wie God in Christ und The person in Christ, the Trinity and the work of redemtion) ein Kenner deutscher Theologie. Christus ist ihm apollinaristisch ohne menschliche Seele eine Einheit von Gott und dem Menschen, deren Zweck ist, die Gottesidee zu vermenschlichen und so Gott auszudrücken oder mitzutheilen. „Sein Menschliches, sagt er, hat keinen Zweck für mich außer daß es Gott bringe. Ob eine Seele mehr sei, ein Tropfen im Meer, ist gleichgültig, aber nicht gleichgültig ist, Gott zu haben und zu wissen als den, der mit uns ist, und unserer Sympathie so innig genahet, daß er auf unsere Stufe sich begab (on our human level S. 92 ff.). Gesetzt, man hätte seine menschliche Seele, sie leistete doch nichts. Wirkt sie nichts Besonderes für sich, so ist es als wäre sie nicht; man pflegt sie ja doch wieder in die göttliche Natur zu versenken. Also besser, das Menschliche hineinverlegt in Gott! Er hat menschliches Fühlen, nicht aber ist es, wie Dr. Lymington, Atonement S. 154 meint, eine Blasphemie zu sagen, daß Gott leide. Das Wahre ist, daß er nicht ein Fels ist (not a rock), daß er nicht alle Dinge weiß und doch nichts fühlt, wie ein Diamant das Licht empfängt ohne

die, wie wir früher sahen und die Geschichte immer gezeigt hat, folgerichtig das Sein Gottes in Christus in ein bloßes Wirken

---

Gefühl, sondern daß er intensiv in der Tiefe seiner eigenen Reinheit und Zartsinnigkeit alle Thaten und Gedanken im All tief fühlt, daß wenn er Mißfallen hat, er realen Widerwillen hat, daß wenn er auf Uebel schaut, er es verabscheut, wenn auf Böses, er unwillig dawider ist u. s. w. Da er so viele Uebel zu fühlen vermag in seiner Güte, so waltet vielleicht ein nothwendiges Gesetz der Selbstcompensation der Art in ihm, daß unendliche Minderungen seiner Wonne ersetzt werden durch unendliche Mehrungen und durch bewußtes Wachsthum an Wonne, wozu jene die Veranlassungen sind, daß so, was wir die Leidensunfähigkeit Gottes nennen, in einer unendlichen Leidensfähigkeit gründet, der gegenüber aber das Gleichgewicht von Wonne erhalten bleibt durch die Compensationen einer unendlichen Güte, die immer mehr in ihm aufwallen als Wasser des ewigen Lebens. In Christus nun offenbart Gott, was er in Natur und Geschichte nicht thut, seine passiven Tugenden und Kräfte, und bringt mich unter deren Gewalt S. 104. Allerdings solch eine Person wie Christus, Gott mit uns ist abnorm. Er will sein und leben in der Art eines menschlichen Bruders, der ewige Gott selbst unter menschlicher Beschränkung. Die ganze Bewegung ist allerdings gewaltsam und irregulär (violent and abnorm S. 97. 98), aber sehen wir uns vor, nicht einen bloßen Menschen zwischen Gott und uns zu stellen, und so die Incarnation zu leugnen. Nimmt man eine menschliche Seele an, so gestehe man ihr auch ihre Persönlichkeit zu und ergebe sich in die Zweipersönlichkeit des Erlösers S. 96. 114. Die Theorieen, welche das Leiden der Seele und dem Leibe statt der Gottheit zukommen lassen und doch an der Einheit der Person festhalten, verfallen in Lehren, die die Wirkung des Chloroform überbieten." Er wolle, wie Griffin, die Einheit nicht theilen lassen, sondern die eine Person gehe durch alles Leiden und Thun hindurch. Das qualificire Christus für seine Mittlerschaft. Die ächte vielvergessene Kirchenlehre verlege keine Dreiheit in die Substanz selbst, sondern wolle mit generatio und processus nur eine Trinität des actus (des Willens), wofür er sich auf Calvins Relationen in Gott aber ohne Trinität in der Essenz, sowie auf John Howe completes works lect. XV. S. 1096 ff. beruft. Er will zugeben, daß die in der Zeit hervortretenden Unterschiede der Offenbarung ewige Gründe in Gott haben, aber fordert, daß ausgegangen werde vom Zeitlichen und Historischen S. 185. „Die Dreiheit ist nöthig unbeschadet der Einheit. Sie hat die Bedeu-

auf ihn oder in ihm verflüchtigen muß. Da aber der Patripassianismus der Absolutheit des Gottesbegriffes zu nahe tritt,

---

tung Gott als transcendent und persönlich zugleich zu denken S. 137. Der Geist Gottes ist keine Ebene, kein Abyssus oder Plateau, sondern persönlich. Aber diese Dreiheit hat für Gott nur instrumentale Bedeutung, sie ist ihm nur Mittel, nicht Zweck S. 165. Was namentlich das Wort (λόγος) betrifft, so ist es die eigenthümliche Kraft der Selbstausprägung Gottes in Gott (a peculiar capacity of selfexpression in God). In Gott ist etwas, was Quell aller Formen der Dinge ist, und das inwendige Leben Gottes äußerlich ausdrückt, der Spiegel seiner schöpferischen Imagination, in welchen Gott schaut und durch welchen hindurch er ein expresses Bild seiner Person bewirkt. S. 131. Lösen will er das Problem nicht, er will es als unlösbares Mysterium stehen lassen, denn das Mysterium sei die nothwendige Dynamik des Unendlichen, das als solches nicht könne definirt werden S. 117. Wie die immanente Trinität, auch die logische und psychologische dem frommen Interesse gleichgültig geworden sei, so sei auch der Sabellianismus zu sehr nur logisch und auch Schleiermachers Modalismus heißt er nicht gut. Stuart wie Twesten fordere für Schleiermacher's dreifache Offenbarung rückwärts in Gott ein dreifaches Offenbarungs-Princip. Aber, sagt Bushnell (mit dem Monarchianismus, wie er besonders aus den Philosophumena bekannt geworden ist), der Logos ist allein das ganze Offenbarungs-Princip, wenn auch Verschiedenes offenbarend. Dieser Logos sei also Vater, Sohn und Geist, denn er sei Gott, wie er offenbar und für die Welt sein will. Daher Christus erkläre, er sei der Vater, d. h. der Vater sei kraftweise offenbar in ihm. Zwischen Gottes innerem Wesen und uns gebe es keine Brücke. Er wolle sie auch nicht suchen. Die Dreiheit könne Herablassung zu unserer Schwäche sein, statt ein Sein Gottes in sich zu bezeichnen. Sie ist als instrumentaler Ausdruck Gottes für uns nöthig, ohne daß ihr ontologisch in Gott etwas entsprechen muß S. 147 ff. 164. Gott in sich kann formlos sein, wenn gleich zum Ausdruck des Formlosen Formen nöthig sind S. 165. Aber eine Kraft zur Form wohnt Gott ursprünglich bei (originating power of form), welche sich auf die Welt bezieht. Dieses Princip der Form ist der Logos; nicht eine besondre Person, sondern wieder der Eine Gott selbst ist es, der dieß Formprincip in sich hat, das auf die Welt bezüglich, als in einem Spiegel Gott dem ewig Selbstbewußten den Gedanken des Kosmos vorstellt. Christus stellt uns aber Gott vollständig dar, wie

so bleibt kein anderer Weg, das Sein Gottes in Christus festzuhalten, auf das es dem Glauben ankommt, weil er in Christus

er von uns gedacht sein will. Bleibe man stehen bei den Personen als Personen des Drama der Offenbarung, so könne man, da Gott nach seiner Natur ewig ein sich selbst offenbarendes Wesen ist, auch sagen, daß er von Ewigkeit zu Ewigkeit anzuerkennen sei als Vater, Sohn und Geist, nämlich durch eine Trinität ewiger Hervorbringung (generatio) durch seine sich selbstoffenbarende Activität. — Unverkennbar hat diese Theorie einen tiefen Hiatus, der sie in zwei widerstrebende Theile trennt. Redet Bushnell von Gottes liebender Sympathie, so ist ihm kein Ausdruck zu stark, um Gottes Sein und Leben selbst in die Endlichkeit und das Leiden hereinzuziehen, ja da nennt er Gott in sich leidensfähig und leidend und so kann er wenigstens nicht mit dem alten Patripassianismus die Fleischwerdung für Gott als nöthig ansehen um Leidensfähigkeit zu gewinnen. Redet er dagegen von der Offenbarung Gottes, so geht ihm Gottes Wesen nicht eigentlich in dieselbe ein, sondern Gott ist dann nur kraftweise (virtually) in dem aus Maria genommenen Fleisch, welches ohne Seele sein soll. Andererseits endlich soll doch in dem Antlitz Jesu Gott den Ausdruck seiner Person sich gegeben haben, ja er sagt einmal auch, Christus ist Incarnation der göttlichen Natur für den Zweck der Offenbarung. Dieß wird sich nur so reimen lassen, daß ihm in Christus ein lebendiges als Person dramatisch auftretendes Symbol Gottes ist, welches von Gott offenbart was er will, aber nicht seines Wesens Offenbarung ist. Aber so hält Gott sein Innerstes verschlossen, ja er steht unter dem Gesetz, es nicht erschließen zu können, was seine Wahrheit hätte, wenn Gottes Wesen nicht seine Liebe wäre. Ebionitisch kann man diese Theorie nicht nennen, im Gegentheil kann sie lehren, was herauskömmt, wenn man die Menschheit nicht auch als Zweck, sondern nur als Mittel ansieht. Das Mittel wird gleichgültig und entbehrlich wenn der Zweck erreicht ist. In der That kann auch Bushnell so wenig als der alte Patripassianismus Christo eine ewige Menschheit zuschreiben, er ist ihm eine Theophanie. Er sagt nur, Gott der in Christus erschien, wohne in gewisser Art ewig in einem menschlichen Leib, so glänzend, daß er den Himmel mit seinen Strahlen fülle, das ἀπαύγασμα um Gott ist ein Sonnenleib (a sun-body), das ist sein ewiger Leib. (In diesen scheint ihm Christi Fleisch aus Maria sich aufgelöst zu haben, worin vielleicht ein Wink ligt für das Verständniß jenes alten sabellianischen Satzes: Christus habe seinen Leib in der Sonne niedergelegt.) Dennoch dauere in einem

mit Gott sich in Gemeinschaft weiß, als zu sagen, daß Gott in Christo nicht blos ist, sondern sich weiß und will, in

---

Sinne Christus für uns fort als der verherrlichte Mensch. Denn hat Christus durch seine Offenbarung in uns vollkommen gewirkt, was er will und soll, so hat sich in unserem Geist ein Charakterbild (a character and a mold or retina of thought for God) gebildet, so daß Gott in Allem, was wir von ihm wissen mögen, für uns Christus ist, anthropomorphisirt (humanized), umgänglich für uns S. 114. Christi (d. h. Gottes) Eingehen in Leiden kann Bushnell'n aber nicht Strafleiden für uns sein, denn Gott kann nicht sich selbst strafen. Gott drückt in Christo aus, was er durch Strafe würde ausgedrückt haben; er substituirt so sein Leiden den Strafleiden der Menschen, und so wird jenes justificirend S. 217, nicht ein blos epideiktischer Act, sondern bewirkend. Noch verdient bemerkt zu werden, daß er den Unitariern, die in Jesus einen Menschen sehen, aber verschieden von allen anderen als eine reine Offenbarung Gottes, anfinnt, das Kind Jesus anzubeten, und sie auffordert, wenn sie Gottes Anbetung im Sohn als anthropomorphisch nicht wollen, auch den Vater um desselben Scrupels willen fallen zu lassen. Er kann jenes wohl thun und fordern, sofern ihm die Anbetung des Kindes eigentlich nur Anbetung des im Kinde sich offenbarenden Gottes ist, Christus ist ihm gleichsam das Sacrament der Menschheit. Die Unitarier, die er dabei im Sinne hat und zu gewinnen hofft, sind ohne Zweifel Männer wie Thomas Parker u. A. Aber mit Recht betonen sie wider ihn die wahre Menschheit.

Da in der Theorie Bushnells sich der Patripassianismus wiederholt, so möge hier noch eine Ansicht Erwähnung finden, welche, obwohl sie entschieden auf trinitarischem Grunde stehen will, uns doch zeigt, wie auch die Theorie von der Selbstdepotentiirung des Logos, die jetzt manche Freunde zählt, den Patripassianismus im Gefolge hat. Das ist die Ausführung von Steinmeyer, (Beiträge zum Schriftverständniß in Predigten I. 1854 A. 2. S. 38 ff.): Weihnachten sei das Fest des Opfers des Vaters. Im schöpferischen Werke war kein Opfer, kein Verlust bei seinem segnenden Thun. Die Mittheilung ist der Liebe selbsteigenes Bedürfniß und somit verlor er nicht, da er (schöpferisch) gab, sondern er gewann mit den Gewinnenden selbst. Aber bei der Menschwerdung galt es, daß Gott selbst das Abrahamsopfer darbrachte. Da galt es zu entbehren und zu opfern, da kam es darauf an, daß das Erbarmen die Liebe überwog. Gott ist nicht erhaben über die Entbehrungen, welche die unterbrochene Gemein-

persönlicher unauflöslicher Einheit mit Jesu steht wie dieser Mensch mit Gott, was auf einen ewigen vom Vater unterschiedenen

schaft mit sich führt. Gott war verwaist, Gott war vereinsamt! Johannes sagt, im Anfang war das Wort bei Gott, aber dieß Verhältniß ward ein anderes seit der Menschwerdung, indem die Unmittelbarkeit und mithin die Seligkeit der Gemeinschaft aufhörte, nachdem der Sohn die Knechtsgestalt erwählt hatte. Die Liebe des Menschgewordenen und der Gehorsam des Erniedrigten konnte kein genügender Ersatz für das sein, was vor der Welt des Vaters Freude gewesen war. — Andererseits ist ihm des Sohnes Opfer nur Nachbild dessen, was der Vater selbst für die Welt gebracht hat. Ja Steinmeyer fügt hinzu (S. 41): „wann hätte der Vater je zurückempfangen, was er in dieser heiligen Nacht gegeben?“ womit es den Anschein gewinnt, als ob der nach ihm aus dem trinitarischen Liebesleben herausgetretene und Mensch gewordene Sohn Gottes sich durch die Menschwerdung in ewige Erniedrigung versetzt hätte. Die weitere Ausbildung dieser Gedankenreihe würde natürlich auch den heil. Geist wie den Vater in das Opfer und in die Vereinsamung hineinziehen, vorausgesetzt, daß, wie hier angenommen scheint, auch ohne die Fortdauer der Hypostase des Sohnes als solcher die des Vaters und des heil. Geistes fortdauern könnten. Es thut wehe, einer spürbar aus so frommem Gefühl hervorquellenden Meinung zu widersprechen. Aber es ist schwerlich eine richtige Beschreibung der vollkommenen Liebe, wenn ihre Selbstmittheilung, weil sie Gewinn bringt, gleichsam dessen angeklagt wird, daß sie ein Kleines und noch nicht die lauterste Liebe sei. Dürften wir diese nur da sehen, wo das Geben mit Verlust für den Gebenden verbunden ist, dann müßte freilich auch der Verlust und der Schmerz verewigt werden für die Seligen sowohl als für Gott selbst, damit es an der lautersten Liebe nicht fehle. Dann wäre aber auch das Gute ein innerer Widerspruch. Auch die an dem Elend der Menschheit theilnehmende Liebe, die Steinmeyer Erbarmen nennt, wie innig und rein sie gedacht werde (und wir können freilich ihre Abgründe nicht ausdenken) wird immer zugleich nach dem Maßstabe des Egoismus verlierende, nach dem Maßstabe der Liebe, der allein für Gott gilt, gewinnende Liebe sein. Darin also hat die theilnehmende Liebe vor der mittheilenden nichts voraus. Noch weniger darf die theilnehmende auf Kosten der mittheilenden geltend gemacht werden. Am allerwenigsten darf aber überhaupt der Liebe ein Act zugedacht werden, durch den sie sich selbst als active theilnehmende und mittheilende aufhöbe, was durch Selbstaufgebung

τρόπος ὑπάρξεως des Göttlichen in Jesu weist, wie immer dieser auch näher möge gedacht werden. Denn dieses eigenthümliche Sein Gottes in Jesu ist ein unvergängliches, wie von dem Sein Gottes in der Welt und den Gläubigen unterschiedenes.

Die nähere Darstellung der neuern Versuche zur Lösung des trinit. Problems gehört nicht hieher. Die Einen nähern sich dem Tritheismus, oder wollen eine Art von feinerem Subordinatianismus; [13]) noch Andere fassen die Trinität nur als Proceß der göttlichen Liebe oder des göttlichen Bewußtseins oder gar nur eigenschaftlich. Sie mit dem Grundfaktum des evangelischen Bewußtseins, der Rechtfertigung durch den Glauben in innere Beziehung zu setzen, dazu ist noch kaum ein Anfang gemacht. Es ist bei Vielen fast vergessen, an welchem Punkt die alte Kirche dieses Dogma stehen gelassen: und weil die Hauptfrage (I, 938) zu wenig fixirt wird, kann auch die Antwort nicht fördernder ausfallen. Doch wird bereits immer allgemeiner gesehen, daß alle wesentlichen Bestimmungen des Gottesbegriffes trinitarisch gedacht sein wollen. [14]) Ebenso wird immer allgemeiner, was

des göttlichen Selbstbewußtseins geschähe s. u. Es gehört vielleicht zu den Zeichen der Zeit, daß die Schrift: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördl. 1856. 2. A., jetzt Aufsehen macht, die auch Gott veränderlich und leidensfähig gedacht wissen will.

[13]) Z. B. Thomasius, Christi Person und Werk II, 267—274 redet so als hätte die Trinität ihre eigentliche Existenz in der Wesenseinheit der persönlichen Monas die ihm zugleich ewiger Wille zur trinitar. Existenz ist. In diesem Willen sieht er die Trinität gesichert. So stehen der Monas fast in tritheistischem Subordinatianismus die Personen gegenüber; die Eine absolute Persönlichkeit will drei Personen. Daneben aber nimmt der Vater, der allein die Aseität, dieses wesentliche göttliche Prädicat, haben soll, die Stellung der Monas bei ihm ein (Vgl. I, 92 ff.). Allein die Aseität selbst will vielmehr trinitarisch gedacht sein.

[14]) So nach Nitzsch's Vorgang bei Thomasius, Liebner. Wird dieses durchdacht, so kann es keinen Widerspruch bilden, daß der eine Gott durch die drei Personen constituirt wird, und doch das Resultat ewig vorhanden ist, ja in ihnen und durch sie sich ewig selbst constituirt. Ist doch ein ähnliches Verhältniß der Gegenseitigkeit in jedem Organismus zwischen der Einheit und der Gliederung selbst.

für die Christologie die Hauptsache ist, anerkannt, daß das Göttliche in Christus in der absoluten höchsten also persönlichen Form zu denken und von dem Göttlichen in der Welt und in den Gläubigen zu unterscheiden sei. Dahin gehören Nitzsch, Twesten, J. Müller, Liebner, Martensen, Lange, Mehring, Merz, Ebrard, Sartorius, Thomasius u. s. w. Fehlt auch noch viel zur Einstimmigkeit, und wird das Verhältniß der Einen göttlichen Persönlichkeit zu den drei göttlichen Personen sowie das der immanenten Trinität zur ökonomischen noch sehr verschieden bestimmt: daß die neueste Theologie nicht vergeblich an diesem Werke arbeitet und ihre Richtung im Großen nach Ueberwindung des deistischen und pantheistischen Monarchianismus auch nothwendig auf Ueberwindung des Sabellianismus und des Subordinatianismus der modernen anthropologischen Form hinsteuert, zeigt das christologische Werk von Liebner durch seine Kritik der neuern trinitarischen Versuche in überzeugender Weise. [15])

B. Die menschliche Seite.

Noch mehr erfreuliche Einstimmigkeit zeigt sich in der allgemeinen Hervorkehrung der wahren Menschheit Christi,

[15]) Die chr. Dogm. aus d. christol. Princip dargestellt I, 1. S. 65—269. In diesem Buche, dem eine große Conception zu Grunde ligt und das reich an treffenden Urtheilen und Gedanken ist, kann ich zu dem Gelungenen die Trinitätslehre in Dem nicht rechnen, was ihr (mit Mertz, Stud. d. würt. Geistl. 1843. 1. 2.) eigenthümlich ist, und stimme im Wesentlichen dem Urtheil Schöberleins (Reut. Repert. 1850. XXX. 213 ff.) darüber bei. Das sich selbst unselbstständig Machen des Sohnes gegen den Vater soll den Begriff der Trinität für Liebners Lehre von der Kenosis des Sohnes zubereiten. Aber wie, wenn diese Kenosis kein haltbarer Gedanke wäre? da würde diese Lehre überflüssig. Sie motivirte auch eben so gut oder ebenso wenig die Menschwerdung des Vaters, wenn nicht eine Subordination des Sohnes dazu kommt. Den ethischen Proceß der Liebe stellt sie nicht in seiner ganzen Reinheit dar, da die Liebe sich nie aufgibt, sondern nur ihr Eigenthum. Auch kann da die Persönlichkeit Gottes ohne die des Sohns nach Liebner selbst nicht zu denken ist, von jener Kenosis des Sohnes ohne Gefahr für Gottes Persönlichkeit nicht die Rede sein. Vgl. S. 1234 f.

die so lange verkannt war. Kaum ein nennenswerther Theolog wagt es noch, ihr die eigene Persönlichkeit abzusprechen, sie als unpersönlich zu bezeichnen. Man erkennt wieder mit Luther, daß es namentlich für das Versöhnungswerk unerläßlich ist, Christi Opfer als ein Werk seiner persönlichen Menschheit wenn gleich in Einheit mit dem Logos zu betrachten, damit die stellvertretende Genugthuung nicht zu einem dramatischen Scheine werde.[16]) Nur Einige scheinen an die Stelle einer menschlichen Seele die Person des depotentiirten Logos zu setzen, wodurch doch Christus wesentlich zur Theophanie würde (s.u.). Nicht minder erkennen Alle an, daß zur Wahrheit der Menschheit die Wahrheit des Werdens, auch in Bezug auf Intelligenz und Willen, gehöre und wenn die Irvingianer mit Menken in Christus eine unreine Natur von Maria her setzen, deren rebellischen Willen zu überwinden seine von ihm auch normal gelöste Aufgabe gewesen sei, so ist dabei ihre Absicht nicht, der Sündlosigkeit Jesu etwas zu entziehen, sondern nur die Wahrheit seiner Menschheit und seines Zusammenhangs mit uns in einer Weise festzuhalten, wodurch das Verdienst seines sich durchringenden Glaubenskampfes noch erhöht werde. Aber freilich erhält bei ihnen durch die Forderung, daß Christus in seinem Kampfe nicht anders gestellt gewesen sei, als jeder Gläubige, der des Beistandes des heiligen Geistes eben so sicher sei, als Jesus dessen bedürftig war, der Logos eine so müßige Stellung, daß die Incarnation fast überflüssig wird, in bedenklicher Weise die Gläubigen Christo fast gleich gestellt werden. So übereinstimmend die jetzige Theologie aber in Betreff der Sündlosigkeit Jesu ist, so überwiegend sie auch an der Wahrheit seiner sittlichen Entwickelung festhält, so ist doch darüber noch nicht Einstimmung, ob die Versuchung Christi und sein Kampf fordere, daß er durch Wahl und freie Entscheidung hindurch sich ethisch vollendete, oder ob mehr physisch von ihm eine unmittelbare Unmöglichkeit des Sündigens auszusagen sei. Die Beantwortung dieser Frage hängt theils von der Klarheit und Bestimmtheit

---

[16]) Vgl. Delitzsch d. bibl. prof. Theol. S. 30 f. Thomas. II, 53. 117.

der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen dem Physischen und Ethischen überhaupt, theils davon ab, ob die persönliche Einheit des Logos und der Menschheit Jesu als ein für alle mal durch den Akt der Incarnation fertig, oder aber als eine auf der Basis einer seienden unio noch einem Werden unterworfene anzusehen ist (s. u. S. 1271 ff). [17])

Wenn unleugbar die spätere lutherische Christologie das wahre Werden zurückgestellt, überhaupt dem Doketismus sich genähert hat, während die Reformirten stets eifrig die volle Wirklichkeit der Menschheit betonten, so kann man sagen: die neuere Gesammtentwicklung hat sich dieses wahren Momentes der reformirten Christologie mit einer Entschiedenheit bemächtigt, wie sie auch in der alten reformirten Dogmatik, namentlich was die Persönlichkeit und ethische Entwickelung Christi betrifft, kaum aufzuweisen ist. Umgekehrt ist es nicht minder erfreulich zu sehen, wie reformirterseits die Wahrheit des lutherischen Schibolet: humana natura capax divinae, die allgemeinste Anerkennung findet. Es lassen sich reformirterseits fast keine Vertreter des alten Dualismus mehr aufzählen und derselbe kann füglich als etwas Abgethanes den dogmengeschichtlichen Compendien überlassen werden. [18]) Der Zug der gesammten neueren Wissenschaft hat wie die reinere Anerkennung der vollen Wirklichkeit der Menschheit, so auch einen höheren Begriff von dieser eingetragen, die Erkenntniß der wahren Menschheit oder ihrer Idee, wie sie Luther geahnt und ihr Aussprechen in neuen Zungen ersehnt hat. [19]) So hat auch durch die Wirren einer scheinbar nur auflösenden Zeit eine weise und gnädige Hand gewaltet und in ihnen eben das erreichen

[17]) Der Nachweis von Christi menschlichem Berufsleben ist bei Rothe christl. Ethik II, S. 284 ff. trefflich gegeben.

[18]) Vgl. z. B. Lange, Pos. Dogm. S. 213. Leben Jesu II, 79. Ebrard tadelt an der luth. Lehre (mit Gaupp) sogar Nestorianismus, um des vermeintlich specifisch lutherischen Satzes willen: Christus sei Persona σύνθετος! Christl. Dogm. II, 130—141.

[19]) Vgl. Hundeshagen, der über das theocentrische, ethische Wesen des Menschen Treffliches gibt in seiner Rede über die Humanitätsidee. 1852. S. 18 ff. 36 ff.

lassen, auf was es ankam. Das Göttliche und das Menschliche sind der neuern Theologie keine sich ausschließenden, sondern zusammengehörige, innerlich auf einander bezogene und sich gegenseitig bestätigende Größen, wodurch wie Trennung so Vereinerleiung ausgeschlossen ist. Die Klarheit der Einsicht in diese Wahrheit, bei Verschiedenen verschieden abgestuft, hängt wesentlich von der Klarheit ab, womit Gottes Wesen als ethisch, das Ethische aber ontologisch gedacht ist. [20]) Aber diese Wahrheit selbst ist auch bei den Reformirten, Außerdeutschen wie Deutschen, jetzt anerkannt. In England bei dem genialen, Schelling befreundeten Carlyle und dessen geistreichem, selbständigem Schüler Maurice; bei Jul. Hare, Thom. Arnold, bei Pusey u. A.; in Frankreich bei Edm. v. Pressensé wie bei den Männern der theologischen Fakultät zu Montauban, Sardinour und Jalaguier. In Holland nicht minder bei Osterzee und Chantepié de la Saussaye, als bei Scholten in Leyden; in der Schweiz bei Hagenbach, Romang, Güder u. A. In Deutschland ähnlich bei allen namhaften reformirten Theologen. [21])

Ebenso wichtig ist aber der große Consens und die eindringendere Einsicht in Betreff der Wahrheit, daß Christus unbeschadet seiner Homousie doch auch von allen Menschen verschieden ist als Haupt und Repräsentant der Menschheit. Diese Wahrheit, nicht der Philosophie entstammend, sondern im Glauben der Christenheit ewig lebendig, haben wir

---

[20]) Vgl. II, 716. 769.

[21]) Eine Ausnahme bildet nur (wenn sie hieher darf gezogen werden) die Ev. K. Z., welche (vgl. Vorw. 1856) den alten reformirten Dualismus festhalten zu wollen scheint, ja 1845 Nr. 23. (vgl. Schneckenb. Z. kirchl. Christ. 218.), von einem doppelten Ich in Christus zu reden weiß. Dagegen von den Lutheranern versteht sich das Obige von selbst. Nur Delitzsch hatte Günthern mit unbedachtem Beifall begrüßt (Bibl. prof. Th. S. 30 f. 217); gleichwohl unbefangen daneben den „Nestorianismus der reform. Kirche als Abfall vom altkath. Bekenntniß" bestraft; ist aber jetzt vom Ersteren zurückgekommen. Die Erlanger Schule, wenn auch nicht in principieller Ausführung und Begründung erkennt die fragliche Wahrheit im Allgemeinen auch an.

bei allen tieferen Christologen hervortreten sehen; sie hat aber erst in unserer Zeit in ihrer ganzen Bedeutung sich zu erschließen begonnen. Es kann allerdings bei ihr so stehen geblieben werden, daß aus Christus wieder nur eine Art von Mittelwesen wird; das wäre ein moderner, d. h. anthropologischer, präexistenzloser Arianismus. Aber daran ist diese schriftmäßige Idee nicht schuld. Im Gegentheil, wird sie zu Ende gedacht, so erweist sie sich als Mittelbegriff, welcher es begreiflich macht, daß der Sohn Gottes mit all seiner Fülle in einem Menschen wohnen kann; wie umgekehrt zu sagen ist, daß dasjenige Wesen, das zum allgemeinen Haupte der Menschen und Engel bestimmt ist, nur dadurch wirklich die Stelle des Alles bestimmenden Hauptes einnehmen, die universale Quelle der Versöhnung und Erlösung, der Heiligung und Vollendung der Geister, ja auch der Natur sein kann, daß es der Ort ist in der Welt, wo Gott persönliches Sein hat, die lebendige Stätte des dem All zugewandten persönlichen Gottes. Welches Licht von dieser Wahrheit auf die Lehre von der Versöhnung und besonders Stellvertretung ausgeht ist schon früher angedeutet: ähnlich verhält es sich aber mit der Idee vom heiligen Abendmahl. Nur von dieser Wahrheit aus ist es auch möglich, einen vollen und lebendigen Begriff von der Kirche zu gewinnen; ohne sie sinkt sie zum dürren Begriff einer Anstalt für die reine Lehre, oder für moralische Erziehung, oder für die Erlösung einzelner Seelen oder für Ordnung des gemeinsamen Cultus herab. Sie dagegen zeigt, daß Christus, diese gottmenschliche Person mit Seele und Leib aus dem Stoffe der Menschheit einen fort und fort wachsenden Leib sich aneignet, indem die natürlichen zerstreuten und doch nach ihrer göttlichen Idee zu ihm gehörigen, für ihn bestimmten Individuen — durch den Geist der von ihm ausgeht beseelt, umgeboren und ihm, dem Haupte, einverleibt werden. Durch die Idee des Hauptes allein ist es möglich, aber auch gefordert, von der Menschheit, wie sie vor Gott steht, die Idee zu fassen, wornach sie nicht blos eine Masse sein sollte, nicht blos eine Vielheit Erlöster, sondern mit der Welt der höhern Geister und mit der für sie und durch sie zu

verklärenden Natur die Einheit des vollkommenen Weltorganismus. Außer den schon oben im Früheren Genannten bekennen sich fast alle namhafteren evangelischen Theologen der Gegenwart zu dieser Wahrheit: aber mit besonderer Liebe und eingehender Einsicht ist sie von Martensen, Liebner, Rothe, Lange vertreten. [22]) In treffender Weise verwenden Lange und Rothe dieselbe, um die schlechthinige Neuheit und wunderbare Einzigkeit Christi doch mit der vollen Wirklichkeit seiner Menschheit und ihres Zusammenhanges mit dem realen Menschengeschlechte in Einklang zu setzen. [23]) Das ahnungsvolle Wort des Irenäus,

---

[22]) Andre, die hieher gehören, sind Ehrenfeuchter, Schöberlein, Hamberger, Schmieder, R. Stier, Sartorius, Gaupp, Nägelsbach, Ebrard; sowie die Philosophen K. Ph. Fischer und Chalybäus, Secretan. Weniger lebendig ist diese Idee bei Thomasius und Hofmann. Von Ersterem sagt Liebner (Reut. Repert. 1850 S. 212): es scheine ihm (in s. Beurth. Liebner's) ganz die Einsicht abzugehen, die doch bereits als ein Eigenthum der gegenwärtigen Theologie angesehen werden könne, daß die Menschheit nicht eine zufällige Masse sei, sondern schon der Schöpfung nach (d. h. schon gemäß der ursprünglichen schöpferischen Idee) System, gegliederte Totalität. Vgl. u. S. 1254. Aehnlich beschwert sich Delitzsch wider Hofmann darüber, daß er die Individualitäten als vergängliche setze, ohne die doch ein Organismus nicht denkbar ist (Bibl. prof. Theol. S. 217 ff.). — Der Grund ligt darin, daß diese Männer in der Christologie wie in der Lehre von der Kirche einseitig auf die göttliche Seite hinzublicken pflegen, d. h. in dem Mangel an ausgebildeter Ethik, nicht in Leugnung obiger Wahrheit.

[23]) Christus ist ihnen ein Individuum, nicht ein sich ins Unbestimmte verflüchtigender homo generalis, noch ein monströser Collectivmensch; vielmehr seine Individualität die ihn von allen unterscheidet, besteht eben darin, daß er das Haupt ist, und seine menschliche Individualität zum adäquaten Organ des wahren Wesens der menschlichen Gattung, wie sie vor Gott steht und Gottes Selbstmittheilung in sich schließt, gemacht hat. Treffend heben auch Lange (Leb. Jes. II, 77) und Rothe (II, 279 f. 298) hervor, wie Christus, um das Centralindividuum zu sein, oder der principielle Mensch, nicht habe dürfen das Produkt der Mischung besonderer menschlicher Individualitäten in der natürlichen Erzeugung sein; vorbereitet zwar sei er und bedingt durch die Geschichte der Menschheit vor ihm, aber nicht causirt (Rothe II, 264 ff.).

daß Christus longam hominum expositionem in se recapitulatur, wird zur Leuchte für die Geschichte, die alttestamentliche

Besonders betont aber Rothe außerdem, daß Christi principielle Stellung als Centralindividuum in positiver Beziehung auch auf seiner eigenen sittlichen That ruht. Seine Individualität hat jene Einzigkeit (vollkommen?) nicht schon wie sie die ihm angeborne seines noch materiellen Seins, sondern wie sie die durch ihn selbst gesetzte sittliche seines geistigen Seins ist. „Seine religiös-sittliche Entwicklung nemlich war ausschließlich und mit unbeschränkter Intensität auf die allgemeine Substanz des religiös-sittlichen Lebens rein als solche, lediglich auf den centralen Punkt desselben als solchen gerichtet, nemlich vermöge der ihm eigenthümlichen individuellen Lebensaufgabe, weßhalb denn auch diese Beschränkung bei ihm eine durchaus normale sei (S. 298). Mit seiner bekannten Lehre von der Materie und der durch sie bedingten allgemeinen Sündhaftigkeit hofft Rothe Christi Freiheit von Erbsünde so zu vereinigen, daß er sagt (S. 280): nicht der materielle Mutterschooß des Weibes als solcher ist die Quelle einer physischen Verderbniß des daraus entspringenden menschlichen Seins, sondern nur sofern er von dem im Act der natürlichen Zeugung wirksamen materiellen oder sinnlichen Princip, von der sinnlichen Empfindung und dem sinnlichen Trieb erregt, also autonomisch wirksam ist. Dennoch erhebt Ernesti: Ueber den Ursprung der Sünde 1855 S. 179 ff. Bedenken, die auch mir bei Rothe's Lehre von der Sünde (I, S. 304—312 und II, 180. 221) noch nicht beseitigt scheinen, da ihm doch auch Christi Persönlichkeit Antheil an der Materie, diesem Widergöttlichen, und am Werden hat. — Uebrigens sieht Rothe in Christus nicht blos einen Proceß, der ohne Erbsünde in schlechthin normaler Entwicklung durch seine menschliche Freiheit ihn vergeistigt, d. h. einen gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leib für seine Persönlichkeit erzeugt und so sein Sein zu schlechthin gutem und heiligem Geist potenzirt hat, sondern so weit sein Sein wirklich als persönliches entwickelt und heilig vergeistigt ist, ebensoweit ist es auch jedesmal schlechthin von Gott erfüllt und realiter mit ihm vereinigt, und so ist sein Leben schon an sich selbst eine schlechthin wesenhafte Offenbarung Gottes, (II, S. 281—284). Seine eigentliche Lebensaufgabe war, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott trotz der Sünde herzustellen, indem er mit beiden in absolute Gemeinschaft und Einheit tritt. Als solcher Mittler hat er einerseits seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlecht-

vornemlich, doch schon auch für die außertestamentische verwandt. Das Letztere scheint besonders von Schellings neuestem

hin reale Menschwerdung Gottes zu Stande kommen zu lassen, und dieß ist seine religiöse Aufgabe; nach der andern Seite hat er mit der Menschheit sich ebenso durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen, sich für die Menschheit rückhaltlos hinzugeben, und dieß ist seine sittliche Aufgabe. Den Wendepunkt vom Ersten zum Zweiten bildet seine natürliche Reife (die Taufe). Beides vollzieht sich in absoluter Intensität nur durch die Liebe, die ihr Eigenthum schlechthin ganz hingibt, mithin auch das sinnliche Leben selbst, oder in der schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit, (§. 218. 254). Er muß der sündigen Welt Gott vollständig bezeugen und ihre Sünde unbedingt strafend negiren; durch beides reizt er ihren ganzen Widerstand gegen sich auf. Er gerieth mit ihr in einen absoluten Kampf, der wesentlich zugleich ein Kampf mit dem Reich der Finsterniß ist. Denn auch in das Reich Satans in dieser Welt ist er hineingestellt und nur wenn er auch die in teuflischen Anfechtungen liegende Hemmung seines religiös-sittlichen Laufes zu durchbrechen, auch diesen unsichtbaren Feind zu bewältigen vermag, ist er zum Erlöser qualificirt. So ist augenscheinlich sein Lebenswerk die Erlösung der sündigen Menschheit, das schlechthin große menschliche Lebenswerk und sein Schicksal (seine Lebensführung) das schlechthin intensive oder tragische. Jenes muß als das denkbarerweise größte, tiefste, reichste und vollste, ja man darf wohl sagen ungeheuerste anerkannt werden; seine Lebensführung aber als die denkbarerweise am tiefsten und innerlichsten die Persönlichkeit anregende, anspannende und in Anspruch nehmende. Diesen Kampf und das darin eingeschlossene Leiden und Sterben besteht der zweite Adam nicht für sich oder um sein selbst willen, denn er ist völlig frei von der Sünde, sondern lediglich um der Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf nicht zum Siege hinausführen kann, oder als ihr Stellvertreter (S. 284—288) und Bürge (S. 305). So schlechthin in Einheit mit Gott und der Menschheit sich entwickelnd erhält er durch seine sie ganz umfassende Liebe und durch seine grundlegende, ausschließlich auf das Substantielle ihres neuen Lebens aus dem Geiste gerichtete, individuelle Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin centrale Stellung. Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgebornen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, der innerste

System erwartet werden zu dürfen. Je mehr dieß gelingt, desto mehr wird das Christenthum für welches die Person

---

allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondere Leben quillt und in den alles sich wieder zurückergießt, das mächtige Herz, in dem das Leben des Ganzen pulsirt und aus dem es sich in alle einzelnen Glieder verbreitet, mit Einem Wort das Haupt d. h. das Centralindividuum der neuen Menschheit (S. 289 f.). Er ist zwar als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondere individuelle Formation desselben; die Vollzahl der Individuen, welche die höhere Potenz der Menschheit und ihren wahren Begriff darstellen, gehört noch dazu. Aber er ist das wesentlich principielle Individuum, in welchem die Gattung an sich schon mitgesetzt ist und das sie daher vertritt. Er ist Individuum, nicht wie die andern dadurch, daß er eine nur einseitige und defecte Realisation des menschlichen Wesens ist, sondern Realisation desselben in der gediegenen Ungeschiedenheit aller seiner besondern Seiten. Seine Individualität verhält sich zu denen der übrigen Menschen, welche die Idee der Menschheit erschöpfen, wie der Mittelpunkt zu den übrigen Punkten des Kreises. Sie ist die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche diese alle sich unter einander organisiren. Vermöge ihrer principiellen und potenziellen Allseitigkeit enthält sie für jede von allen übrigen den ihr specifisch entsprechenden Ort und unmittelbaren Anknüpfungspunkt und ist so der letzte alles zusammenhaltende Ring, in den alle andern sich einhängen. Sie bildet für alle andern die Basis eines normalen sittlichen Seins und knüpft sie alle organisch zusammen. Denn in der einzelnen Individualität des zweiten Adams gehen die Individualitäten aller, das von ihm abstammende geistige Menschengeschlecht constituirenden, Einzelwesen unter sich zur einheitlichen Totalität Einer großen Gesammtperson zusammen, und in dieser in ihm schlechthin centralisirten Totalität hat dann eben der wirkliche, der wahre concrete Mensch sein reales Dasein. Was implicite in ihm schon ligt, aber in noch verschlossener Weise, die ganze Fülle der besondern Momente oder Unterschiede der menschlichen religiösen Sittlichkeit, muß auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen S. 297 f. — Aus Rothes Auffassung der Materie folgt, daß Gott schlechthin Christo erst einwohnen kann, nachdem jede materielle Bestimmtheit und damit jede Schranke vermöge seiner vollendeten Vergeistigung aufgehoben ist. Der

Christi ewig wesentlich ist, als der Mittelpunkt der Geschichte rückwärts und vorwärts, als die absolute Religion,

---

Moment seiner Vollendung ist schon als solcher Entmaterialisirung, Ableben, weil vollendete Vergeistigung, aber auch weil Vollendung der Einwohnung Gottes. Sein Ableben ist unmittelbar zugleich seine Auferstehung, seine Erhebung in den Himmel, (in den göttlichen Zustand seines kosmischen Seins), die nicht Entfernung von der Erde ist, noch Auflösung seines organischen Verhältnisses zur alten natürlichen Menschheit, aber Befreiung von allen materiellen Schranken, und in seiner absoluten Geistigkeit (die nach dem Obigen reale vergeistigte Leiblichkeit ist) ist er auch auf Erden schlechthin gegenwärtig S. 293 ff. Von seiner Vollendung an ist auch die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder die Menschwerdung Gottes in ihm absolut vollendet. Die Menschwerdung Gottes in ihm ist beides, Menschwerdung der göttlichen Persönlichkeit in der seinigen, und Menschwerdung der göttlichen Natur, durch immer vollständigeres Einwohnen der göttlichen Persönlichkeit und Natur in ihm S. 292. In der Vollendung ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott, denn der in ihm ist, und in dem er ist, ist Gott selbst, nemlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist; und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott, denn sein Sein ist nunmehr extensiv und intensiv vollständig, erfüllt von Gott. Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Denn auch nur nach seinem actuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf im zweiten Adam (Gott hat auch ein actuelles Sein in der Gemeinde). Aber um seines absoluten Einsseins mit Gott willen ist er auch absolut eins mit der gesammten bereits vollendeten Geisterwelt, und zwar unmittelbar mit den Centralindividuen der bereits schlechthin vergeistigten Kreise der Kreatur. So ist der vollendete zweite Adam als das Haupt der Menschheit unmittelbar zugleich das organische Haupt der gesammten persönlichen Geisterwelt. Erst hiemit ist die Form seines kosmischen Seins ihrer eigenthümlich menschlichen Bestimmtheit ungeachtet eine schlechthin unbeschränkte und unendliche. Und ebenso findet auch erst hierin die Verherrlichung des zweiten Adams ihre absolute und nichts desto weniger in die unendliche Zeit hinein unendlich wachsende Vollendung S. 296. Diese ganze in Gedanken und Darstellung so Schönes enthaltende Christologie meint bekanntlich Rothe ohne die immanente Trinitätslehre auf-

oder die Religion schlechthin, die nicht minder für die Vollendung bleibt als sie geschichtlich die Erlösung bringt, es

---

gebaut zu haben. Zwar hat auch er eine solche Trinität (§. 26: das göttliche Wesen, die göttliche Natur, die göttliche Persönlichkeit), aber sein trinitarischer Gottesbegriff will nicht der kirchliche sein; und er meint, die biblischen Ausdrücke Vater, Sohn, heil. Geist beziehen sich auf ganz andere Verhältnisse, als die des immanenten Seins Gottes. Aber da Rothe wohl sieht, daß für Christus nicht dabei kann stehen geblieben werden, daß er ein Mensch sei der Gott vollkommen *habe*, sondern daß Christus erst dann ganz mit Gott geeinigt sei, wenn er sich als Gott wisse und wolle, so ist ihm die sabellianische Actualität Gottes in Christo auf einzige Weise zu einem Sein Gottes geworden und zu einem Wissen von diesem Sein. Wenn nun aber dieses göttliche *Sein* in Christo, das auch von Gottes Seite ein Sichwissen und Wollen und in sofern persönlich ist, einerseits verschieden ist von der Actualität Gottes in der Gemeinde (die auch ein Sein ist) andererseits ewig bleibend, so scheint, wenn wir nicht eine Veränderung im Sein Gottes annehmen, auch gesagt werden zu müssen, daß in Gottes innerem ewigem Wesen die Daseinsweise seiner selbst ewig auch a parte ante statt finden müsse, welche er — nicht durch Andres auſser ihm, sondern als Selbstbestimmung durch sich — ewig in Christo hat. Und so scheint das hohe Bild, das Rothe von Christi Person und kosmischer Bedeutung hinstellt, doch die Offenbarung eines ewigen und so einzig universalen Verhältnisses und Gedankens zu sein, ja durch diesen Gedanken wie seine Realisirung mit dem inneren Wesen Gottes so innig zusammen zu hängen, daß diese Christologie auch einen ihr entsprechenden trinitarischen Abschluß zu fordern scheint. Ja Rothe's immanente Trinität dürfte dabei gar nicht so fremd, als es scheint, der Kirchenlehre sich gegenüber zu stellen haben, wenn man nur festhält, was er von den Unterschieden in Gott I, 77 sagt. „Ueberall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas Anderes, *was* dieser selbige ist.“ Vgl. §. 23. 24. Denn wird dieser Gedanke festgehalten, so folgt zwar keineswegs eine tritheistische Einheit von drei Personen oder Subjecten; aber doch ist es nur Durchführung dessen, was in ihm enthalten ist, wenn wir sagen: das „Wesen Gottes“ und seine „Natur“ sind nicht unpersönlich, sondern die Persönlichkeit, die Rothe als Drittes setzt, ist auch wieder ihnen selbst ewig immanent. Die Eine göttliche Persönlichkeit, ohne die Gottes Wesen nie kann gedacht werden, spiegelt sich in den τρόποι ὑπάρξεως und ist ihnen immanent, wie sie durch sie sich ewig vermittelt; sie

wird mit Einem Worte Christus als das Centrum der Offenbarungen Gottes und als der ewige Mittelpunkt des Alls

---

ist nicht blos abstracte Einheit, sondern auch der absolute Organismus, der ewig Resultat und ewig sich hervorbringend ist. Nur dürfte weiter auch von Rothe's Standpunkt aus der Name Persönlichkeit als ewiges Resultat des Processes für die Totalität der Gottheit vorzubehalten, also nur das Princip der Einigung des Entgegengesetzten (nicht das Resultat) für den dritten Unterschied aufzusparen sein. Vgl oben I, S. 938. Damit aber stünde Rothe's Trinität der kirchlichen wesentlich nahe.

Auch nach Liebner ist die einheitliche Idee des Geistes oder der Menschheit in Christus zu sehen. Es ist überhaupt das bloß abstract persönliche, geistig monadische Sein ein unvollständiges Sein des kreatürlichen Geistes. Denn Entwicklung des Geistes und seelisch leibliches Natursein gehören wesentlich zusammen und decken einander, indem mit dem letzteren natürliches Wachsen, Succession kosmischer äußerer Impulse für die ethische Entwicklung gegeben ist, wie das Organ zur Einwirkung der Persönlichkeit auf die Welt. Wie daher überhaupt der kreatürliche Geist oder der Geist in kreatürlicher Existenzform Natur werden, in Natur d. i. seelische Leiblichkeit eingehen muß, so auch bei Christus. Die Basis für die Verwirklichung des Werkes der Geschichte des Geistes (S. 313 f.), die Existenzform in der Natur mußte auch er haben. Aber während in uns der Geist nur einseitig Natur geworden ist, so wird dagegen der Logos in die Form der Persönlichkeit eingegangen allseitig Natur, psychisch-somatisch und vermittelt sie durch seine heilige Entwicklung mit dem göttlichen Leben, macht sie ganz zum durchdrungenen Organe derselben. Wir sind als Einzelne auch in unserer Naturgabe Einseitigkeiten in Vergleich mit der vollkommenen Natur des Gottmenschen. Die Naturbasis muß aber nicht nothwendig einseitig sein als besondere Gabe oder Talent, sie kann auch allseitig sein. Die adamitische Menschheit für sich besteht der psychisch-somatischen Naturseite nach aus membris disjectis; keines ist dem andern schlechthin gleich, aber alle gehören zu einem System. Das Princip des Systems auch nach der Naturseite, der organische Mittelpunkt faßt als Realisirung der vollkommenen Idee der Menschheit alles dieses in seiner Natur zusammen. Er ist ein Einzelner, aber der, in welchem auch nach der Naturseite das Einzelne das Allgemeine und das Allgemeine das Einzelne ist. Er ist auch in diesem Sinn prin-

erkannt. Diese Auffassung der Person Christi als eines Wesens von nicht blos ethischer oder religiöser oder zeitgeschichtlicher,

cipielles oder Centralindividuum S. 315. Diese Auffassung unterscheidet sich von der Rothe's dadurch, daß Rothe dasjenige, wodurch Christus universale Bedeutung hat oder Centralindividuum ist, auf der geistigen Seite, in dem substanziellen Gebiete der Religion sieht, während Liebner auch eine Universalität auf der Naturseite vertritt. Allein, da auch Liebner die Nothwendigkeit einer ethischen Entwicklung nicht leugnet, und unter der Natur keineswegs primär das Materielle versteht, andrerseits auch Rothe die ethische Entwicklung des Gottmenschen nicht aus dem Leeren kann beginnen lassen, sondern die von Anfang der Menschheit vorbereitete Individualität Jesu auch von Natur so denken muß und denkt, daß die centrale Richtung, fern von jeder Einseitigkeit, zu ihrer normalen Entwicklung und Aufgabe gehörte: so dürfte in diesem Punkt keine wesentliche Differenz zwischen Beiden stattfinden, und das um so weniger, da auch Liebner diese Zusammenfassung der Natur in Christo, oder diese Naturanlage für ein principielles Dasein, für die centrale Individualität nicht als quantitative äußerliche und rohe Zusammenfassung der Menschen in sich vorgestellt wissen will. Nur die Gegner einer tieferen Christologie möchten diesem Gedanken ein monströses Compositum unterschieben. Vielmehr, sagt Liebner, es sei in Christus eine organische Einheit all der in der Menschheit zerstreuten Potenzen, ähnlich wie auch im adamitischen Menschen die ganze äußere Natur zusammengefaßt ist. Diese organische Einheit sei ferner in Christus nur der realen Möglichkeit nach vorhanden. Sein Beruf ist Stiftung der absoluten Religion und fordert nicht die allseitige besondere Actualisirung seiner allseitigen Natur. Aber in Demjenigen, was in die Actualität eingeht, dem Höchsten und Centralen, sind die andern Momente eingeschlossen, die Principien der Kunst, Wissenschaft u. s. w., und in Christi Heiligkeit sind alle möglichen menschlichen Gaben reell schon geheiligt (S. 318). Aehnlich Schneckenburger Vergleichende Darstellung II, 220. Treffend hebt Liebner hervor, wie es zum gleichen antichristologischen Resultat führe, wenn man sich bei Christus nur an die Naturseite oder nur an die Seite der Persönlichkeit halte. Fehlt die ethische Persönlichkeit und ihre Actualität, so fehlt die Wirklichkeit seines universellen Wesens, und indem dieses bloße Potenz bleibt, fehlt doch die reale Macht der Zusammenfassung in eine Einheit und Christus bleibt wieder ein Einzelner, wie Andere, ein heiliger Mensch. Umgekehrt, wo auf Christi einzelne Persönlichkeit von Haus aus das

sondern auch kosmischer und metaphysischer Bedeutung vermag erst seiner Menschheit eine wesentliche Bedeutung zu verleihen.

Hauptgewicht gelegt wird, ist Christus nur der normal entwickelte Adam. Aber Adam war nicht minder als wir nach der Naturseite ein einseitiges Glied der Menschheit. Christus muß also sowohl auf der persönlichen, als auf der Naturseite von Adam unterschieden werden. Es bedarf mehr als des nur normal entwickelten Adams, es bedarf eines Allbefreiers, eines universalen und centralen Hauptes, der die ganze menschliche Natur in sich heiligt, der die allgemeine religiöse Wahrheit nicht blos weiß und verbreitet, sondern persönlich diese ist. Der Allbefreier muß real der Allbefreite sein und in sich tragen, was er mittheilt. Auch die größten adamitischen Heiligen, selbst die Apostel, wirkten vermöge ihrer einseitigen Naturindividualität nur wahlverwandt in begrenzten Kreisen. Christus, das heilige erfüllte Princip der Menschheit selbst, ist Allen wahlverwandt, wirkt in absoluter Wahlanziehung S. 319. Vgl. S. 27—64. Martensen hatte schon in der Schrift: De autonomia conscientiae sui humanae 1837 gesagt: der Gottmensch sei nicht blos unum ex multis individuis, sed Individuum absolutum, Monas centralis. Cum libertas absoluta, cui subsunt non solum omnia universalia et abstracta verum etiam omnes monades finitae, sit ejus essentia, non solum principium generis humani manifestat, imo ipse est illud principium. Die wahre Gottesidee sei die der absoluten Persönlichkeit, die unio Christi mit Gott eine unio personalis; daher müsse das historische Individuum, womit Gott die unio absoluta einging, omni subjectivitate particulari liberum sein und nichts offenbaren als die absolute Persönlichkeit und indem es sie offenbare, offenbare es sich selbst. Nicht sowohl dürfe Christus unter den Begriff der Menschheit subsumirt werden, als wodurch diese seine Ursache würde, sondern der, in welchem und auf den Alles geschaffen ist, ist es, dem die menschliche Gattung zu subsumiren ist; und seine Geschichte hat zum Princip nicht den Causalnexus des Universums oder eine relative Freiheit, sondern die absolute, und hält nicht nur eine relative Nothwendigkeit, sondern das Princip der Causalität selbst sich unterworfen. Personalität steht hoch über dem Gattungsbegriff, über species und Individuum, außer welchen das Genus nicht existirt. Sie ist zwar auch in ihnen und umfaßt sie, denn sie ist absolut; aber sie ist in sich, alles sich unterwerfend und die menschliche „Gattung" ist dem Gottmenschen unterworfen, daß er sie zur Persönlichkeit erhebe. — In reicherer Ausführung

Es wird aber damit nun auch zugleich der Unterschied seiner Menschheit von der Aller außer ihm bezeichnet; die Lehre

---

legt er in seiner christl. Dogm. 1849 dar: Christus sei das Individuum, welches als das Centrum der Menschheit zugleich das offenbare Centrum der Gottheit, der persönliche Einheitspunkt von Gott und Gottes Reich sei, der in Fülle offenbaret was das Reich Gottes in unterschiedner Manchfaltigkeit. Der zweite Adam ist wie das erlösende, so auch das weltvollendende Princip. Das weltvollendende kann aber von dem weltschöpferischen nicht verschieden sein, von dem Logos. Er ist also auch die Selbstoffenbarung des Logos. Als der menschgewordene Logos aber ist er nicht blos der Mittelpunkt der Menschenwelt, sondern des Alls, nicht blos Haupt des Menschengeschlechts, sondern Haupt der Schöpfung (Col. 1, 15), Erstgeborner desselben, auf welchen Alles geschaffen ist. Denn wie der Mensch, der Mittelpunkt der Schöpfung, der Einheitspunkt der Geister und Sinnenwelt sei, edler als die Engel; so gelte das im höchsten Sinn von dem zweiten Adam, in welchem das Himmlische und Irdische, das Unsichtbare und Sichtbare, die Kräfte der Schöpfung, die Engel, Herrschaften und Mächte ihren zusammenfassenden Abschluß finden §. 130. 131. Man kann freilich sagen: der neue Adam ist ein Geschöpf des Logos, aber der Satz wird falsch, wenn man nicht mehr sagt. Gottes schöpferische Thätigkeit muß hier unbedingt Eins sein mit seiner Selbstoffenbarung. Die Wahrheit ist, daß auf diesem Punkt die Schöpfung keine Selbstständigkeit hat außerhalb der Menschwerdung, sondern ursprünglich darin aufgehoben ist, und der zweite Adam sich nicht in geschaffenem Andersein außerhalb der ungeschaffenen Fülle bewegt, wie es von all den peripherischen Individuen gilt, welche zur Fülle der Ewigkeit zurückverlangen und einen Mittler dafür begehren, sondern daß in diesem Centralindividuum die Fülle der Gottheit ursprünglich und unauflöslich in die geschaffene Natur gefaßt, und daß diese unauflösliche Einbildung des ungeschaffenen Ebenbildes Gottes in das Geschaffene die Grundbestimmung in seiner Person ist §. 132. Dieses Ebenbild dient nach M. Trinitätslehre der innern Selbstoffenbarung des Vaters, aber so, daß es als göttliches Weltbild auch die Schöpfung der Wirklichkeit dieses Weltbildes vermittelt §. 56. Für Lange's Christologie kommt besonders in Betracht: Posit. Dogm. 1851. S. 208 ff. 591—785. Philos. Dogm. 1841. §. 33. 44. 56. 61—67. Leben Jesu, 1844. I, 1—78. II, a. S. 66 f. 189—339. II, 6. 1845. Vorr. VII—XII.

von seiner Homousie mit uns erhält damit eine Fortbildung. In dieser seiner Menschheit ist der allbestimmende Mittelpunkt, das reale

---

III, 49 f. 228 f. 553. 714—760. Worte der Abwehr gegen Dr. Fr. W. Krummacher. 1846. (wider monophysitische d. h. die Menschheit verkürzende Ansichten). Sein Grundgedanke ist, es sei zwar zu unterscheiden zwischen dem dreieinigen Wesen Gottes und seiner Wesensoffenbarung, aber nicht so daß lediglich die ewige Wesensgestalt des Sohnes Gottes als nothwendig, seine Offenbarung in der Zeit aber als willkürliche Veränderung seiner Daseinsform und als zufälliges Ereigniß angesehen würde. Streift doch der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht als unwesentliche Erscheinungshülle wieder von sich ab, sondern stellt sie in das Licht seiner Majestät verklärt in ewiger Einheit mit seinem göttlichen Wesen dar. Die nachzeitige ewige Herrlichkeit der Menschheit Christi weist auf ihr ewiges ideales Dasein in Gott zurück. Der ewige Gottessohn kann sich nicht im Laufe der Zeit für immer mit einer Zufälligkeit behaftet, oder eine seinem ewigen Wesen nicht entsprechende Form als pur historische angenommen haben. Es muß also unterschieden werden zwischen Menschwerdung und Annahme der Knechtsgestalt (wie die luth. Dogm. stets gethan hat). Wer die ewigen Ausgänge der Menschheit Christi anerkenne, müsse auch die ewigen Anfänge derselben verstehen lernen, damit die Menschwerdung ihm nicht zu einem unvermittelten Factum werde. Sie sei mit der Schöpfung und der Urzeit, wie mit der Geschichte des A. T. in innere und wesentliche Beziehung zu bringen. Christi menschliche Natur oder die Menschwerdung ist im Werden, Kommen gewesen von Anfang. Der Eingang des Sohnes Gottes in die Zeit und Menschheit vermittelt sich durch eine unermeßlich reiche Vermittlung, zu welcher die ganze Linie der Lebensentfaltung von der Grundlegung der Schöpfung an bis zur Erscheinung des Gottmenschen eine ununterbrochene Kette bildet. Im Gottmenschen aber ist die höchste Idee des Lebens (1 Joh. 1, 1.) verwirklicht, wie die absolute Selbstbestimmtheit Gottes erschienen. Seine Person ist daher getragen von der ganzen vorchristlichen Entwicklung der Welt und Menschheit wie der Gipfel einer Pyramide von der Basis. Diese Basis ist keine todte, sondern eine lebendige Bewegung zum Gipfelpunkt hin. Jene Vermittelungen liegen vornehmlich innerhalb der heil. Geschichte A. T. Ein dem Erbfluche entgegenstehender großer Erbsegen entwickelt sich in dem Samen Abrahams, in der gesegneten Reihe der Väter. Die Geschichte des gottmenschlichen Lebens beginnt

Princip der wahren Menschheit gegeben. In dieser Lehre von Christus als dem wahrhaft menschlichen Haupte der Schöpfung ist Das=

---

in der Wechselwirkung des gefallenen Menschen mit dem erbarmenden Gott, zeigt sich zuerst in individuellen Uranfängen bei den Patriarchen nach Adam, fixirt sich dann in dem Glaubensleben eines Mannes, das eine geschichtliche Macht wird und eine Genealogie von Gläubigen gründet. In Abraham ist die Verheißung Gottes zum Erbsegen der Menschheit geworden und so spricht sich thatsächlich die Wahrheit aus, daß das gottmenschliche Heil nicht bloßer Geist sei ohne Natur oder gar wider die Natur, sondern Geist in geweihter Natur. Diese Genealogie des Erbsegens beginnt mit dem Glauben an das Wort der Verheißung, welches das gottmenschliche Leben in Abraham setzt, entfaltet sich durch fortgehende Weihungen der menschlichen Natur, durch sich steigernde Lebensmittheilungen des Geistes Gottes. Sie vollendet sich in dem gläubigen Schauen und Annehmen des Gottmenschen, in der Geburt durch Maria. Die Perioden sind: Verheißung, Gesetz, Prophetie, schließlich die individuelle Concentration des gottmenschlichen Lebens. Die Hülle ist das israelitische Volk, der Blüthenstengel die Jungfrau, die hervorbrechende Blüthe der Messias.

Diese Vermittelungen sollen jedoch nach Lange's Sinn nicht im Geringsten die absolute Neuheit und Unmittelbarkeit des eigentlichen Gottmenschen ausschließen (Philos. Dogm. 468). Gerade dadurch, daß er als der unendlich Vermittelte erscheint, gibt er sich als der absolut Unmittelbare zu erkennen, als der, welcher diese Vermittlung für sich selbst gesetzt hat. Der Erscheinung nach wird das Erste aus dem Letzten, das Ewige aus dem Zeitlichen, das Unendliche aus dem Endlichen. Aber wie schon der erste Mensch durch eine große geologische Vorgeschichte vermittelt das jüngste Kind der Schöpfung ist, und doch nicht aus der vormenschlichen Schöpfung zu erklären, ein originelles neues Leben ist, das vielmehr früher war als die Schöpfung, so ähnlich auch Christus. — So trefflich der Grundgedanke Lange's ist, der von Rothe, wie auch besonders von Nägelsbach (der Gottmensch 1853. Bd. 1. der Mensch der Natur, S. 2 f. 18—38) und in Beziehung auf das A. T. als Vorgeschichte Christi auch von Baumgarten und Hofmann ausgeführt wird, so ist doch hier noch eine weit sorgfältigere Bestimmung über die Art der Präexistenz Christi in der Geschichte nöthig. Namentlich zeigt Lange nicht genug, wiefern die Menschwerdung der Natur des Logos in Jesu von der

jenige zu seiner Wahrheit und zu adäquaterem wie schriftmäßigem Ausdruck gebracht, was die lutherische Christologie als Frucht ihrer Communic. idd. gewollt oder doch geahnt hat. Durch diese Wahrheit hängt die Christologie mit dem Begriff der absoluten Offenbarung Gottes und mit der Trinitätslehre unauflöslich zusammen. Denn nur dadurch kann Christus die Stätte der centralen Offenbarung Gottes, nach der Bewegung des göttlichen Herzens sein, daß er nicht blos eine beschränkte einzelne Individualität ist wie andere, sondern daß in ihm eine schlechthin universale und absolute Gottempfänglichkeit menschlicher Natur mit der schlechthin universalen oder centralen Selbstmittheilung Gottes zusammentrifft. Weil dieser Mensch das schlechthin gottempfängliche Weltcentrum ist, darum ist er auch für die centrale Offenbarung Gottes, die persönliche empfänglich. Aber auch umgekehrt: die Idee des Hauptes zeigt, daß dieser Mensch Gott sein kann. Denn Haupt der Schöpfung kann dieser Mensch nur dadurch sein, daß in ihm der sich offenbarende Gott selbst wohnt und central in ihm ist, wie auch schon der Mensch solcher universalen Empfänglichkeit nur als

---

schon in den Vätern angeblich real begonnenen Menschwerdung der natura Gottes zu unterscheiden sei. Nägelsbach läßt schon den Adam, weil sein geistiges Wesen göttlicher Natur sei, Elohim-Adam sein; aber nur von Natur und durch Einwohnung göttlicher Natur. Als er gefallen war, so sei eine künstliche Einwohnung des Elohim im Menschen, eine künstliche Realisirung der Idee der Gottmenschheit versucht (vom Gesetz an). Aber erst als im Sohne Elohim persönlich Mensch geworden war, war der Gottmensch auf Erden wirklich geworden, und in ihm das lebendige Princip einer neuen Menschheit und einer neuen Natur gegeben, vgl. S. 236 ff. 282 ff. 446 ff. Auch hat diese Wiederherstellung der Typik in realerer und objektiverer Form sich davor zu hüten, die Vorbereitung Christi durch Sündenerkenntniß und Schuldbewußtsein nicht zu verdunkeln, überhaupt aber über dem Blick auf das Typische nicht das geschichtliche Leben und Ringen des Volkes A. T. zu übersehen. Die Vorbereitung Christi ist im Großen Vorbereitung der Empfänglichkeit für ihn, die allerdings auch durch Vorausdarstellung seiner gewirkt und ausgebildet wird, aber diese ist nirgends schon Erfüllung.

ein Produkt des für seine Menschwerdung in ihm die adäquate Stätte sich zubereitenden Logos begriffen werden kann. Haupt der Schöpfung kann Christus nur sein, indem er nicht blos die Zusammenfassung der Vielheit der Welt oder die Summe ihrer Kräfte ist, das würde eine monströse oder eine blos nominalistische Einheit, ja das würde, da die Welt für sich nach ihrem besten Sein nur Gottempfänglichkeit ist, noch nicht die Vollendung aussagen, die erst in der Erfüllung solcher Empfänglichkeit kann gegeben sein. Sondern dadurch faßt er sie wirklich zusammen, daß in ihm auch ein höheres Princip als die Welt ist, ein Princip, welches die Macht hat über alle Weltwesen hinauszugreifen, sie zu bestimmen, zu beseelen und zu einigen. Schon die natürliche Welt ist eine Einheit nur dadurch, daß mit ihr unauflöslich ein über ihr stehendes, sie in sich zusammenfassendes Princip geeint ist, der göttliche Logos als weltbildender und erhaltender, der in sich ihre ewige Idee trägt und vertritt. Ihr Einheitsprincip ist überweltlich, d. h. göttlich und doch auch weltwirklich, zur Welt als bestehender gehörig. Col. 1, 13 ff. So ist auch die Welt der Menschheit und der Geister nur dadurch real geeint, daß über ihrem in freier Gottempfänglichkeit bestehenden Wesen das persönliche und universale göttliche Princip steht, und doch ihr zugewandt ist, ja zu ihr als wahrem κόσμος gehörig, so daß sie als vollendete und erfüllte Einheit ohne dasselbe gar nicht könnte gedacht werden. Der kosmische Ort der centralen Gottempfänglichkeit repräsentirt so die Stätte der Möglichkeit der realen Welteinheit und Weltvollendung, aber die Wirklichkeit stammt nur aus einem höheren denn nur kosmischen Princip, aus der centralen d. i. persönlichen Selbstmittheilung Gottes, die gleichwohl mittelst jener in der Welt ihr zubereiteten und sie sich zueignenden Gottempfänglichkeit der Welt nicht fremde bleibt, sondern der constitutive Faktor wird, der zu ihr selbst nach ihrer göttlichen Idee gehört. Denn die Idee der Welt wie sie ewig vor Gott steht ist nicht mit der Gottempfänglichkeit abgeschlossen, sondern befaßt auch nach seinem unergründlichen Gnadenwillen das schlechthinige Erfülltsein derselben in sich und an

dem Punkte, wo die dieser centralen Empfänglichkeit entsprechende ebenso centrale Erfüllung stattfindet, ist die Welt, die als nur gottempfängliche oder gar sündige außer Gott war, in den Kreis des göttlichen Lebens, in das Leben des dreieinigen Gottes selbst mit eingetreten, wie das immanente göttliche Leben sich hier auch zu einem kosmischen explicirt hat. Obwohl aber die Erfüllung der menschlichen Empfänglichkeit das Göttliche der Menschheit so zueignet, daß auch dieser Mensch „Gottes mächtig" wird, das Göttliche zu sich rechnen darf und rechnet, so verliert doch auch so Gott nicht sich selbst, sondern indem er dieses Menschen schlechthin mächtig wird und ihn zu sich rechnet, bleibt er seiner selbst mächtig. Der Sohn oder Logos ist nicht die Welt, sondern ihr göttliches Princip, das eine Welt nicht nach der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern nach dem innern Gesetz der Liebe wirkte, welches zugleich Gesetz der Freiheit ist. Er ist auch nicht die ideale Welt, noch das Weltbild in Gott, sondern zunächst Princip davon. Aber doch muß man sagen, daß erst durch seine Menschwerdung der Welt nach ihrem Begriff wie nach dem Begriff des Logoswillens die Vollendung gebracht wird, also die Verwirklichung der göttlichen auf die Weltvollendung gerichteten Idee: daß mithin nach seinem sichselbstmittheilenden Gnadenwillen sein Menschwerden, das zum Gottwerden des Menschen wird, in die Idee der Menschheit wie sie vor Gott steht mit aufgenommen ist.

Dieß führt auf einen weiteren Punkt, welcher sowohl an sich als in systematischer Beziehung von entscheidender Bedeutung ist, einen Punkt, mit welchem erst das *Historische* in Christus, wie es namentlich der lutherische Grundgedanke fordert, zu absoluter Bedeutung erhoben und der Zufälligkeit entrückt ist. Das ist die Wahrheit, daß die Menschwerdung Gottes in Christus nicht *bloß* durch die Sünde motivirt ist, sondern außer ihr noch eine tiefer gründende ewige und bleibende Nothwendigkeit in der weisen und freien Liebe Gottes hat, sofern diese überhaupt eine Welt als den Schauplatz ihrer *vollkommenen* Offenbarung wollte, und also in der Welt die Empfänglichkeit und Bedürftigkeit dafür vorhanden ist. Diese

Wahrheit bedarf, um vom einfachsten christlichen Bewußtsein anerkannt zu werden, nur der Erinnerung daran, daß das Christenthum die vollkommene Religion, die Religion schlechthin, das ewige Evangelium, Christus aber für diese Religion der Mittelpunkt ist, ohne welchen sie gar nicht kann gedacht werden. Wer da sagt, Adam hätte auch ohne Christus können vollendet werden, der nimmt, da Niemand die Vollendung ohne die vollendete Religion wird denken wollen, bewußt oder unbewußt eine doppelte absolute Religion als möglich an, eine ohne Christus und eine mit Christus, was ein baarer Widerspruch ist. Denn daß es ein wesentlicher Unterschied ist, ob in einer Religion Christus der Mittelpunkt sei oder nur Gott überhaupt (nenne man ihn Logos oder heiligen Geist), wird kein Christ in Abrede stellen. Allerdings ist diese Wahrheit, welche richtig gefaßt von durchgreifendster Bedeutung ist, vielfachen Entstellungen ausgesetzt, wie dieses die obige Geschichte mehrfach dargelegt hat. Aber die Gründe wider ihren Grundgedanken, die auch neuerdings von achtungswerther Seite vorgebracht sind, beruhen entweder auf Mißverständniß oder beweisen sie das Gegentheil; und nur so viel ist zuzugestehen, daß den Theologen, welche überwiegend empirisch oder anthropologisch zu verfahren gewohnt sind, die Nothwendigkeit jener Wahrheit weniger nahe treten wird, als sie denen Allen treten muß und tritt, die eine christliche Speculation vom Gottesbegriffe aus für möglich und nothwendig erkennen. Wie wohl sich dürfte zeigen lassen, daß auch die Ersteren die Reinheit des christlichen Dogma in den wichtigsten Punkten nur behaupten, indem sie verfahren, als nähmen sie diese Wahrheit doch an.

In der That bekennen sich zu ihr außer den vielen oben Genannten, wie Steffens, Göschel, Baader, auch Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Fischer, Chalybäus, Ehrenfeuchter, Schöberlein, Nägelsbach, Kling, A. Petersen, Schmid,[24]) Ebrard (II, 95.) u. v. A.

[24]) Vgl. m. hochverehrten Lehrers, des seel. Dr. Schmid Pfingstprogr. 1831: Quatenus ex eccl. evangelicae principiis exsistere possit doctrinae christ. scientia? S. 11: Neque vero inde (daß die

Die Gründe, welche von J. Müller und Thomasius dagegen vorgebracht werden, sind diese. Thomasius

---

Erlösung den Gottmenschen nöthig machte) concludendum, θεάνθρωπον non exstiturum fuisse, nisi peccatum invasisset in genus humanum. Ut enim redemtionem sine θεανθρώπῳ esse posse negamus, ita θεάνθρωπον sine redemtione quidni affirmemus? Affirmandumque eo libentius, quo quisque magis veretur, aut incarnationem Christi fortuitam aut peccatum necessarium judicare. Unde eadem quaestio a multis velut otiosa reprobata, tamen non modo ab aliis haud paucis sedulo agitata est, sed videtur etiam idonea quae ad ἐνανθρώπησιν τοῦ λόγου plenius ac subtilius intelligendam conferat. S. 12 f.: Ac revera subest christianae de θεανθρώπῳ sententiae, quamvis optimo jure a nobis ad tollendum maxime humani generis peccatum referatur, tamen quaedam notio generalior ac metaphysica, ut vel id negandum videatur, posse redimere a peccato tanquam μεσίτην moralem, qui non metaphysica ratione sit inter Deum mundumque μεσίτης. Martensen, die chr. Dogm. 3. Aufl. S. 297 ff.: Nur wenn wir Christum nicht blos unter dem Gesichtspunkt der Welterlösung, sondern auch der Weltvollendung sehen, können wir Christi vorbildliche Vollkommenheit in ihrem Unterschiede von der abbildlichen Vereinigung Gottes und des Menschen richtig erkennen. S. 298: Nur wenn wir den Mittler in dieser seiner metaphysischen und kosmischen Bedeutung sehen, gewinnen wir die Grundlage, auf welcher eine Lehre von dem Erlöser aufgebaut werden kann. Liebner hebt als den jetzt nothwendigen zwiefachen Fortschritt der Christologie erstens das Hinausschreiten über die blos hamartologisch-soteriologische Motivirung der Christologie zu einer allgemein theanthropologischen Grundlage oder die Erkenntniß hervor, daß die Menschwerdung Gottes schon in einem ursprünglichen wesentlichen und nothwendigen Verhältniß zur Menschheit, somit schon zur Schöpfung stehe, als deren Vollendung S. 12 ff. Zweitens: eine solche Einheit der gottmenschlichen Person zu gewinnen, wobei das Auseinandergehen der zwei Factoren in einen Dualismus nicht mehr möglich sei. Er erkennt treffend, daß alle Dogmen, auch die Schöpfung, christologisch müssen bestimmt sein; daß unbeschadet ihres Unterschiedes Schöpfung und Menschwerdung zusammenzuschauen, und in der Idee der göttlichen Offenbarung schlechthin — der Weltidee — geeinigt sind. S. 279 ff. 287: Obwohl die Menschheit schon durch den realen Logos eine Einheit ist, so ist doch der Logos nur erst transcendente oder wesentliche, noch nicht

meint, es würde dadurch die Menschwerdung aufhören, ein freier göttlicher Liebesakt zu sein, sie würde zu einer Wesens-

historisch objective, wirkliche Einheit der Menschheit. Die Menschheit als historischer Organismus kann aber nicht hauptlos oder principlos sein; sie muß ihr Princip statt blos über sich, auch immanent in sich haben, sich adäquat in ihrer Geschichte, und dieß kann eben kein anderes sein, als nur das Princip der Schöpfung selbst wieder u. s. w. Ueber Rothe und Lange s. vor. Anm. Nitzsch System A. 6. S. 258: der Logos ist an sich auf die Menschwerdung gerichtet, will aber und soll, wie er es ewig und vorweltlich ist, auch zeitlich und geschichtlich Organ der Offenbarung des Vaters d. i. Mensch werden, damit durch Verwirklichung des unverrückten Ebenbildes im Menschenleben, welches nach der geschöpflichen Natürlichkeit nur die Potenz des göttlichen Lebens, und seit dem Falle dieselbe ohne Verwirklichungsfähigkeit in sich trägt, die Religion oder die Bestimmung des Menschen zur Kindschaft Gottes dennoch sich ausführe. Nägelsbach, a. a. O. S. 31: Weder eine zufällige, noch eine plötzliche kann die Erscheinung des Gottmenschen gewesen sein; er, der die einigende Mitte aller Factoren der Weltgeschichte ist, muß dieselbe von Anfang an beherrscht und sie zu dem Punkte hingeführt haben, auf welchem seine Erscheinung möglich ist. Zufällig ist diese aber, wenn sie erst durch den Sündenfall nothwendig geworden ist; u. s. w. (Vgl. Kurtz Bibel und Astron. 2. Aufl. S. 233, der jedoch später seine Ansicht geändert hat). Ehrenfeuchter, Entwicklungsgesch. der Menschheit insbes. in eth. Bez. Hdlbg. 1845. Abschn. XI. Christus u. d. Weltgesch. S. 114 ff. Es komme darauf an, Christus weder einseitig nach dem Maaßstabe des Gattungsbegriffs, noch des Individuums zu messen. Die Wahrheit vereinige beides in der Idee des Organismus den die Menschheit darstelle. Christus faßte die Enden, Gattung und Individuen in Eins: in ihm ist der Begriff der ganzen Gattung enthalten, er ist der Menschensohn und zugleich ist er die individuellste Gestalt. Die Form menschlichen Daseins verlangt nach dem realen göttlichen Lebensmittelpunkt, und umgekehrt. Diese Form ist die genaueste in der das göttliche Schöpferwort sich einleben kann, um Alles zu vollenden. Die Menschheit ist der adäquate Leib, in welchen der ewige Logos als in sein Eigenthum eintreten kann. Innerhalb dieser Menschheit sind die einzelnen Individuen wie Punkte in der Peripherie, deren jedes ein eigenes Bewußtsein und Gewissen besitzt; die Peripherie erfordert aber ein Centrum, dem selbst ein bestimmtes Bewußtsein und Gewissen inne wohnen muß; das Centrum

nothwendigkeit für Gott; ja wir würden zu einer Evolution Gottes geführt, bei welcher Welt und Gott vermischt und die

muß so als ein historisches, individuelles Leben erscheinen. Durch den Gottmenschen geht ein volles Bewußtsein über den Organismus der Geschichte auf, über die Einheit des Speculativen und Sittlichen. Ebenso wird aber auch durch ihn klar, was ein Individuum sei, welch ewige Mächte in dem Wesen des Individuellen liegen, das Mittelbegriff oder Einheit ist der Idee und der schöpferischen Macht als wollende Persönlichkeit. Wie nun auch das Centrum als individuelles Leben erscheint, so ist in allen einzelnen Punkten des Umkreises das Bedürfniß, das Leben des Mittelpunktes sich einzugestalten, denn der Umkreis besteht durch den Mittelpunkt. Fischer, d. Idee d. Gottheit. 1839. Grundzüge des Syst. d. Philos. od. Encyclop. 1851. II, 2. S. 432 ff.: Die absolute Religion hat den, der wie die Erfüllung der Weissagung so auch die absolute Wahrheit des Heidenthums ist, zum Princip und Mittelpunkt des göttlichen Reiches. Der Gottmensch muß in der spekulativen Theologie die Vollendung der Schöpfung und Offenbarung Gottes, wie den Gipfel und Einheitspunkt oder das Urbild und Haupt der Menschheit repräsentiren. Schöberlein, die Grundlehren d. Heils aus d. Prcp. der Liebe. 1851. S. 42 ff., sagt (mit J. Hamberger, Gott u. s. Offenbarungen. 1839. S. 220), in gewissem Sinn sei die Menschwerdung Gottes ewig zu nennen. Der Sohn, fährt er fort, den väterlichen Liebesrathschluß der Schöpfung aufnehmend und vollziehend, senkt sich mit der ganzen Kraft der Liebe von Ewigkeit an in die Idee der Menschheit also ein, daß dieselbe gar nicht anders besteht als in dieser Liebeseinigung des Sohnes mit ihr. Die Menschwerdung Gottes ist mit der Idee der Menschheit selbst gegeben. (Auch in der katholischen Kirche findet diese Lehre noch einzelne Vertreter, so an Staudenmeyer, Oischinger d. chr. Phil. 1853. S. 88, Pabst, Molitor u. A. — Günther hatte früher den Gedanken, die Menschwerdung wäre auch durchgeführt worden, wenn der zweite Adam gefallen wäre; eine Möglichkeit, von der er aber später selbst mit Recht wieder abstrahirte.) — Auch Hofmann, Schriftbew. II, a. setzt die Nothwendigkeit der Menschwerdung gar nicht erst um der Sünde willen, sondern es war nach ihm auf „die Selbstvollziehung Gottes als des urbildlichen Weltziels" abgesehen von Anfang; aber zunächst so, wie es scheint, daß namentlich Adam als Candidat der Gottmenschheit erschaffen war. Jedoch er fiel. Daher soll erst die Sünde Christum nöthig gemacht haben. S. 18. Ein theuer erkaufter Widerspruch gegen die obige Wahrheit! Dahin muß aber auch Thomasius kommen. Vgl. I, 211.

Wesensverschiedenheit sowie die Creatürlichkeit der Menschheit gegenüber von Gott geleugnet würde. Nicht minder, wenn zur menschlichen Natur von Anfang die Bestimmung für die Menschwerdung gerechnet würde, statt in dieser nur einen nachträglichen Act der lauteren göttlichen Gnade zu sehen, so wäre das pelagianisch.[25]) Allein es ist schwer einzusehen, warum jene Behauptung die freie Liebe Gottes irgend mehr beschränken sollte als des Thomasius Annahme von der Nothwendigkeit der Menschwerdung nach der Sünde. Ist denn nicht die Schöpfung Werk der freien göttlichen Liebe? Wenn aber das, so wird auch die Vollendung der Schöpfung Werk der freien Liebe bleiben, wenn gleich nicht gedacht werden kann, daß Gott die Welt wollend sie nicht auch für die Vollendung wollte. Freilich ein skotistisches oder calvinistisches liberum arbitrium an oberster Stelle zu setzen, wird eine ethische Theologie nicht vermögen, weil sie das Höchste nicht in der Kategorie der Machtvollkommenheit, sondern der weisen heiligen Liebe sieht. — Eben so wenig hat jene Wahrheit etwas mit Vereinerleiung des Wesens Gottes und des Menschen zu thun, sie kann eine Wesensverschiedenheit annehmen unbeschadet dessen, daß gerade die Verschiedenheit es ist, die nach dem Gesetz der freien Liebe die göttliche Fülle zur Selbstmittheilung an die Empfänglichkeit oder Bedürftigkeit zieht. Solche Verschiedenheit (II. S. 716 f.), welche die Voraussetzung lebendiger Einheit ist, widerspricht zwar der Einerleiheit des Wesens, aber nicht der Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nach dem Grundsatz der göttlichen Liebe und nach dem Wesen der von ihr geschaffenen menschlichen Natur; vielmehr kann und muß in diesem Sinn von einer wesentlichen Einheit oder Einheit Gottes und des Menschen durch ihr (unterschiedenes aber nicht geschiedenes) Wesen, von φυσικὴ ἕνωσις, nicht blos von einer Einheit durch Hypostase, Willen, Idiome, lokales Inwohnen u. dgl. gesprochen werden, die von Identität weit entfernter ist als die dualistische Auffassung, die zu

[25]) Christi Person und Werk. Bd. 1. 1853. S. 159–173. 216 ff. Vgl. Rocholl Beitr. z. G. deutsch. Theosophie 1856. S. 113 ff.

allen Zeiten, wenn sie nicht antichristologisch ward, zur Vereinerleiung ausschlug. Ebenso beruht die Furcht vor pelagianischer Gefahr auf bloßem Mißverständniß, denn die Meinung ist ja nicht, daß die Menschheit durch immanente Entwickelung ihrer Freiheit zur Gottmenschheit geworden wäre, nicht einmal, daß sie überhaupt ohne Gottes mittheilende That irgendwann schon wirkliche Güte als natürlichen Vorzug gehabt habe, sondern an sich hat die Menschheit nur die Gottempfänglichkeit, welche in centraler Weise der Logos in Christi Menschheit fand. Wenn aber J. Müller[26]) meint, jene Behauptung führe zu einem Haupt, in welchem die ganze Idee des Leibes schon realisirt sei, so trifft das doch nur jene rohe Auffassung von Christus als Einheit der Menschheit, wornach er kollectiv sie selbst sein soll, aber nicht die oben dargelegte schriftmäßige Lehre, und wenn er fordert, die Erlösung als den Brennpunkt des ganzen Systems zu betrachten, so kann er damit doch nicht sagen wollen, daß auch der dreieinige Gott nur für die Sünde da sei oder die Welt nach Ueberwindung der Sünde nur für die Erlösung, sondern auch er muß noch andere wesentliche Beziehungen im Christenthum anerkennen als die auf Sünde und Erlösung gehenden; auch er erkennt ja eine Vollendung an, die ewig währen wird, während die Sünde zeitgeschichtlich ist. Auch wird man den Nothwendigkeitsgrund für die Menschwerdung auf der menschlichen Seite, der in der Sünde ligt, deßhalb nicht zu verkennen nöthig haben, wenn man denselben auch in dem Bedürfniß für die Vollendung sieht, ja auch auf Gottes Seite einen solchen insofern annimmt, als Gott, wenn er eine vollendete Welt wollte, auch den Gottmenschen, der ihre Ehre und Krone ist, zu wollen nicht unterlassen konnte. Die Besorgniß daher, daß jene Annahme mit der Soteriologie streite und die Annahme der Nothwendigkeit Christi um der Sünde willen entgründe, scheint wohl gehoben werden zu können. Wenn Christus schon nöthig war, um die Unvollkommenheit zur Vollendung zu erheben, so folgt vielmehr, daß er um so nöthiger

---

[26]) Deutsche Zeitschr. f. chr. Wiss. 1850. Nr. 40.

war, da Sünde eintrat. Muß man doch jedenfalls sagen, daß Gott, da er die Möglichkeit der Sünde zuließ, schon auch in dem von Ewigkeit gefaßten Plan der Menschwerdung die Möglichkeit der Erlösung durch dieselbe wollte und so die Welt von Anfang an auf die Menschwerdung einrichtete, wenigstens als eine mögliche. In keiner Weise folgt ferner (auch wenn sich die fragliche Lehre mit der andern verbindet, daß Christus das Haupt der Menschheit sei, was an sich nicht nothwendig, aber allerdings wohl begründet ist), daß Christus in demselben Sinne Haupt der Menschheit und der Engel sei, wie über die Gläubigen (die Kirche). Noch schwerer ist zu erkennen, wiefern aus beidem zusammen die Gefahr sich ergeben soll, daß Christus als Haupt der Menschheit von selbst stetig heil. Geist auf die Menschheit ausströmen müßte, wodurch Versöhnung überflüssig und statt des Glaubens ein magischer Proceß eingeführt würde. Ueberhaupt sind Vorstellungen von einer magischen Stellvertretung Christi für uns mit der Idee des Hauptes nicht gegeben, wohl aber hat die wahre, ethisch gedachte Stellvertretung an dieser Idee ihren unentbehrlichen Halt,[27]) ohne den das Versöhnungswerk etwas Aeußerliches, ja Willkürliches bliebe. Eine katholisirende Compensationslehre ist damit keineswegs gesetzt; denn es besteht damit wohl, daß jeder Einzelne für sich ein ethisch und religiös vollkommener Gottesmensch werden soll und daß er doch dieses nur in individueller Form werden kann oder sein wahres Wesen nur erreicht, wenn er die gliedliche Stellung, die ihm schon durch seine Individualität vorherbestimmt ist, im Ganzen des wahren Organismus der Menschheit einnimmt.

Doch dieser Einwand führt uns zu den Gründen wider obige Lehre über, die genauer betrachtet sich in Gründe für sie verwandeln. So sagt Thomasius: bei ihr würde Darstellung der reinen Menschheit Zweck der Menschwerdung. Meint er, das würde dabei der ausschließliche Zweck, so wäre das nach dem schon Erörterten irrig. Ist aber seine Meinung, dieser Zweck sei auszuschließen und das finde nur bei der entgegen-

---

27) Vgl. Rothe, Ethik II, S. 280 f.

gesetzten Annahme Statt, so wäre das ein Beweis wider die letztere, und zeigte, daß diese es nicht zu einer wahren und wirklichen Menschheit bringt, sondern nur zu einem Organon der Gottheit, zu einer Theophanie. Doch schärfer ist derselbe Einwand gefaßt, wenn J. Müller ein Bedenken dagegen ausspricht, daß bei unserer Annahme Christus zum Selbstzweck und zu etwas Epideiktischem würde, statt blos Mittel zu sein. — Wir antworten, wenn er nicht auch Selbstzweck wäre, so könnte er nicht das (ethische) Mittel sein, das er sein soll und ist. Gesetzt kein Mensch ließe sich erlösen, so wäre schon das ein Gut, daß die erlösungskräftige Persönlichkeit in ihm aufgetreten ist. Sie ist werthvoll an ihr selbst, und deßhalb ist ihre Dahingabe für die Welt werthvoll und kann stellvertretend sein. Doch auch J. Müller muß ja Christus als Selbstzweck anerkennen, wie jeden Menschen, wenn er zugibt, daß er auch nach dem Werk der Erlösung der Menschheit noch fortdaure, während doch eigentlich das, was seine Existenz nur dem Umstande verdankt, daß es Mittel ist, kein Recht zum Fortbestehen hat, wenn der Zweck des Mittels erreicht ist. Aber wenn Christus nicht eine auch über die Zeit der Sünde hinausreichende Bedeutung für die Menschheit zugeschrieben würde, so würde Christus nach der Erlösung müssig, und verdankte seine Fortdauer nur dem Umstande, „daß Unvergänglichkeit zur Wahrheit des menschlichen Seins gehört;“ so würden wir in der Vollendung in eine wesentlich andere, nicht mehr stetig durch Ihn vermittelte Religion einzutreten haben; es wäre denn, daß man sagte, daß auch schon jetzt die Mittheilung des ewigen Lebens nicht von Ihm ausgehe, sondern nur das Negative der Erlösung, das sich doch vom Positiven nicht trennen läßt. Wenn ferner sowohl J. Müller als Thomasius andeuten, ohne Sündenfall wäre kein Auseinandertreten in erste und zweite Schöpfung, keinerlei Gegensatz zwischen der anfänglichen Beschaffenheit des Menschen und dem *Πνεῦμα*, so stimmt das mit der paulinischen Lehre vom ersten Adam, (1 Cor. 15.) der noch nicht *πνευματικὸς* sondern *χοϊκὸς* und *ψυχὴ ζῶσα* gewesen sei, während erst der zweite Adam, der Herr vom Himmel,

πνευματικὸς ja das πνεῦμα war, doch sehr wenig zusammen. Paulus unterscheidet bestimmt erste und zweite Schöpfung in seiner wichtigen Lehre von den zwei Adam, und zwar auch abgesehen von der Sünde, denn von der Unvollkommenheit und dem nichtpneumatischen Wesen des ersten redet er auch abgesehen von der Sünde. Aber vielleicht hätte Adam, ohne die Sünde, in immanenter Freiheitsentwicklung seine Vollkommenheit erreicht auch ohne alle äußere Offenbarung? Unvollkommen war nach Paulus Adam auch wenn er nicht sündigte, und er sagt nicht, daß er ohne das Pneuma hätte können die Vollendung finden. Man wird wohl zugestehen, daß wenn ein Bedürfniß dafür auch ohne Sünde vorhanden war, die Offenbarung auch bis zur Spitze ihrer Vollendung in der Menschwerdung Gottes fortschreiten mußte. Aber vielleicht ruht das Bedürfniß einer äußeren Offenbarung nur in der Sünde? Vielleicht wäre Adam durch normale innere Entwicklung des Pneuma oder des Logos ohne Christus theilhaftig geworden, die Menschheit aber auch so nicht verkürzt, weil Adam (Thomas. I, 220), das natürliche Haupt der Menschheit, dann die Einheit gewesen wäre, die die Menschheit verbindet, zumal der „Patriarch Adam“ durch Heiligkeit ins geistliche Leben verklärt worden und so eine Art von „communicatio idiomatum“ bei ihm eingetreten wäre? Das Letztere wagt Thomasius auszusprechen, das Erstere nimmt Müller an. Allein wenn wir nicht mit J. Müller's Präexistentianismus (der seinerseits selbst wieder ganz eigenthümliche christol. Schwierigkeiten mit sich führt), eine anfängliche ganz andere Organisation menschlicher Natur annehmen als die jetzige, nemlich eine rein spirituale, so wird doch zu beharren sein bei dem Grundsatz, daß die Offenbarung durch objektive Media sich vollbringe, nicht aber rein innerlich; und daß dieses auf dem Wesen des Menschen (auch unabhängig von der Sünde) beruhe, das überhaupt eine Entwicklung unter Anregung von außen bedinge. Mithin droht die Läugnung jener Wahrheit von dieser Seite einer spiritualistischen Auffassung vom Wesen des Menschen sich zu nähern. Thomasius aber, welcher die Gefahr des Pelagianischen oder der Vermischung des Nichtzusammengehörigen sah, wo sie nicht ist, wird bei seiner

Ansicht von Adam sich vorzusehen haben, diese Gefahr nicht da zu übersehen, wo sie sich findet. Denn es heißt in bedenklicher Weise den Unterschied zwischen der ersten Schöpfung mit ihrem Adam und der zweiten vermischen, wenn man meint: Adam sei von Gott eigentlich vorherbestimmt gewesen, Christi Stelle in der Menschheit zu ersetzen und die Stellung einzunehmen, die Christus (wenn von der Erlösung abgesehen wird) einnimmt. Zwar appellirt Thomasius (ähnlich Hofmann) noch darauf, daß der Logos ohne Sünde das innere Band der Einheit gewesen wäre, wie „der Patriarch Adam" das äußere. Aber er kann im Angesichte dessen, was wir auch nach ihm an Christus haben, sich nicht verbergen, daß da eine große Discrepanz zwischen der innern Einheit durch den Logos und der realen Einheit durch Adam übrig geblieben wäre, und daß in Christi Person die Einheit unendlich intensiver und realer vorhanden ist, weil das Innere und die Realität in ihm sich decken.[28]) Wenn nun doch hierin ohne Zweifel ein hohes Gut ligt, daß die Einheit der Menschheit in Christi Person ganz anders hervortritt als sie je in Adam hätte hervortreten können (es sei denn daß man Adam zum Gottmenschen machte, oder im Gottmenschen blos einen gotterfüllten Menschen sähe): was sollte denn irgend Gott daran gehindert haben, der Menschheit von Anfang an und nach seiner ursprünglichen Idee von ihr diese Einheit zuzudenken, die er angeblich erst nachher ihr soll zugedacht haben, zumal die Empfänglichkeit für dieselbe doch schon in jenem ursprünglichen Begriff von der Menschheit müßte eingeschlossen sein. Wie sollte Gott vor der Sünde den Beschluß gefaßt oder gewollt haben, daß jene volle Empfänglichkeit der Menschheit für den Logos, die er jedenfalls ihr muß gegeben haben, unerfüllt bleibe, wenn doch, wie Thomasius selbst nicht in Abrede stellt, außer der Erlösung noch Anderes durch den Gottmenschen uns geschenkt wird? Warum sollte seine Liebe die Liebesoffenbarung nicht als absolute gewollt sondern das relativ Unvollkommene vorgezogen haben? All diesen Schwierigkeiten kann man sich bei Thomasius Ansicht nur entziehen, wenn man

[28]) Eine Ahnung hievon zeigt Thom. I, 220.

sich auch noch zu einem weiteren Schritt entschließt. J. Müller weiß wohl, daß wenn zugestanden ist, die Menschheit sei von Gott ursprünglich als Organismus gewollt, dann auch nicht mehr in Abrede kann gestellt werden, sie sei ursprünglich mit einem vollkommenen Haupte gewollt, d. h. mit dem Gottmenschen; aber er verfährt folgerichtig, er läugnet jene ursprüngliche göttliche Idee von der Menschheit. Dagegen Thomasius will die Menschheit doch immer wieder als Organismus denken, will auch nicht idealistisch die reale Verwirklichung und Darstellung des Einheitspunktes der Menschheit geringschätzen; er denkt die Menschheit als Gattung, und die Kirche als Organismus. Aber damit stimmt, wie gezeigt, seine Christologie die gerade das Haupt nur zufällig denkt übel zusammen. Das hat nur in der Anschauung Raum, welche die Menschheit ursprünglich in atomistischem Außereinander und die Individuen in vollkommener Selbstständigkeit denkt, d. h. in der Lehre, welche J. Müller consequent bis zum Präexistentianismus zu Ende führt. Ist dagegen, wie Thomasius will, die Menschheit als Organismus zu denken mit bleibender Verschiedenheit ihrer Individualitäten, so wird die Vollendung, die dem Organismus durch ein ewig bleibendes Haupt zuwächst, auch in der ewigen Idee von der Menschheit, wie sie vor Gott steht, enthalten sein müssen. Doch auch J. Müllers Ansicht wird folgender Alternative nicht ausweichen können: Wenn in dem Schöpfungsgedanken über die Menschheit alle Menschen gedacht sind, Christus aber auch wahrer Mensch ist, so folgt, daß er auch schon im Schöpfungsgedanken befaßt war, nicht erst im Gedanken der Erlösung und damit wäre zugestanden was wir wollen. Wenn aber das Erstere wollte geläugnet werden, so wäre entweder Christus nicht als wirklicher Mensch wie die anderen, sondern als Theophanie zu denken, oder aber wäre zu sagen, daß der Schöpfungsgedanke nicht eine geschlossene Zahl von menschlichen Persönlichkeiten enthielt, die zusammen ein Ganzes zu bilden bestimmt waren, sondern unter der Menschheit, wie sie vor Gott stand, — hätten wir dann eine diffuse und unbegrenzte Vielheit zu denken. Das Erstere kann J. Müller nicht wollen; das Letztere contrastirte

sehr mit der streng teleologischen Richtung, die sonst Müllers Denken auszeichnet, müßte den Werth der einzelnen Persönlichkeit herabdrücken und das Vernunftinteresse unbefriedigt lassen, das auf eine weise teleologische Einheit gerichtet ist. — Ferner aber wird auch J. Müller eine ewig bleibende Verschiedenheit der Vollendeten nicht läugnen können noch wollen: verschieden aber werden sie sein durch verschiedene Individualitäten, sowie dadurch daß sie das werden, als was sie ursprünglich gedacht und gewollt sind, wie auch die sittliche Aufgabe keine andere sein kann, als daß jede Individualität der göttlichen Idee die sie setzte gemäß sich sittlich reproducire, und so wollend jene Idee verwirkliche. Aber so entsteht doch auch für J. Müller die Nothwendigkeit, die Menschheit nach der göttlichen Idee von ihr, damit ihre Einheit in der Vielheit bewahrt bleibe, nicht blos als zerstreute Menschenmenge, sondern als einen Organismus zu denken, dessen Glieder sich zu einer Einheit durch ein reales Haupt ergänzen. Denn unmöglich ist es, die Einheit der Menschen einzig als ihre That, als Produkt ihres Liebesverkehrs, ohne Betheiligung des schaffenden und vollendeten Gottes anzusehen. Man will ferner Christus zwar als den allgenugsamen Mittler ansehen, aber verfährt als wäre mit dem Erlösungswerk die Funktion Christi entbehrlich und vorüber. Allein das hieße nichts Geringeres als: wenn wir nur versöhnt seien, so sei das positive inhaltsvolle Leben von selbst und ohne fortgehenden Akt Christi des ewigen Hohenpriesters und Königs in uns vorhanden, und so würde Alles, was Christus gibt, nur Entbindung der von Anfang vorhandenen Kräfte, nicht aber Erfüllung der anfänglichen Empfänglichkeit sein. Wie daher in Betreff der Menschheit der letzte Grund der Differenz sich auf die Frage reducirt: ist die Menschheit von Gott als Organismus gewollt und daher mit einem Haupte, in welchem auch die Einheit eben so real verwirklicht ist, wie die bleibende Verschiedenheit der Individuen? oder ist die Menschheit als eine bloße diffuse Masse von Wesen unbestimmter Zahl und Beschaffenheit gewollt die nur durch *ihre* Liebesakte aus demselben Geiste heraus die reale Einheit zu produciren haben? so reducirt sich in Betreff des Einzelnen die Differenz in letzter

Beziehung auf die Frage: ist die Menschheit nach ihrem ursprünglichen Wesen nur freie Empfänglichkeit für das Gute, für Gott und seine Offenbarung, oder ist sie als produktive Freiheit des Guten aus sich zu denken? — So gewiß nun jene freie Empfänglichkeit dafür bestimmt ist, erfüllt zu werden und das Gute zu eigen zu erhalten, so wenig entspricht es doch der kreatürlichen Stellung, des Menschen Freiheit so zu denken, daß sie ohne göttliche Selbstmittheilung vollendet sein könnte. Die Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit, auf die es in der Religion doch abgesehen ist, kann nur so gedacht werden, daß der höchste Akt der Freiheit nach oben oder im Verhältniß zum Göttlichen darin besteht, sich durch Gott und seine Offenbarung bestimmen, mit Kraft und ewigem Leben erfüllen lassen zu wollen. — Nur wenn wir jene Wahrheit anerkennen, kann auch der ethische Charakter des Glaubens streng festgehalten werden. Denn von einer allgemein menschlichen, d. h. von der menschlichen Natur und vom Gewissen indicirten Glaubenspflicht gegen Christus, diese einzelne Person, (nicht bloß gegen sein Wort oder nestorianisch gegen das Göttliche in ihm, sondern gegen ihn als Gottmenschen) kann nur unter der Bedingung die Rede sein, daß unsere Natur, wie Gott sie gewollt, schon durch ihr Wesen für Christus bestimmt und zu ihm hingezogen ist; er ist nicht ein Träger des Wortes Gottes, wie Moses und die Propheten, sondern in der Einheit und Ganzheit seiner Person, mithin auch als Mensch, dasjenige Wesen, welches eine universale und metaphysische Bedeutung für alle Menschen, ja für alle Geister hat. Nur dadurch wird begreiflich, daß was doch von aller Sünde gelten muß, auch vom Unglauben an Christus gilt, d. h. daß er auch ein Widerspruch mit dem eigenen Wesen, nicht nur mit einer bloßen Positivität ist; nur dadurch ist möglich, daß der Glaube an diesen Menschen sich anschließend eine sittliche Pflicht von allgemein menschlicher Art vollbringt, daß also das Naturgesetz mit dem νόμος πίστεως innerlich harmonirt und der Glaubensakt nicht in letzter Beziehung ein Akt der Willkür oder bloß gesetzlicher Art bleibt, sondern freie That sein kann. Deßhalb heißt es

auch: dem Sohn sei das Gericht übergeben, „weil er Menschensohn ist.“ Es kommt auch schon für die Erlösung darauf an, nicht blos an den Logos, sondern an Christus zu glauben;[29]) was Abgötterei wäre, wenn nicht die Menschheit Christi in die metaphysische Bedeutung dieser Person mit eingeschlossen wäre. So kann auch an ihn als erlösende Person nicht geglaubt werden ohne auch an ihn als die vollendende, ja die Vollendung der Menschheit zuerst in sich darstellende zu glauben. Hier ist zugleich der Punkt, an welchem erhellt, wie ohne jene Wahrheit der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus und der zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung nicht kann überschritten werden. Denn der Eintritt Christi als des Gottmenschen in die Weltordnung und das Gebiet der Religion behält sonst die Stellung einer für den ursprünglichen Weltplan äußerlichen und zufälligen Positivität. Die auf Christus sich gründende Weltordnung und Religion (wenn sie nicht in Beziehung auf den Mittelpunkt des Christenthums, der in der Person und nicht blos in dem Erlösungswerke Christi liegt, eine vergängliche sein soll), tritt ohne jene Wahrheit mit der Einheit des göttlichen Weltplans, die von der Vernunft und dem christlichen Bewußtsein gefordert ist, in so unlösbaren Conflikt, daß damit das Christenthum den Anspruch, die absolute Religion zu sein, wie die Theologie die Möglichkeit einer zusammenhängenden systematischen christlichen Weltanschauung aufgeben müßte.[30]) Nur Ein Ausweg bliebe für die Theologie übrig, aber der führte einen Conflikt mit dem sittlichen Bewußtsein herbei. Das wäre der Weg, mit Schleiermacher zu sagen, daß der ursprüngliche Weltplan

[29]) S. o. Anm. 24 die aus Schmid citirte Stelle.

[30]) Das erkennt selbst Philippi, Kirchl. Glbsl. I, S. 20, auf seine Weise an, so sehr er im Uebrigen den Gedanken, um den es sich in jener Wahrheit handelt, mißversteht oder unrichtig deutet. Auch Philippi zeigt auf seine Weise, daß man diese nur um den Preis leugnen kann, entweder, wie der Rationalismus will, die Gottmenschheit als wesentlich entbehrlich für die Menschheit anzusehen, oder wie der alte Supernaturalismus die Gottmenschheit, also um den Preis des Ebjonitischen oder Doketischen. Philippi's Schrift vom thät. Gehorsam Christi steht auf der letztern Seite, s. o. S. 821.

die Sünde mit der Erlösung zusammen geordnet und in diesem Sinn eine erste nothwendig sündige Schöpfung gesetzt habe, aber als eine durch die zweite Schöpfung zu erlösende. Wenn der große lutherische Katechismus S. 503 dem ähnlich sagt: ob id ipsum nos creavit ut nos redimeret et sanctificaret; — neque enim unquam eo propriis viribus pervenire possemus, ut patris favorem ac gratiam cognosceremus, nisi per Jesum Christum dominum nostrum, qui paterni animi erga nos speculum est, so will sich wohl hierin das reine christliche Bewußtsein aussprechen, dem es unerträglich ist, in Christus die nur zufällige Person von momentaner Bedeutung für die Frömmigkeit zu sehen. Aber wenn wir, wie wir müssen, von der Nothwendigkeit der Sünde absehen, so läßt sich die Befriedigung des religiösen und wissenschaftlichen Interesses nur in jener Wahrheit erreichen, welche bei A. Osiander nicht um ihrer selbst, sondern um ihrer tadelhaften Gestalt willen verworfen worden ist, wie man daraus erkennt, daß die F. C. sie selbst nicht abweist; hatte doch auch u. A. Brentz ihr gehuldigt (s. oben S. 674 f.).

Es concentrirt sich in letzter Beziehung hier Alles in die Frage: ob es in der christlichen Religion nur ankomme auf das unpersönliche, gleichsam dingliche meritum Christi, oder aber primär und bleibend auf die Person selbst, auf das meritum aber durch die Person und zwar als gottmenschliche Einheit, nicht als bloße Theophanie, nicht als bloßes Organon. [31]) Die lutherische Theologie hat die Richtung primär auf Christi Person (s. o. S. 597); selbst die Verklärung des Leibes und der Natur, deren doch auch Adam noch bedurft hätte, bringt sie, zumal jetzt, gerne nicht blos mit dem Logos, sondern mit Christi Person und gottmenschlichem Wesen, wie es in dem heiligen Abendmahl uns

[31]) Die entgegenstehende Ansicht hat darin einen sabellianischen Zug, daß sie, indem sie Christus nur als Mittel gedacht wissen will, an ihm, nachdem die Erlösung an allen, die gläubig werden, vollbracht ist, eine rein müßige entbehrliche Person behält, die dann der Sabellianismus folgerichtiger verschwinden läßt. Auch hängt sie mit dem Mangel an Ausbildung der christlichen Eschatologie zusammen.

zu eigen wird, in Verbindung. Wie wenig stimmt nun aber dazu eine Meinung, die in Abrede stellen muß, daß von Anfang für die Vollendung unserer Natur und Person auf Christus gerechnet gewesen sei, die vielmehr meint, ohne Sünde wäre durch den λόγος ἄσαρκος und durch immanente Freiheitsentwickelung dieselbe Verklärung erreicht worden! Diese Vorstellung ist aber auch eine leere Abstraktion. Als Christen wissen wir, daß wir in Christo unsere Vollendung haben und behalten werden und daß dieß von Ewigkeit Gottes Rathschluß ist. Woher sollte uns nun das Interesse kommen, in willkürlicher Abstraktion eine ganz andersartige, von Christo losgerissene Vollendung durch den bloßen Logos zu träumen und Gott der ökonomisch unterschiedenen trinitarischen Offenbarung zu berauben, ohne die das Weltgut und Weltsystem als Einheit so wenig gedacht werden kann, als die liebende Selbstoffenbarung Gottes an die Welt vollendet und vollkommen? Aber es tritt auch endlich die Leugnung jener Wahrheit der Ehre Christi zu nahe. Wenn Paulus Col. 1, 15—17 sagt, daß Alles auf den Sohn der Liebe geschaffen sei wie durch ihn, so wird Niemand leugnen können, daß er diesen Sohn und seine Ehre auch als den Zweck der Vollendung der Dinge schon bei der Schöpfung ansieht. Als diesen Zweck aber muß er den Sohn der Liebe betrachten, wie derselbe am Ende wirklich sein wird und ist, mithin als Gottmenschen; denn nicht blos abstrakt wäre es, wenn Paulus nicht von dem Zwecke redete, wie er am Ende wirklich ist, sondern sollte die Menschheit, die Christo bleibt, nicht mit befaßt sein bei dem Endziel der Welt, wie es Paulus vor Augen steht, so wäre das nestorianisch. Der Sohn der Liebe wird dem Apostel als Das der Zweck sein, als was er am Ende existirt, d. h. als Gottmensch. Er wird nicht am Ende nur als Das wieder Zweck sein, was er schon im Anfang war. Wäre freilich Christus nur als ein Akt Gottes zu denken, so wäre dieser Akt bloßes Mittel; er ist aber persönliche Einheit Gottes und des Menschen.

Dieß führt auf den letzten Punkt, zugleich die schwierigste Frage: wie ist

C. Die persönliche Einheit Gottes und des Menschen zu denken? Oder: da wir weder Christi Menschheit noch seine Gottheit unpersönlich denken dürfen, weil damit die Wahrheit und Vollständigkeit beider Seiten nicht bestände, wie reimt sich menschliche und göttliche Persönlichkeit zusammen in Christus? Wäre das Ich etwas Besonderes für sich, von dem Wesen oder der Natur geschieden, so wäre das Problem unlösbar, zumal wenn die Naturen wesentlich verschieden und nicht vielmehr innerlich auf einander gerade durch Das bezogen wären, worin sie verschieden sind. Der letztere Irrthum ist überwunden. Aber auch das Ich ist nichts Anderes als die göttliche und die menschliche Natur als sich selbst wissende und wollende. Sind nun diese schon an sich so innerlich auf einander bezogen, so werden sie auch als sich wissend und wollend in eine Einheit zusammengehen; so ist es nicht blos möglich, sondern nothwendig, daß die Folge der unauflöslichen unio zwischen Gott und dem Menschen die wird, daß dieser Mensch, indem er sich selbst weiß und will, sich als die centrale Empfänglichkeit weiß, die ihrer absoluten Erfüllung als ihrer eigenen theilhaft geworden ist und so weiß sie, wie sich, so auch den Logos als zu ihrem eigenen Sein gehörig, als ihre eigene Bestimmtheit, als Complementum ihres Vollbegriffs, oder als die ihr zu eigen gewordene andere Seite ihrer Idee. Und ganz ebenso der Logos weiß in der Menschheit kraft seiner Liebe eine Bestimmtheit seiner selbst, welche sich zu geben in Ihm die ewige Möglichkeit und der ewige Wille war. Gehen wir aus vom Logos oder vom Menschen, das Selbstbewußtsein (und Wollen) beider schließt je das andere Moment als eigene Bestimmtheit in sich ein. Was also beiderseits vorhanden ist, ist nichts Anderes, als das gottmenschliche Bewußtsein, das eine und selbige, das weder blos ein menschliches Bewußtsein vom Logos ist, noch ein blos göttliches vom Menschen, sondern ein gottmenschliches von Beidem, aber so wie Beides ist, d. h. als Geeintem, und so gottmenschliches Selbstbewußtsein und Wollen.

Daß Christus im Stande der Erhöhung absolut vollendeter Gottmensch ist, Gott und Mensch schlechthin in ihm geeinigt sind (ja auch daß seit in Jesu Selbstbewußtsein war, in

ihm ein gottmenschliches Selbstbewußtsein u. s. w. war) darüber ist in der neueren evangelischen Theologie wesentliche Einstimmung, — und damit ist die Hauptsache, nemlich das einheitliche Bild des erhöheten Gottmenschen gewonnen, wie es für den einzelnen Gläubigen und die feiernde Gemeinde Bedürfniß ist. Denn mit dem lebendigen erhöheten Herrn haben Beide zu thun. Aber doch hat auch die Erkenntniß des irdischen Gottmenschen und seines Werdens nicht blos wissenschaftliches, sondern auch religiöses Interesse. Ruht doch das Bild von dem Erhöheten auf dem Bilde des Geschichtlichen.

Auch in Betreff der irdischen Gottmenschheit Christi nun ist nicht blos, wie bemerkt, die Wahrheit des Werdens grundsätzlich allgemein anerkannt, sondern auch darüber große Einstimmung, daß es, um die Einheit gottmenschlichen Lebens auch für Christi irdische Zeit zu behaupten, auf eine vollständigere Durchführung der κένωσις ankomme. [32]) Da nemlich ein noch werdender Mensch, wie Alle zugeben, mit dem Logos als absolut selbstbewußtem und actualem eine persönliche Einheit nicht bilden kann, zumal so lange der Mensch noch nicht einmal selbstbewußt geworden ist, und da die Wahrheit des Werdens nicht gestattet, auf dem alten Wege eine Einheit durch absolute Erhöhung der menschlichen Natur von Anfang an zu statuiren, so bleibt nichts übrig als die Annahme, daß irgendwie der Logos

[32]) Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 259 ff. (Die ältere Zeit hatte die Majestas betont.) Ferner ist hier zu nennen Liebner a. a. O. Schon zuvor: König d. Menschw. Gottes 1844, und Sartorius, Dorpat. Beiträge, I, 348, Meditationen. 1855. S. 41 ff.; nach früheren ähnlichen Erklärungen Ebrard a. a. O. II, 33 f. 199 f., Lange, Pos. Dogm. S. 780. Schöberlein, a. a. O. S. 58 ff. Martensen, a. a. O. S. 300. 326—334. 348. In wechselnden Wendungen v. s. Beiträgen z. kirchl. Christol. 1845 an Thomasius; K. Ch. Hofmann, Schriftbew. II, a. S. 1 ff., denen jetzt auch Delitzsch, bibl. Psychol. 1855. S. 279—288 beitritt. Gaupp d. Union S. 112 ff. Kahnis, die Lehre v. h. Geist. 1847. I. S. 56. vgl. dazu Besser's Anzge. in d. Zeitschr. f. luth. Th. 1848. I, S. 139 ff. Oehler, in Reut. Repert. 1851. LXXII. S. 112 ff. Steinmeyer, a. a. O. Schmieder, d. hohepr. Gebet. 1848. S. 36 ff. Hahn, N. Test. Theol. 1855. Kahnis, d. L. v. h. Geist I, 57 ff.

sich beschränkt habe für sein Sein und Wirken in diesem Menschen, so lange derselbe werdend ist. Das Göttliche, welches, oder sofern es bei der Wahrheit menschlichen Werdens, zumal bei dem embryonischen Anfang noch nicht Raum hätte in menschlicher Aneignung, ist also auch noch nicht Mensch geworden von Anfang, sondern es bildet für das anfängliche Resultat jedenfalls noch keinen constituirenden Factor. Der Logos beschränkt sich in seiner Selbstmittheilung noch bis die menschliche Empfänglichkeit immer vollständiger hervorgebildet ist, so zwar, daß jede Stufe doch gottmenschlich und nie ein Menschliches in Christo sei, das nicht vom Logos angeeignet wäre und denselben so weit sich angeeignet hätte, als es die gottmenschliche Vollkommenheit jeder Stufe fordert und zuläßt.

Aber eine namhafte Differenz findet nun doch hier noch Statt. Die Einen nehmen an, diese Beschränkung des Logos in Jesu sei als Selbstdepotentiirung des Logos aus Liebe zu denken, so daß der Logos sich selbst in seinem Sein bis zur Adäquatheit mit dem embryonischen Leben eines Menschenkindes herabgesetzt habe, um aus der bewußtlosen selbstgegebenen Gestalt erst allmälig, nun in Einheit mit dem Menschen oder gottmenschlich, wieder selbstbewußt zu werden und seine Actualität in sich und außer sich wieder zu gewinnen.[33]) Die andere mögliche Ansicht

[33]) Der Christologie der Selbstentleerung des Logos, der Selbstherabsetzung desselben zur Potenz oder Form huldigen die Meisten der in der vorigen Anmerkung Genannten in verschiedener Art. Am offensten König, Gaupp, Delitzsch, Steinmeyer, während Sartorius in dem Ausdruck vorsichtiger bleibt, aber doch deutlich genug auch an eine Selbstverringerung des ewigen Logos glaubt. Nitzsch, obwohl er dieser ersteren Form der Kenosis sich zuzuneigen scheint, weil da die Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbethätigung Christi von keinen Schwankungen, Veränderungen des Standpunkts mehr bedroht, die monophysitische und nestorianische Tendenz und die Doppelpersönlichkeit überwunden erscheine (?), fügt doch seiner dogmatischen Besonnenheit entsprechend hinzu: „Noch wird uns freilich das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit auch um dieser Lehre willen (vgl. hierüber Schöberlein a. a. O. S. 67 f.), noch das Verhältniß vom Ethischen und Physischen, noch das Verhältniß der Menschwerdung des

ist, daß nur an eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung an die Menschheit, nicht an eine Verringerung des Logos

Worts zum ursprünglichen Menschen, des historischen Gottmenschen zur vorausgegangenen zeitlichen Wirksamkeit des Logos, noch das Wahre und Unwahre am Apollinarismus, noch das ἀσύγχυτον dieser Auffassung klarer und begreiflicher als bisher gemacht werden müssen, ehe der ganze wissenschaftliche und praktische Segen von der neuen und neuesten christologischen Spekulation geärndtet werden kann. — Da ist noch viel zu arbeiten; diese Dogmatik ist noch jung und zart." Uebrigens tritt die Theorie der Selbstherabsetzung des Logos wie vor Alters in der gnostischen, apollinaristischen und theopaschitischen Zeit auch jetzt in verschiedenen Formen auf: bald als Selbstverkleidung des Logos in die menschliche Existenzform, das Werden u. dgl. (so Ebrard a. a. O. §. 364. 359. 374. S. 35—47. 42: Göttliche Natur verhalte sich zu menschlicher, wie Wesen zu Existentialform. S. 40: der Logos hat die Ewigkeitsform — selbst in ethischer Hinsicht — aufgegeben und die Existenzform einer menschlichen Seele angenommen, sich gleichsam bis zu einer Menschenseele reducirt); bald als Selbstverwandlung oder Umsetzung des Logos in eine menschliche Erscheinungsform; so besonders Gaupp S. 113. König S. 339 ff.; und auch Liebners Satz: das Eingehen des Logos als solchen ins Werden ist eo ipso Menschwerden (S. 150 ff. 286.) neigt sich hiezu (was das Resultat anlangt, denn allerdings der Weg zu solcher Kenosis ist ihm die zeitweilige Sistirung des trinit. Processes). Die folgerichtige Consequenz hievon wäre dann, zu sagen: in Christus ist keine andere Seele als der göttliche Logos der als in Succession und Werden eingegangen zeitlicher Mensch ist. Auch das erkennen Gaupp und Hahn an, sowie König. Thomasius hatte in seinem ersten christologischen Wurfe, welcher am meisten aus Einem Gusse war, gleichfalls den Logos apollinaristisch als Seele dieses Menschen behandelt; sei doch auch in uns Menschen (hatte er mit Hofmann gesagt) Gottes Geist zu unserm Lebensgeiste geworden. Später hat er dieses zurückgenommen, wie auch Liebner sich bemüht, den Schein des Apollinarismus abzuweisen. S. 320. 371 ff. Aber Liebner erwähnt dabei die Frage über die Wahrheit einer menschlichen Seele nicht. Allerdings blieb dem Apollinaris Christus ἄτρεπτος, und es ist Königs, Liebners wie auch Martensens Fortschritt, den wirklich ethischen Proceß in Christus zu fordern im Gegensatz gegen eine einseitig theologische Christologie. Allein Liebner thut das um den Preis, auch dem Logos das ἄτρεπτος abzusprechen, was Apol-

selbst zu denken sei. Hienach ist dann der Logos unverändert und unverwandelt in seinem Sein und in seiner Actua-

---

linaris nicht that, sondern erst seine Schule (s. o. I, 973 ff.) die Athanasius bestreitet. Nach Thomasius jetziger Lehre soll die immanente Trinität nicht gestört sein durch die Kenose des Logos, die auf die ökonomische Seite falle, wogegen Oehler a. a. O. S. 112, sowie Schöberlein S. 66 die Unzulässigkeit solcher Trennung der immanenten von der ökonomischen Trinität mit Recht geltend machen, wenn nicht die lutherische Christologie sich selbst aufgeben wolle. Nicht einmal die reformirte Lehre geht soweit in der Unterscheidung des Logos an sich von dem Logos in Christus, daß sie nicht den immanenten Logos mit Jesu in Beziehung setzte. In Betreff des ökonomischen Logos aber geht Thomasius so weit, ihn dem Schlaf, der Gottverlassenheit u. s. w. in Christus unterworfen zu denken! Hofmann, der die immanente Trinität zwar nicht leugnet, aber dem „Gott dreieinig ist, um der Gott des Menschen zu sein" (I, 177), sagt: Gott wolle nach seiner Liebe in der Welt sein (nicht blos auf sie wirken) als innerweltlicher Lebensgrund ihrer selbst (h. Geist) und als urbildliches Weltziel, das in ihr Wirklichkeit finden soll und in der Welt Sohn heißt. Zu dem Ende gehen meint er, jene beiden in Gott namenlosen Principien aus Gott heraus, gehen vor der Weltschöpfung (II, a. S. 20) über in einen Stand der Ungleichheit mit sich selbst, d. h. mit dem Verhältniß das sie innergöttlich hatten, und bestimmen sich dazu, sich geschichtlich und allmälig als das zu vollziehen, was sie an sich sind. Namentlich läßt er die innergöttliche Potenz, die die Kirche Sohn nennt, schon für den Zweck der Weltschöpfung in eine Ungleichheit mit sich, in eine Subordination oder Kenose dem Vater gegenüber eingehen. Er geht also nach H., um an Verwandtes aus der neueren Zeit zu erinnern, behufs der Welt in ein Andersein über wie der Geist Gottes; und wenn ihm auch nicht jene Kenose selbst schon identisch mit dem Weltanfang ist, so ist doch der Weltanfang der Anfang der Bethätigung des Ungleichgewordenen, dessen Selbstbethätigung die Welt sei. I, 237. Doch ist das urbildliche Weltziel (der Sohn) überweltlich und weltmächtig, also der Welt gegenüber actueller Gott noch eine Zeitlang geblieben, obwohl für die Welt aus der innergöttlichen Selbstgleichheit getreten. Aber nun die Sünde kam, mußte eine noch tiefere Kenosis eintreten, eine neue Gestalt der Ungleichheit des ewigen innergöttlichen Verhältnisses. „Er hat die göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht." II, a. S. 16. „Das Verhältniß Gottes des urbildlichen Weltziels zu

lität (der inneren und der kosmischen) geblieben, und auch dieser Mensch hatte nur insoweit des Logos Sein und Actualität zu eigen kraft unauflöslicher unio von Anfang, als die Wahrheit menschlichen Werdens es zuließ. Ebendaher wurde zunächst, und bevor menschliches Bewußtsein da war, noch nicht sofort die ewige Persönlichkeit des Logos schon gottmenschliche, (obwohl von Seiten des Logos das Sein und Handeln ein persönliches ist und bleibt). Der Logos, der Anfangs qua Person oder Selbstbewußtsein sich noch nicht mittheilt, bleibt insoweit noch in und für sich (ruht also beziehungsweise noch (s. o. I, 489) und beschränkt seine Selbstmittheilung), als es der Menschheit noch am Empfangenkönnen fehlt. Nach dieser Ansicht ist der Wille des Logos zunächst nur auf Hervorbringung einer gottmenschlichen Natur nicht aber einer gottmenschlichen Person gerichtet. (Auch die erstere Ansicht bringt übrigens für den Anfang nicht weiter für Christus heraus; nur meint sie sagen zu können, daß auch der Logos selbst und für sich eine Zeitlang nicht mehr als selbstbewußte Person, mithin nur als göttliche Natur existirt habe.) Der Logos bestimmt seine Natur nach der zweiten Ansicht zunächst dazu, durch seine Verbindung mit einer Menschennatur ein ἅγιον, eine heilige Natur, die Gottes Sohn genannt werden wird, hervorzurufen; [34]) und mit Jesu geeinigt weiß und will fortan der

Gott dem überweltlichen Schöpfer ist ein Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott seinem Vater geworden. Er hat aufgehört Gott zu sein, um Mensch zu werden, das Prädicat Gott mit dem Prädicat Mensch oder σάρξ vertauscht. Das urbildliche, selbstentäußerte Weltziel ward durch den heiligen Geist in den Leib der gläubigen Maria hineingeschaffen" I, 112. — Auch darüber ist unter den Freunden dieser Depotenziirungstheorie Differenz, wie weit sich diese Selbstentleerung des Logos erstreckt habe, und ob das, worauf momentan verzichtet sei, bei Gott niedergelegt sei, oder aufgehört habe zu sein, oder latent im Logos fortdauerte, s. die folgende Anmerkung. Am meisten hält sich Martensen, Rothe und Schmid von dieser Theorie fern. Vgl. auch Münchmeyer, d. Dogma v. d. sichtb. und unsichtb. K. 1854. S. 169, der Anfangs ihr hold sich später davon abgewendet hat.

[34]) Martensen, Dogm. S. 315 f. Das Neutrum Ἅγιον Luc. I, 35 bezeichnet das Unpersönliche, s. Schmid bibl. Th. I, 40. Schö-

Logos alle Bestimmtheit dieses Menschen auch als ihm zugehörige.

Die erstere Ansicht läßt gleichsam alles Ueberschüssige, was in der Menschheit noch nicht Raum hätte, von dem Logos auf so lange supprimirt oder aufgegeben werden [35]) bis die Menschheit dafür empfänglich ist und meint damit der gottmenschlichen Einheit ihr Recht widerfahren zu lassen, während die andere zwar den Logos in Christus persönlich denkt, aber die unio noch nicht vollständig vollbracht sieht, bevor auch die Persönlichkeit des Logos eine gottmenschliche dadurch geworden ist, daß ein menschliches Bewußtsein da ist, welches angeeignet werden und aneignen kann.

Welche von beiden Ansichten der kirchlichen Gemeinlehre besser entspreche, das muß aus der Geschichte des Dogma erhellen (vgl. I, 606, 608, 976 ff., 995 ff., 1037 ff., II, 15, 16, 551—566, bes. 558 ff.). Daß die erstere Ansicht dem ἀτρέπτως, ἀναλλοιώτως des Chalcedonense widerspricht, kann durch Künsteleien versteckt aber nicht geändert werden. Denn es reimt sich übel zusammen, in der Gotteslehre das Selbstbewußtsein und die innere Actualität als zum Wesen Gottes gehörig zu bezeichnen, in der Christologie aber das zu vergessen, und zu wähnen daß unbeschadet des Wesens und ohne dessen Veränderung der Logos des Selbstbewußtseins durch sich entkleidet werden könne. Der Theopaschitismus ist, was die Reinerhaltung des Gottesbegriffs anlangt, nicht besser, ja was das göttliche Wesen anlangt, gar nichts Anderes als der von der Kirche

---

berlein a. a. O. S. 65: Sein göttliches trinitarisches Sein und Walten hat keine Unterbrechung erlitten (trotz seiner Selbstentäußerung). Die Liebe bleibt in all ihrer Demuth erhaben. Das Leben des Geliebten wirklich theilend bewahrt sie die specifische Eigenthümlichkeit ihres Wesens.

35) Mag das nun vorgestellt werden als ein Niederlegen desselben in dem Vater, oder als Contractio des Logos, oder als eine Negation der Actualität, als ein Sichreduciren zur Potentialität, immer muß sich hier die Kenose auch auf das Selbstbewußtsein des Logos erstrecken, weil sie sonst für diese Theorie gänzlich zwecklos wäre, da der Mensch anfangs nicht selbstbewußt ist.

um seines ethnischen Beigeschmacks willen verworfene Patripassianismus. Von der evangelischen Kirche ist es bekannt, daß ihre beiden Abtheilungen diesen Theopaschitismus in ihren Bekenntnissen verwerfen, weil sie darin eine Aufhebung der Trinität und einen Subordinatianismus erkennen. [36]) Man kann daher weder sagen, daß er reformirt, noch daß er lutherisch ist. Doch widerstreitet diese Ansicht noch mehr der lutherischen Lehre nach ihrem Unterschied von der reformirten insofern, als es der lutherischen Christologie stets vor Allem auf die Majestas der Menschheit Christi ankam, welche hier so wenig gewährt wird, daß vielmehr selbst die Majestas des Sohnes Gottes und seine Weltregierung für die irdische Zeit Christi soll suspendirt gewesen sein. [37]) Dagegen der altreformirten Christologie, welcher es vor Allem darauf ankam, Gott und die Creatur nicht vermischen, der letztern nie die göttliche Majestas zu Theil werden zu lassen, läge es näher als der lutherischen, lieber Gottes oberstes liberum arbitrium oder beneplacitum soweit zu steigern, daß in seiner absoluten Machtvollkommenheit zwar nicht die Möglichkeit gefunden würde, die Creatur zur wirklichen Einheit mit sich zu erheben, wohl aber sich selbst zeitweilig zu erniedrigen: wie denn nicht selten die lutherischen Dogmatiker in der reformirten inclinatio des Logos zur Menschheit theopaschitische Gedanken haben finden wollen. [38])

Man wird auch kaum anders können, als sagen, gleichwie

[36]) F. C. S. 612. Vgl. Athan. Symb. §. 33. I, 978. Anm.; Can. 11. 12. d. sirm. Synode.

[37]) Wovon die alte luth. Dogmatik so unendlich weit entfernt ist, daß sie auch da, wo sie der Wahrheit der Exinanitio zulieb der Menschheit die majestas auf Erden abspricht, sie doch dabei beharrt, daß der mit solcher Menschheit verbundene Logos, stets unverändert in sich, die Welt allgegenwärtig regieret habe, mithin für die Zeit des Werdens noch ein göttliches Bewußtsein und Wollen anzunehmen sei, das noch nicht Bewußtsein des Menschen ist. Auch wird hier die Exinanitio zur Voraussetzung der Incarnation gemacht, was den Reformirten geläufig ist, während die lutherische Lehre die Incarnation voranstellt. Vgl. Oehler l. c.

[38]) Ebrard. II, 204 ff. 142 ff. Schneckenb. Vergl. Darst. II, 263 f. findet dasselbe bei Turretin. S. o. I, 876. 890.

der alte Patripassianismus und Theopaschitismus, mit welchem die Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, besonders auch Athanasius (I, S. 565 ff., 696, 976) zu thun hatten, auf die Gnosis folgte und innerlich mit der ethnischen und pantheistischen Erschütterung der Absolutheit des Gottesbegriffes zusammenhängt: so hängt die Gunst, deren im Augenblick jener moderne Theopaschitismus sich bei Manchen erfreut, auch mit den unmittelbar hinter uns liegenden Bewegungen auf dem philosophischen Gebiete zusammen. Er wird aber um so gewisser nicht von Dauer sein können, als er weder etwas erklärt, noch für die κένωσις wirklich Sorge trägt, vielmehr aber in unlösbare größere Schwierigkeiten verwickelt, als die vermieden werden wollten, daher Manche ihn nur so annehmen, daß sie ihn zugleich wieder aufheben.

Die Wahrheit der Κένωσις des Logos selbst ist der innere theilnehmende und barmherzige Liebeszug in dem ewigen Logos, kraft dessen er zu der sein bedürftigen aber auch für ihn empfänglichen Creatur sich herniederläßt, um das Ihrige als das Seinige zu wissen und zu haben, aber und ganz besonders für den Zweck, um seine Fülle ihr mitzutheilen. Nun leistet aber gerade die Kenosis der Selbstdepotentiirung das nicht, was sie will. Denn wenn der Logos angeblich aus Liebe sein ewiges selbstbewußtes Sein aufgegeben hat, wo bleibt auf so lange die Liebe? Liebe ist ohne Selbstbewußtsein nicht möglich. Noch mehr. Was sollte die Nothwendigkeit sein, um deren willen der ewige Logos dieses unethische Opfer seiner selbst vollbrächte? Wird denn damit etwas für die Menschheit erreicht, das nicht ohne dieses Opfer zu erreichen wäre? Soll denn der Logos der centralen Empfänglichkeit der Menschheit, die er in Jesu findet, nur dadurch mächtig werden und ihr in einziger Weise zugehören, daß er zu Anderem keine actuelle Beziehung mehr hat? Oder nur dadurch, daß er überhaupt sich nur auf die Stufe der Gleichheit mit diesem Menschen begibt? Hat doch, wenn das Obige richtig ist, seine ganze Beziehung auf Anderes als diesen Menschen doch wieder ihren Mittelpunkt darin, daß Alles

seine Beziehung auf diesen Menschen hat, der das persönliche gottmenschliche Weltcentrum zu sein bestimmt ist. Im Gegentheil, nähmen wir diese Depotentiirung an, so fehlte es auf so lange, als des Logos Persönlichkeit ausgelöscht wäre, an der persönlichen Bezogenheit der Liebe des Logos, auch zu Jesu, an seiner sich immer erneuernden herablassenden Gnade, die dieses Menschliche als ihr Eigenes setzt und will, und zwar auf so lange bis mit der Entwickelung dieses Menschen sein persönliches Selbstbewußtsein sich wieder hergestellt hätte. Ja, die Menschwerdung des Logos kommt bei jener Annahme überhaupt der Menschheit gar nicht wirklich zu gut. Der Logos kommt dabei zu keiner steigenden und die Entwickelung dieses Menschen leitenden Selbstmittheilung. Denn setzte diese Ansicht, daß der Logos nach seiner Depotentiirung doch über dem Gottmenschen noch schwebte um die Entwickelung dieses Menschen (oder gar die Wiederherstellung des Logos zu sich selbst?) zu leiten, so hätte die ganze Theorie sich aufgegeben und jene Kenosis, die angeblich die tiefste Liebe ausdrücken soll, wäre doch nicht wirklich geschehen, sondern der Logos „über der Linie“ hätte doch noch sich selbst in seinem absoluten Sein und Selbstbewußtsein zurückbehalten, wie das auch, wenn er wirklich Gott ist, anders nicht sein kann. Daher muß jene Annahme von der Selbstdepotentiirung des Logos statt der werdenden Menschheit von der Incarnation des Logos etwas zu Gute kommen und eine wirkliche Mittheilung der Fülle des Logos an sie geschehen zu lassen, vielmehr zu einem anderen Princip als dem Logos greifen, welches das Werden des Gottmenschen leite, zum heiligen Geist (so z. B. bei Thomasius und Hofmann); wodurch diese Theorie eine Aehnlichkeit mit der reformirten Christologie erhält, indem sie die comm. idd. des Logos durch die Wirkungen des heiligen Geistes auf diesen Menschen ersetzt. Dieser heilige Geist könnte da nicht einmal mehr vom Logos gesandt sein und ausgehen (wie doch wenigstens die reformirte Christologie es will), denn sonst wäre jene Kenosis desselben nur Schein; sondern der heilige Geist wirkte ohne den Logos auf diese Einheit, auf den depotentiirten Logos

mit. Möchte nun aber auch der Geist in Jesu oder nur auf ihn wirken, immer hätten wir eine auffallende Aehnlichkeit mit der ebionitischen Lehre von Christi Werden, um so mehr, als von der Entwickelung Jesu und der Einwirkung des Geistes auch die stufenweise Wiederherstellung des Logos zu sich selbst abhängig wäre.

Wozu sollte überhaupt solches Gerüste einer Selbstherabsetzung des Logos zur Potenz dienen, wenn, wie gezeigt, für das worauf es doch bei solcher Theilnahme abgesehen sein muß, nemlich die Selbstmittheilung des Logos in seiner Fülle, die namentlich der lutherischen Christologie die Hauptsache ist, diese Theorie nicht blos nichts leistet, sondern im Gegentheil sie für die ganze Zeit des Werdens ausschließt? Gewinnt sie doch mit ihrer Kenosis nicht einmal etwas für die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, es sei denn, daß sie sagte, die Depotentiirung sei an ihr selbst Menschwerdung, d. h. Verwandelung in ein menschliches Dasein, welche stärkste Form des Theopaschitismus den Gottmenschen zu einer Theophanie machte, die mit der Rückverwandlung des Logos zu sich selbst nach vollbrachtem menschlichen Drama von selbst aufhören müßte. Wird aber (z. B. mit Thomasius) Verwandlung nicht statuirt und doch jene Kenosis angenommen für den Zweck der Unio, der zu lieb die Verähnlichung beider Naturen durch Kenosis des Logos stattfinden soll, so hätten wir damit nichts weiter als zwei gleichartige Größen in oder auch neben einander, aber noch in keiner Weise eine lebendige und innige Gemeinschaft beider, noch weniger eine Bezogenheit des Wesens beider auf einander. Auf den ersten Blick freilich kann es scheinen, daß durch solche Ausgleichung oder Verähnlichung der Naturen mittelst der Selbstentleerung des Logos für die Einheit des Gottmenschen etwas gewonnen sei, aber die speculative sowohl als die ethische und religiöse Betrachtung erkennt leicht, daß umgekehrt eine solche Ausgleichung am wenigsten eine lebendige Einheit gewinnt, sondern viel eher einer Verdoppelung Eines und Desselben ähnlich sieht, wodurch das Eine oder Andere müßig wird. Wenn das Wesen

des Menschlichen darin bestehen soll, Form für das Göttliche zu sein, der Logos aber sich zur bloßen Form soll entleert haben, was kann (wenn die vollständige Menschheit dabei nicht geleugnet wird) für die Einheit dadurch gewonnen werden, daß sich Form an Form fügt? Ist aber als Kern und Wesen des Menschen nicht Empfänglichkeit, sondern produktive Freiheit gedacht, wie soll der Logos, der auch in der Depotentiirung Princip der Freiheit ist, mit dem Menschenkeim dadurch eins werden können, daß er sich als eine Potenz der Freiheit neben die andere stellt? Man sieht, die Männer, die jener Theorie huldigen, haben nicht genug erwogen, daß es nicht die Gleichheit, sondern gerade die Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen ist, wodurch eine wahre Einheit bedingt ist. Will man das Menschliche als Form denken, so wird, damit eine wahre Einheit werde, das Göttliche als die Fülle zu setzen sein. Setzt man nach scholastischem Gebrauch des Wortes Form das Menschliche als den Stoff, die materia, die der Logos annimmt, so wird der Logos als das beseelende und gestaltende Formprincip bezeichnet werden müssen; zwei Betrachtungsweisen die von einander gar nicht so verschieden sind als es scheinen möchte, indem die erstere Dasselbe unter dem Gesichtspunkt des seienden Gutes auffaßt, was die andere unter den Gesichtspunkt des actuellen Guten stellt und die also einander zur Ergänzung dienen. Nimmer aber wird man eine lebendige Einheit dadurch gewinnen, daß man beide als Form oder beide als Inhalt zusammenstellt.

Um eine schlechthin unbewegliche und von Anfang an fertige Einheit des gottmenschlichen Lebens zu gewinnen, ist jene mythologisirende, den Gottesbegriff verunreinigende, die Trinität suspendirende Theorie von der Kenosis des Logos erdacht. Wir haben gesehen, daß sie gerade für diese Einheit nichts leistet, sondern sie unmöglich macht. Sie führt entweder zur Vereinerleiung des Göttlichen mit dem Menschlichen (wenn jenes sich in dieses verwandelt) oder aber zu einer rein äußerlichen todten Stellung beider zu einander, wie sie dem Nestorianismus eignet. Um über Beides hinauszuschreiten, kommt es darauf an,

zu erkennen, daß gar kein Grund vorhanden ist, warum jene gottmenschliche Einheit, die mit der Unio naturarum beginnt und freilich nie wieder aufgelöst wird, [39]) als eine schlechthin fertige, von Anfang an unbewegliche Größe sollte zu denken sein. Man ist allgemein einverstanden, daß die Wahrheit des menschlichen Werdens festzuhalten sei, aber von der Einheit soll jede Bewegung, jedes Werden und Wachsen ausgeschlossen sein! Allein das Eine ist untrennbar vom Andern. Denn da nun einmal nicht alle menschlichen Organe von Anfang vorhanden und ausgebildet sind, mithin die Unio sich so lange sie nicht sind auch noch nicht auf sie erstrecken kann (z. B. das menschliche Selbstbewußtsein); da andererseits zu sagen ist, daß sobald sie da sind die Unio sich auch auf sie erstreckt, so ist ja unleugbar, daß die gottmenschliche Einheit und nicht blos die Menschheit eine zunehmende ist, worauf schon eine eingehendere Erwägung des Todes Jesu führen sollte (s. o. S. 835 ff.). Wir haben jene Einheit erst wahrhaft und lebendig gedacht, wenn wir sie selbst als in stetem Proceße begriffen, mithin in Bewegung denken, die sehr weit von Auflösung der Einheit entfernt, vielmehr stete und wachsende Reproduktion ihrer selbst ist, wobei beide Faktoren, der göttliche und menschliche fungiren. Denn es ist ebenso das Wollen des Menschen dazu nöthig, daß die Einigung eine immer allseitigere und vollständigere werde, wie es der Wille des Logos ist. Man sieht ohne weitere Ausführung, wie damit erst für eine ethisch-religiöse Entwickelung dieses Menschen auf Grund der gottmenschlichen Einheit die schon in seiner heiligen Natur ligt Raum geschafft ist. [40]) Wie es also in den schweren trinitarischen Kämpfen

---

[39]) Wir haben oben gesehen, daß die Reformationszeit auf die Einigung der Naturen vor allem gerichtet ist, — so Luther, so die Schwaben s. o. II, S. 539 f. 669 f. Von da aus ist nicht mehr die hypostasis des Sohnes als dem Menschen zu eigen werdende das ursprüngliche Band der Einheit selbst, wie in der alten Kirche, sondern Resultat der Unio.

[40]) Am meisten treffe ich hier zusammen mit Martensen a. a. O. 322. f. 331 f. und Rothe II, S. 282 f. 290 f.

ein entscheidender Fortschritt war, als Origenes die Zeugung des Sohnes nicht als eine einmal für immer fertige, sondern als perennirende denken lehrte: so scheint auch in das christologische Problem nach der Seite des irdischen Lebens Christi erst Licht zu kommen, wenn wir nicht blos überhaupt ein gottmenschliches Werden lehren, sondern wenn wir auch den Akt der Incarnation oder die Unio und daher die Einheit nicht als eine blos seiende und fertige, sondern als eine auf Grund des Seins fort und fort werdende und sich reproducirende, ja so lange der Gottmensch noch nicht vollendet ist, als eine wachsende anerkennen. Im Mittelpunkte seines Wesens ist freilich dieser Mensch von Anfang gottmenschliches Wesen, aber zunächst fehlt noch Vieles zu dieser Person, Anderes an ihr ist noch löslich geeint, z. B. der Leib noch sterblich; Anderes noch wechselnd und veränderlich an dieser Person unbeschadet ihrer Identität. Die gottmenschliche Gliederung, der leibliche und geistige ewige Organismus der gottmenschlichen Person ist erst noch auszugestalten, was durch fortgesetzten Akt der Menschwerdung des Logos geschieht. Man kann diese insofern eine steigende nennen, als immer höhere reichere Fülle dadurch actuell auch diesem Menschen eigen und dieser Mensch immer mehr die weltwirkliche Ausprägung des ewigen Sohnes, des Ebenbildes Gottes wird.

Es darf um so mehr gehofft werden, daß jene theopaschitischen Neigungen etwas Vorübergehendes seien, da ihre Gönner ihr selbst nicht treu zu bleiben, sondern der von uns angedeuteten Lösung sich fast wider Willen immer wieder zu nähern und dadurch ihre Lehre von der Kenosis des Sohnes wieder selbst zurück zu nehmen pflegen. [41]) Doch die entscheidende Ueber-

---

[41]) Die Einen (s. o. S. 1264 Anm.) wollen den Logos nur nach der Seite der ökonomischen Trinität jener Kenosis unterwerfen, während der ewige Logos in der immanenten Trinität davon unberührt bleiben soll: eine Ansicht die auf eine Verdoppelung des Logos hinausläuft, also einen in sich nichtigen Gedanken, der auch dadurch antichristologisch ist, daß er den ewigen Logos nicht menschwerdend denkt. Doch ligt ihr, wenn auch in ungeschickter Form, die richtige Einsicht zu Grunde, daß weder der Logos sein absolutes Selbst-

windung der theopaschitischen Christologie wird nur in einer reineren Durchführung des christlichen Gottesbegriffs liegen und damit erhält diese Frage eine noch viel größere Bedeutung und Tragweite. Unleugbar vertritt jene Christologie, als deren Vorläufer Zinzendorf anzusehen ist, einen innig religiösen Zug, das Interesse, das die göttliche Liebe uns möglichst gleich geworden und innigst verbunden denken will. Aber die Frömmigkeit kann auch eine zu starke Färbung der Vertraulichkeit mit Gott annehmen, und dann fehlt ihr das Salz der Ehrfurcht, ebendamit der reine ethische Charakter. Die Größe der demüthigen Liebe Christi wird nur in dem Maaße erkannt, als auch ihre Erhabenheit als eine nicht blos vergangene, sondern in ihr stetig gegenwärtige gewußt wird. Bei jener Ansicht müßte aber der tiefste göttliche Liebesbeweis in der Kindheitszeit Jesu gesehen

---

bewußtsein aufgeben, noch auch schon von Anfang als selbstbewußter von der Menschheit angeeignet werden kann. — Ebendahin führt auch „der Logos über der Linie" des werdenden Gottmenschen, von welchem später Thomasius, freilich zum merklichen Schaden für die Consistenz seiner christologischen Theorie, geredet hat, die dadurch einen eklektischen Charakter erhielt. Nur ist zu dem Wort: „über der Linie" sofort beizufügen nicht blos, daß des Logos Person seinerseits in diesem Menschen von Anfang ist, also auch zu der Zeit, wo und wiefern dieser den Logos sich noch nicht hat aneignen können und sollen, sondern auch, daß des Logos Wille zur Incarnation stets sich selbst gleich bleibt und das Ganze der Einigung umschließt, also auch schon den Anfang als Anfang des Ganzen setzt. Doch das meint ohne Zweifel auch Thomasius, wenn er zu der Formel „über der Linie" ergänzende Formeln hinzusetzt, welche doch den Logos in seiner unauflöslichen Verbundenheit mit der Menschheit festhalten sollen. Nur ist das nicht erreichbar, wenn man nicht von der Unio der Naturen (s. o.) ausgeht. Endlich auch darin zeigt sich Dasselbe, wenn Thomasius einer gegründeten Bemerkung Besser's (a. a. O. S. 141 f.) gegenüber zugibt: Die Kenosis dürfe doch nicht als eine einmal für immer geschehene gelten — denn sonst erlösche gerade die actuale Liebe, die ihr allein ihren Werth verleiht — sondern sie sei als fortgehende, als stetiges Opfer zu denken. Ist sie fortgehend und zwar That des Logos (denn Potenz ist nicht Actualität) so ist offenbar über dem erniedrigten Logos immer noch der nicht

werden; denn im bewußten Mannesleben Christi fände der Logos schon wieder mehr seine adäquate Gestalt; das müßte also folgerichtig zu einer vorwiegenden Beschäftigung der Frömmigkeit mit dem Jesuskinde ziehen und das ethische Mannesalter Christi müßte zurückstehen, was nur die evangelische Form derselben Grundrichtung wäre, die wir in der neueren katholischen Christologie so vielfach haben einschlagen sehen, und was uns abermals um den ernsten Segen der Erscheinung Christi zu bringen drohte (vgl. II, 847 f.). Die rechte Ineinanderbildung der Ehrfurcht und des kindlichen Vertrauens fordert aber von Seiten der Lehre die Stütze und Basis, daß die göttliche Selbstmittheilung nicht darf ohne die göttliche Selbstbehauptung, d. h. daß die göttliche Liebe nicht ohne die Gerechtigkeit darf gedacht werden wollen. Die heilige Gerechtigkeit ist in Gott Princip der göttlichen Selbsterhaltung. [42]) An der Erkenntniß und Anerkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit hängt die bewußte Ueberwindung der theopaschitischen Stufe der Christologie, aber auch der Fortschritt in der Erkenntniß des Amtes Christi, besonders seines versöhnenden Thuns und Leidens. Diese Erkenntniß ist aber jetzt wie in der Zeit nach der alten Gnosis (I, 179. 359. 363—366. 480. 483. 556.) noch in weitem Umfange verdunkelt. Erst mit der richtigen Ineinanderbildung dieser beiden, gleichsam die entgegengesetzten Pole des ethischen Wesens Gottes repräsentirenden Faktoren, der Gerechtigkeit und der Liebe ist der Pantheismus und Deismus, das heidnische und das jüdische Princip, in der Gotteslehre vollständig über-

---

erniedrigte, sondern erniedrigende vorgestellt, was freilich sich aufheben oder eine Verdoppelung des Logos mit sich führen müßte, wenn nicht vielmehr zu sagen wäre, daß überhaupt — die erbauliche Sprache abgerechnet, die hierin einer sich selbst immer wieder von selbst rectificirenden Freiheit sich bedient, (Gerh. Loci Theol. Tom. III, S. 562) — von Kenosis nicht so dürfe geredet werden, als ob je der Logos selbst zur Bewußtlosigkeit oder Nichtactualität gebracht wäre.

[42]) Am meisten unter allen Neueren dürfte sich Chalybäus um diese fundamentale Erkenntniß Verdienste erworben haben.

wunden, für die Rechtfertigungs- wie Versöhnungslehre die klare theologische Basis gewonnen.

Es ist schwer, ja unmöglich, die christologischen Hauptdifferenzen, die in der Gegenwart noch übrig sind, nach dem Gegensatze des Lutherischen und Reformirten zu gruppiren; die vornehmsten Fragen, um die es sich jetzt handelt, sind diesem Gegensatze entwachsen und kreuzen ihn in manchfaltiger Weise, allerdings auf Grund einer reichen schon erreichten Einheit und Ergänzung. Aber noch ist viel zu thun übrig. Die alte reformirte Confession gieng nach ihrem charakteristischen Wesen von der Betonung der heiligen Gerechtigkeit aus, welche die Unterschiede hütet, die Ueberspannung aber muß zum Widerspiel des Beabsichtigten führen (II, 1267). Aehnlich verhält es sich aber mit der lutherischen, die von Haus aus mehr der Liebe und Huld Gottes zugewandt war (II, S. 926 ff. 801—835). Hier waltete in der Frömmigkeit mehr das kindliche Vertrauen, dort mehr die Ehrfurcht. Aber, wie sehr auch die confessionellen Gegensätze sich neu gespannt haben, das ächt theologische und zukunftreiche Streben wird dahin sich zu richten haben, Gerechtigkeit und Liebe im Gottesbegriff, Ehrfurcht und kindliches Vertrauen zu Gott in uns zu immer völligerer Durchdringung zu bringen.

Uebersicht.

Vorwort. S. VII—VIII.

Die zweite Periode.

Vom Jahr 381 bis um 1800.

Erste Epoche.

Vom Jahre 381 bis zur Reformation.

Die Zeit des einseitigen Uebergewichts der göttlichen Seite über die menschliche in Christi Person.

S. 24—452.

Seitenzahl.

Einleitung. S. 1—23.

Stillstand im Fortschritt der Christologie durch ihre Abhängigkeit vom Fortschritt der Gotteslehre und Anthropologie. —

In der christol. Amtslehre verräth sich der unvollkommene Gottesbegriff der griechischen und römischen Kirche besonders.

Die menschliche Seite Christi bleibt verkürzt . . . 1—4

Uebersicht über die zweite Periode und ihr Resultat . . 4—11

Uebersicht über deren erste Epoche . . . . . 11—15

Uebersicht über die Unionsweisen dieser Epoche . . . 15—23

Erster Abschnitt.

Die Feststellung der beiden Seiten in Christus als zweier wesensverschiedener Naturen in Einer Person.

Vom Jahre 381—451.

S. 24—149.

Seitenzahl.

Erstes Kapitel.

Die doppelte syrische Schule. S. 24—59.

Die antiochenische Christologie. Diodor v. Tarsus. Theodor von Mopsvestia. (Nestorius vgl. 62 f.) 24—59

Zweites Kapitel.

Kampf gegen den Nestorianismus. S. 60—98.

Cyrill von Alexandrien im Kampfe gegen Nestorius . 60—84
Cyrill's Lehre 64 ff. Vergleichung mit den Antiochenern. Recht des Nestorianismus gegen Cyrill S. 81—83. Concil zu Ephesus S. 84.
Nestor. Kirchenspaltung 86
Abendländische Kirche. Augustin und Leporius S. 89 ff.
Augustin und Julian S. 94 ff. . . . . 87—98

Drittes Kapitel.

Der Versuch, dem Monophysitismus die Alleinherrschaft zu erringen, und das chalcedonensische Concil 451. S. 99—150.

Cyrill mit Dioscur, Theodoret mit Eusebius von Doryläum S. 99—102. Eutyches S. 103 ff. Concil zu Ephesus 449 S. 106. Leo S. 107—117 . . . 99—117
Des chalcedonensischen Concils innere Geschichte S. 117 ff. Das chalc. Symbol, seine Leistungen und seine Mängel S. 127 ff. Die zweite, monophysitische Kirchenspaltung. Der Monophysitismus hat noch ein Recht gegen das Chalcedon. S. 130—149 . . . . . 117—149

Zweiter Abschnitt.

Die Sicherstellung und folgerichtige Durchführung der chalcedonensischen Lehre von den zwei Naturen.

Vom Jahre 451 bis zum Frankfurter Concil 794. S. 150—330.

Erstes Kapitel.

Der Dyophysitismus im Kampfe mit dem Monophysitismus.

Vom chalcedon. Concil i. J. 451 bis z. Concil von Constantinopel i. J. 553 S. 150—193.

Seitenzahl.

1. Der Monophyſitismus . . . . . 150 - 176
Die eine Klaſſe des Monophyſitismus ſetzt den Eutychian. fort. Theopaſchitismus von P. Fullo S. 155 ff. Die Aphthartodoketen u. Aktiſteten (Julianiſten) 158 ff. Barſudaili S. 162. — Die andere Klaſſe ſucht in der Einheit der Natur Chriſti dem Unterſchied eine Stelle. (Philorenus und Severus) S. 164 ff. *Μία φύσις σύνθετος.* Agnoeten (Themiſtius) S. 173. Kriſis im Monophyſ. durch Steph. Niobes S. 175.

2. Die kirchl. Beſtreitung des Monophyſitismus . . 177—189
Verhältniß von Natur und Perſon. Ariſtoteliſche Einflüſſe. (Joh. Philoponus) S. 180 ff. Verhältniß des Generellen und Individuellen in Chr. S. 183.

3. Inneres Verhältniß zwiſchen Kirchenlehre und dem Monophyſitismus. Beiden iſt die Menſchheit ein Accidens, Gottheit und Menſchheit excluſiv gegen einander, wenn auch in entgegengeſetzter Weiſe S. 188 ff.
Spätere Geſchichte des Monophyſ. . . . . 190 - 193

Zweites Kapitel.

Die monotheletiſchen Streitigkeiten des ſiebenten Jahrhunderts, die dyotheletiſchen Synoden vom J. 680 u. 693 und die Stockung in der griechiſchen Theologie. S. 193—305.

1. Der Monotheletismus . . . . . 193 ff.
Vorläufer. Pſeudodionyſius Areopagit. und ſeine Chriſtologie. *Θεανδρικὴ ἐνέργεια* . . . . . 195—203
Anlaß z. monotheletiſchen Streit. Die drei Stadien des Streits . . . . . 203—208

Erſtes Stadium bis 638.

Μία ἐνέργεια (Theodor v. Pharan, Sergius, Cyrus) oder *δύο*? (Sophronius) Streit über die Thätigkeit, oder Wirkungsweiſe . . . . . 208—215

Zweites Stadium bis 648 . . . . . 216—227
Ein Wille der Einen Perſon, (Honorius). Zwei Willen der Naturen (Maximus). Die *Ἔκθεσις* des Heraclius für den Monothelet. 217. Umſchlag zu Rom S. 220 ff. Der *Τύπος* will den Streit beendigen. Auch gegen ihn das later. Conc. 649. S. 221.

Seitenzahl.

Drittes Stadium bis 680 . . . . . 228—256

Ist der Wille Sache der Person oder der Naturen? Die Monotheleten sagen das Erstere, aber kommen, wie früher die Monophysiten (S. 164 ff.), zu einem Unterschied in der Einheit, zu dem „Zusammengesetzten Willen“ S. 241 ff. Ihre Lehre vom gnomischen Willen S. 243.

2. Die Kirche entscheidet sich dafür, daß der Wille Sache der Naturen sei, also für zwei Willen, aber in der Einen wollenden Person. Bestreitung des Monotheletismus. Maximus. Anastasius. Agathon. S. 228 ff. 242 ff. Das Concil vom J. 681 und die Gegensätze in seinem Symbol S. 249 ff. Durch die nun aufgestellte Zweiheit von Lebenssystemen ist das Problem, die Einheit der Person aufzuzeigen, erschwert. S. 251. Andererseits hat die Gottheit und ihr allmächtiger Wille ein doketisches Uebergewicht 251—256. Gegensatz der ostensibeln Kirchenlehre und ihrer nothwendigen Folgen (Selbstlosigkeit der Menschheit) 255 f. Spätere Geschichte des Monotheletismus außerhalb der Kirche. Maroniten S. 256. Drusen 257. Anm. 256—257

3. Stillstand in der griechischen Theologie. Recapitulation durch Joh. v. Dam.; die griech. Scholastik u. Mystik 257—305

Johannes von Damaskus, S. 258 ff. Sein Versuch, den Dyophysitismus und Dyotheletismus mit der Einheit der Person zu vereinigen. a) Die *Περιχώρησις*, nach Maximus, kommt nicht über Unio localis hinaus. b) Die *Ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* ist blos nominell. c) Die *Οἰκείωσις* des Menschlichen (Aneignung) und die *Θέωσις* (Verähnlichung mit Gott durch Steigerung des Menschlichen) S. 262—272. Rückblick und Aussicht S. 273—282.

Die griechische Scholastik und die griechische Mystik S. 282. Fortschritt der Mystik von Maximus über den Areopagiten. S. 283 ff. Hesychasten und Nicol. Cabasilas S. 292—303. Die spätere griech. Theologie S. 303—305.

Drittes Kapitel.

Der Adoptianismus und das Frankfurter Concil 794.

S. 306—330.

Geschichtl. Zusammenhang d. Adoptianismus 306 ff. Un-

Seitenzahl.

terschied vom Nestorianismus S. 309 f. Consequente Durchführung des Dyotheletismus 311. Felix v. Urg. 312 ff. Elipantus 322 f. Die Kirchenlehrer, bes. Alcuin 324. Das Frankfurter Concil 327. Die christologische Transsubstantiation. Unpersönlichkeit der Menschheit bei Kirchenlehrern 327 ff. . . . . 306—330

Dritter Abschnitt.

Das Mittelalter.

Vom neunten Jahrhundert bis zur Reformation. Beginnender Zerfall der dyophysitischen Grundlage des Chalcedonense. S. 331—452.

Einleitung.

S. 331—372.

1. Die Kirche im Mittelpunkt statt der Christologie . 331—334
   Surrogate für die menschliche Seite in Christus: Die Heiligen und Maria, das heil. Meßopfer . . 334—340
2. Der Gottesbegriff des Mittelalters . . . . . 341—372
   Emanatismus. Joh. Scot. Erigena 347 ff., seine Christologie 352—358. Der Gottesbegriff des Anselmus 358. Der Viktoriner 360—364. Neue Regungen des Subordinatian. und Sabellian. 364 ff. Gottesbegriff des Thomas u. D. Scotus S. 367 ff.

Erstes Kapitel.

Der Nihilianismus und seine Bekämpfung. S. 373—398.

1. Petrus d. Lombarde . . . . . 374—386
2. Gegen ihn Joh. v. Cornwall S. 386 und das later. Concil v. 1179. Abälard 387 . . . . . 386—387
3. Fallenlassen der Nothwendigkeit der Menschwerdung; Beschränkung derselben auf die Persona filii Dei ohne seine Natura 388 ff. vgl. 375 ff. Neue christologische Keime bei Rupr. v. Deutz und Richard von S. Vict. 388—398

Zweites Kapitel.

Thomas v. Aquin und Duns Scotus. S. 399—442.

1. Christologie des Thomas, und Beurtheilung derselben S. 399—409 vgl. 425 ff. . . . . 399 ff.
2. Des D. Scotus S. 409—418. Kritik S. 418. Seine Mariologie S. 416, Anm. . . . . 409 ff.

Seitenzahl.

3. Die Mystik in der Scholastik (oder die romanische Mystik, vgl. 360 u. 388 ff.) als Vorbereitung der germanischen . . . . . 425 ff.
Geschichte der Frage: Utrum Christus venisset si Adam non peccasset? . . . . . 432—442

Drittes Kapitel.

Verfall der Scholastik. S. 443—452.

Ursachen und Verlauf . . . . . 443 f.
Erneuerter Nominalismus in doppelter Form S. 445 ff. Auflösung der bisherigen Christologie in Skepsis. Occam. 447 ff. Sein Zusammenhang mit Gersons Mystik 451.
Positive Vorbereitung der Reformation durch die biblisch-praktische Richtung und die Mystik . . 452

Zweite Epoche.

Einlenkung zum realen Gleichgewichte der beiden Seiten in Christi Person.

Vom Anfang der Reformation bis zum symbolischen Abschluß S. 453—770.

Einleitung.

Die germanische Mystik. S. 453—509.

Meister Eckhart und Eckhart d. J. Tauler. Ruysbroch. H. Suso S. 454—465. Die deutsche Theologie S. 465.
Welche Stelle weist die german. Mystik der Christologie an? . . . . . 467—484
Ablenkung aus der der Reformat. zuführenden Bahn bei Nicol. v. Cus (u. Bisch. Berthold Pirstinger S. 574 ff.) S. 485. 485—504
Raymund v. Sabunde 507. H. Savonarola . . . . 507—509

Erste Abtheilung: bis zum Tode Luthers S. 510—660.

Erster Abschnitt.

Die Christologie Luthers S. 510—591.

Ethisirung der Mystik durch den evangelischen Glauben. 511 ff.
Großer anthropologischer und soteriologischer Fortschritt 511—531. Luthers christologische

Seitenzahl.

Anfänge von 1515 an. Die alte Sprache und Weisheit, und die neue Weisheit in neuen Zungen 531—541
Christol. Bild Luthers . . . . . 542—591
1. Alles Menschliche angeeignet von der göttlichen Natur . . . . . 543—547
2. Die Menschheit erhält zu eigen, was der göttlichen Natur ist . . . . . 547—549
3. Gottmenschliches wahres Werden 550—564. Später Anschluß an die scholast. Comm. idd. aber in anderem Sinn. Die gottmenschl. Person als Resultat der Einigung der Naturen 565—571. Verhältniß zur kath. Mystik sec. 16. (Berthold, Theophrastus) 572—581. zu Andr. Osiander und Schwenckfeld 581 ff. Franz Stancaro 589—591. 550—591

Zweiter Abschnitt.

U. Zwingli und Luther im Kampf S. 592—620.

U. Zwingli mit Oekolampad, und die Schwaben. Luther 1526. 1527. Religiöse Bedeutung d. Streites 593—605. Luthers Großes Bekenntniß vom Abendmahl. Neue moment. Wendung zu Ungunsten d. wahren Menschheit 605—612. Melanchthon's Christologie 613 f. Rückblick auf die lutherische und schweizer. Christologie 615—620 . . . . . 592—620

Dritter Abschnitt.

Die außerkirchlichen Bewegungen auf dem christologischen Gebiet unter dem Typus der Reformationszeit. S. 621—705.

Christologische Grundzeichnung der drei außerkirchlichen Reformparteien . . . . . 621—623

Erstes Kapitel.

Schwenkfeld.

Verh. z. A. Osiander, den Schweizern, Luther, Servede, den Anabaptisten . . . . . 624—631
Seine positive Lehre . . . . . 631—636

Zweites Kapitel.

Die Anabaptisten.

Melch. Hofmann, Joh. v. Leiden, Menno. Gegen sie Johann von Lasky . . . . . 637—643

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Die Antitrinitarier. S. 644—660.

1. Antitrinitarische Anabaptisten: Denk, Hetzer, David Joris, Campanus . . . . . 646 f.
2. Theosophische Naturphilosophie Servede's . . . 649—656
3. Uebergang zum Socinianismus: Gribaldo, Gentile u. A. . . . . 656—660

Zweite Abtheilung: von Luthers Tod bis zur Eintrachtsformel. S. 661—705.

1. Drohender Untergang der Christologie Luthers . . 661—665
2. Theilweise Herstellung durch die Württemberger: Brentz, Jac. Andreä, Schegck; Wigand . . . . . 665—687
3. Widerspruch der Jesuiten, der Wittenberger und des Martin Chemnitz gegen die schwäbische Christologie . 687—705

Dritte Abtheilung: Der symbolische Abschluß der reformatorischen Bewegung S. 706—770.

Erster Abschnitt.

Die Eintrachtsformel S. 706—717.

Darlegung ihrer Christologie . . . . . 706—709
Analyse ihrer Widersprüche und Schwankungen . . 709—715
Der letzte Grund der Mängel der Formula concordiae . 716—717

Zweiter Abschnitt.

Die reformirte Christologie S. 718—750.

1. Calvin und die reformirten Bekenntnisse . . . . 718—724
2. Die reformirten Christologen Th. Beza, Lamb. Danäus, Ant. Sadeel, Zach. Ursinus. Ihre Vertheidigung der reformirten, Beanstandung der schwäbischen Christologie und der Formula concordiae . . . . . 724—744
3. Vergleichung der reformirten und lutherischen Christologie. (Vgl. 615 ff. 743.) . . . . . 744—750

Dritter Abschnitt.

Die Socinianer S. 751—770.

Socinianische Christologie . . . . . 751—763
Verhältniß der socin. Christol. zur röm., ref., lutherischen. Krise durch die Socinianer . . . . . 763—764
Basis des Socin. sind röm.-katholische Reste 765—767.

Seitenzahl.

Ueberblick über die Christologie der abendländischen Confessionen 767—770 . . . . . 765—770

Dritte Epoche.

Von 1580—1800.

Verfall der bisherigen Form der Christologie in sich selbst und Umschlag derselben in die Form der einseitigen Subjektivität S. 771—1016.

Erster Abschnitt.

Von 1580 bis 1700. S. 771—906.

Die scholastische Zeit des Protestantismus und seine Entzweiung in sich selbst.

Erstes Kapitel.

Die lutherische Christologie S. 771—847.

1. Streit in der lutherischen Kirche über die F. C., ihre Geltung und ihren Sinn. Die Helmstädter T. Heßhus, D. Hofmann, andererseits L. Hutter, Aeg. Hunnius. 771—779
Philipp Nicolai's mystische Christologie . . . . . 779—787
2. Die Gießener Mentzer u. Feuerborn, und die Tübinger Hafenreffer, L. Osiander, Nicolai, Theod. Thumm. Streit über die Krypsis und Kenosis . . 787—801
Vergleichung der Tübinger und Gießener. Unausweichliche Alternative für Beide. Stockung. Rückfall zu Vorreformatorischem und Verlust des anthropologischen Fortschrittes. Abfall von Luthers christologischen Ideen . . . . . 801—818
3. Christologie der luther. Dogmatik sec. 17 . . . . 819—844
A. Calov, Gerhard, Quenstedt, Meisner, Baier, Calixt bes. über comm. naturae, personae, idd. Zunehmende Restriction dieser comm. idd. 819—831. Erneuerung der dualist. Fassung d. Naturen, Umdeutung d. capacitas 831—835. Spitzfindige Schulfragen, z. B. Präexistenz Christi in Adam, Praeservatio oder purificatio der massa adamitica 835—844.
Anhang: Die spanische Scholastik sec. 17 . . . . 844—848

Zweites Kapitel.

Die Mystik der altprotestantischen Kirche 849—875.

Die deutsche Theosophie sec. 16. 17 . . . . . 850—861
(V. Weigel 850—855. J. Böhm 855—861.)

Seitenzahl.

Quäker . . . . . 861—862
Die Lehren von einer himmlischen Menschheit Christi. Poiret, H. More, Edw. Fowler, Th. Burnet, Goodwin 862—870
J. Swedenborg . . . . . 870—875

Drittes Kapitel.

Die reformirte Kirche 876—906.

1. Reformirte Christologie, besonders Maresius, Heidegger, v. Mastricht; Witsius, Coccejus. Betonung der wirklichen Menschheit und Entwickelung. Die unctio sp. s. als Surrogat d. luth. comm. idd. Bedeutung der Seelenleiden Christi . . . . . 876—882
2. Verhält. d. ref. Christol. z. Aemterlehre. bes. Genugthuung (Piscator) und zur Soteriologie . . . . 882—888
Rückblick und Kritik . . . . . 889—890
3. Beginnende Zersetzung der ref. Christol. durch luth. Einflüsse, Arminianer, Cartesianer, Föderaltheologen 891—901
Subordinatianische und sabellianische Bewegung in England. Hobbes, Whiston, S. Clarke, Th. Bennet, G. Bull, D. Whitby, W. Sherlock, R. South und P. Maty in Holland . . . . . 901—906

Zweiter Abschnitt.

Der sich verbreitende Indifferentismus gegen die alte Form der Christologie. Von 1700 bis um 1750. S. 907—930.

Spener, Löscher, Mosheim, Pfaff, Heilmann u. A. . 907—909
Bestreitg. d. kirchl. Christol. durch neue positive Keime 909—923
ethischer Art bei Haferung u. A. 909 ff., religiöser Art bei Zinzendorf 917 ff., speculativer bei S. Urlsperger 921 ff. . . . . 917—921
Bestreitung durch negative Geister, wie — Dippel, Edelmann . . . . . 923—926
Rückblick auf den inneren Zersetzungsproceß des Dogma nach seiner alten Fassung . . . . . 926—930

Dritter Abschnitt.

Die Zerstörung der alten Form der Christologie durch die Philosophie der einseitigen Subjektivität 1750—1800. S. 930—1016.

Seitenzahl.

Einleitung.

Die außerdeutſche philoſophiſche Bewegung 931—950.

Die Wichtigkeit der philoſophiſchen Bewegung nach der Reformation in anthropol. und theol. Hinſicht (vgl. S. 1—11) für die Chriſtologie . . . . . 931—936
Carteſius vgl. 746 u. 898 f. . . . . 936—937
Spinoza, ſein Syſtem und ſeine Chriſtologie . . . 937—945
Bayle 945—947. Locke und der engliſche Deismus 947—948 . . . . . 945—948
Uebergang zur deutſchen Philoſophie . . . . . 948—950

Erſtes Kapitel.

Von Leibnitz bis Kant.

Deſtruction der Chriſtologie durch die nur negative Seite der Selbſtbefreiung der Subjektivität. S. 951—971.

Leibnitz und Wolf . . . . . 951—953
Verwerfung der comm. idd. 954
An die Herabſetzung des Einfluſſes der göttl. Natur ſchloß ſich größere Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Natur an (Döderlein, Töllner, Gruner) . . . . 954 u. 955
Hieran das Aufgeben der trinitariſchen Stellung des Sohnes in Sabellianismus und Subordinatianismus 956—960
Erneſtis grammat., Semlers hiſtor. Exegeſe. Die ſogenannte praktiſche Dogmatik. Socinianismus, Ebionitismus, Eudämonismus und Irreligioſität . . 961—971

Zweites Kapitel.

Die kantiſche Zeit. S. 972—994.

Nachdem der negativ verſtändige Rationalismus ſein Werk vollbracht, ſucht die Vernunft in ſich ſelbſt nach ewiger Wahrheit, und eben damit beginnt auch die Philoſophie wieder die Einigung mit dem Chriſtenthum zu erſtreben. Darſtellung des kantiſchen Syſtems in chriſtologiſcher Beziehung . . . . . 972—978
Die Moralität als ewige Idee anerkannt, aber im Gegenſatz gegen ein objektives Erkennen des Verſtandes und gegen die Religion. Kritik des praktiſchen Rationalismus. Röhr, Wegſcheider . . . . 978—994

Seitenzahl.

Drittes Kapitel.

Die fichtisch-jakobische Zeit. S. 995—1016.

Die Religion anerkannt aber ohne die Objektivität der Erkenntniß und des Sittengesetzes. Hieraus entwickelt sich der ästhetische Rationalismus. De Wette, Hase, Colani . . . . . 995—1012

Zusammenfassender Ueberblick der Zeit der einseitigen Subjektivität und Gegenüberstellung der einseitigen in der F. C. gipfelnden Objektivität . . . . . 1012—1016

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten. S. 1017 bis Schluß.

Einleitung.

Seitenzahl.

1. Vorläufer . . . . . 1019—1047
Terstegen, Lessing, Semler u. A. 1019. Hamann, Herder 1020. 1021. Oetinger 1021—1037. Franz Baader 1037—1042. Novalis 1042—1047.

2. Der Uebergang von der ganzen alten Zeit in die neue macht sich in strenger wissenschaftlicher Weise
a) durch Fichte, sofern er α. die einseitige Subjektivität bis auf ihr Extrem führt (erste Periode Fichte's), aber nicht minder auch β. zum entgegengesetzten spinozischen Standpunkt getrieben wird (in seiner zweiten Periode), und so in seinen beiden Formen die beiden bisherigen Einseitigkeiten (der vorherrschenden Objektivität und Subjektivität) rekapitulirt. Eben damit aber, daß die Subjektivität für sich in den Spinozismus zurückkehrt, der seinerseits wie die ganze einseitige objektive Epoche in die Subjektivität übergegangen war, — mit diesem doppelten Ineinander-Uebergehen beider zeigt sich die wesentliche Zusammengehörigkeit beider 1048—1057
b) Dieß ist klar erkannt und ausgesprochen durch Schelling. Subjekt-Objekt.

Erster Abschnitt.

Die Grundlegung der neueren Christologie durch Schelling, Hegel, Schleiermacher. S. 1058—1197.

Seitenzahl.

I. Schelling. S. 1058—1084.

1. Schellings früherer Standpunkt . . . . . 1058—1070
2. Schellings Standpunkt in der Freiheitslehre . . . 1070—1077
   Steffens 1074 f. Anm.
   Princip der Schelling'ſchen Philoſophie ein Real-princip, principium essendi, der Wille.
3. Kritik . . . . . 1077—1084

II. Die Chriſtologie der Hegel'ſchen Schule. S. 1084—1153.

1. Die chriſtologiſchen Verſuche der Schule vor dem Erſcheinen der Religionsphiloſophie von Hegel . . . 1084—1096
   (Marheinecke 1085 f. Roſenkranz 1086 f. Göſchel 1087 f. Conradi 1090 f. in ihren früheren Schriften.)
2. Die Hegel'ſche Chriſtologie ſelbſt in allgemeiner Charakteriſtik . . . . . 1096—1107
   A. Verhältniß des Syſtems nach ſeinen Grundlagen zur Chriſtologie (D. F. Strauß, Baur. S. 1118 ff.) . . . . . 1107—1119
   B. Kritik dieſer Grundlagen. Princip der Hegel'ſchen Philoſophie: das abſolute Wiſſen . . . . 1120—1133
   C. Die ſpäteren Verſuche zur Verſöhnung des Syſtems mit ſich ſelbſt und mit dem Chriſtenthum. Julius Schaller. Göſchel. Conradi. Marheinecke. Roſenkranz. Gabler . . . . 1134—1153

III. Die Chriſtologie Schleiermachers. S. 1154—1197.

1. Darſtellung. Princip: die Religion . . . . . 1154—1175
2. Kritik . . . . . 1175—1197

Zweiter Abſchnitt.

Der gegenwärtige Stand der Chriſtologie und dogmatiſches Reſultat der bisherigen Geſchichte S. 1198—1276.

Die griechiſche Kirche . . . . . 1200—1201
Die römiſche . . . . . 1201 f.
(Die Entzweiung in ihr. Günther und ſeine Gegner 1202—1206 Anm.)
Die evangel. Kirche der Gegenwart . . . . . 1203—Schluß.

Seitenzahl.

A. Die göttliche Seite in Chriſti Perſon 1207—1224.

Der neuere Ebjonitismus in ſeiner deiſt. u. panth. Form principiell überwunden 1208 f. Die ſittliche Seite in Chriſti Perſon allgemein mehr verſtanden. Nothwendigkeit, in Chriſti ethiſchem Weſen eine Gottesoffenbarung zu erkennen 1209 ff. Chriſtus als Gottes abſolutes Ebenbild in ſabell. Faſſung bei Weiſſe, Redepenning u. A. 1212 ff. Zuſammenhang mit Subordinatianismus und Ebjonitismus, wenn die perſönliche Menſchheit die göttliche Perſönlichkeit ausſchließt; mit Patripaſſianismus (Buſhnell), wenn umgekehrt die menſchliche Perſönlichkeit und Seele durch die Gottesoffenbarung in Chriſtus ausgeſchloſſen wird. Daher Nothwendigkeit immanenter Trinität (vgl. II, 1192 ff. I, 696 ff. 731 ff. 922—939.) Nitzſch. Tweſten. J. Müller. Liebner. Martenſen. Lange. Mehring. Merz. Sartorius. Thomaſius . . . . . 1214—1224

B. Die menſchliche Seite 1224—1259.

1. Die wahre Menſchheit. Wahres, auch ethiſches Werden. Abirrung von Menken und Irving. Einigkeit über die wahre Menſchheit zwiſchen der neueren reform. und lutheriſchen Chriſtol., wie auch in der Anerkennung: humana natura capax divinae . . . . . 1224—1227
2. Nähere Beſtimmung der Homouſie Chriſti mit uns. Chriſtus iſt Haupt der Menſchheit. Dieſe Wahrheit als das Band zwiſchen dem hiſtor. Chriſtus und der Trinität. Martenſen. Liebner. Rothe. Lange u. v. A. 1227—1243
3. Die abſolute Nothwendigkeit des Gottmenſchen f. die Menſchheit, ihre Erlöſung nicht blos ſondern auch ihre Vollendung. Steffens. Göſchel. Baader. Molitor. Martenſen. Liebner. Lange. Rothe. K. Ph. Fiſcher. Chalybäus. Ehrenfeuchter. Schöberlein. Nägelsbach. Nitzſch. Schmid. Kling, Peterſen, Ebrard u. A. Beurtheilung der Einwendungen von Thomaſius und J. Müller 1243—1259.

C. Die gottmenſchliche Unio 1260—Schluß.

1. Vereinbarkeit der göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeit an ſich 1259
2. Die Einheit als vollendete (im Stand d. Erhöhung) 1260
3. Die irdiſche Gottmenſchheit. Stand der Erniedrigung. Das Werden in der gottmenſchlichen Einheit . . 1260 ff.

Seitenzahl.

Der moderne Theopaſchitismus, d. h. die Theorieen von einer Selbſtentleerung oder Depotenzirung des Logos ſelbſt. König. Sartorius. Liebner. Thomaſius. Hofmann. Delitzſch. Gaupp. Steinmeyer. Schmieder. Hahn. Ebrard 1260—1264. Kritik derſelben. Martenſen. Rothe. Schmid. Poſitive Darſtellung . . 1264—Schluß.

Alphabetisches

Sach- und Namen-Register

des zweiten Theils.

A.

Abälard, S. 364 f.

Abendmahlslehre, Cyrills 71., der Nestorianer 88. 89. Leo's, 115. Gelasius, 166., der Monophysiten, 192 f. d. Anastasius Sinaita und Rupertus von Deutz 193., bei Cabasilas, 298. im Mittelalter, 311. 330. Römische Lehre, 338 f. bei den Victorinern, 362. 363 Luther, 552. 598 f. Calvin, 617. Theophrast, 579 f. Schwenckfeld, 624. 636. 846. Spätere kath. Dogm. 846.

Abgarus, 26.

Abstrakten, die, und Concreten, 687. vgl. 741.

Abulpharagius, 162.

Abyssinier, 191.

Acacius, 87.

Adam, Verhältniß des ersten und zweiten, 232. 264. 393–97. 432 f. 465 f. 536 f. 541 f. 584. 628. 629. 682. 716 f. s. Böhm, Poiret, Oetinger, Baader, Schleiermacher u. s. w.; u. 1251. ff.

Adam Kadmon, 870.

Adam Pastoris, 647.

Adäus, 26.

Adeodatus, 228.

Adoptianer, 309. 323. vgl. mit den Nestorianern, 310 f.

Adoptianismus, 306. 330. 877. 890. Nachwirkungen im Mittelalter, 408. 415. 1202 ff. Anm.

Agathon v. Rom, 195. 228. 246 f. 251.

Aghäus, 26.

Agnoëten, 173. 712.

Agobard v. Lyon, 307.

Aktisteten, 161.

Akyndinos, 294.

Alber, Erasmus, 664.

Albertus Magnus, 362. 371. 426. 428 f. 437.
Alcuin, 174. 306. 324 f.
Alexander v. Hales, 437. 836.
Alexandrinische Schule, ihr Umschlagen in den Gegensatz zu Origenes, 60 f.
Algazel, 486.
Allgegenwart Christi, Pseudo-Justin, 58. Allg. der Menschheit geläugnet bei Augustin, 92 f., auch bei Cyrill, 78. 81. Joh. Damasc., 270. Occam, 448. Luther's Lehre, 599 f. 605 f. Zwingli, 603 f. Brentz u. Andreä u. A., 669 f. 684 f. Chemnitz, 701. Die Concordienformel, 701 f. Streit über den Sinn der C. F., 774, Hutter, Aeg. Hunnius, Ph. Nicolai über Christi Allgegenwart. 775—787. Die Gießener, 789. Die Tübinger, 791. 797 f. Calov u. A., 828. 829. Mosheim u. s. w., 908. 115. 929.
Allinga, 899.
Allmacht, der Menschheit Christi nach Cyrill, 71. 270 f. 404 f. Luther, 554 ff. Die schwäbische Christologie, 667 f. 685. Die Tübinger, 798. 826.
Alstedt, 726. 822.
Alting, 726. 822. 876. 890.
Alvarez, Franz Didacus 845 f.
Allwissenheit des Menschen Jesu läugnen die Agnoeten u. Leontius, 173. Dagegen Hieronymus, Ambrosius, Fulgentius, Beda, Alcuin, 173. 174. lehren Allwissenheit der Menschheit, auch Joh. Damasc., 269. Die Scholastik, 409. 414. Anders Luther, 554. vgl. 798. 826 f. 929.
Amalrich v. Bena, 365. 453.
Ambrosius, 88. 173. 247. 437.
Amling, 725.
Ammon, 969.
Amphilochius, 120. 157.
Amt Christi, Verhältniß der drei Aemter zu den drei großen Confessionen 4 f. 332 f. Arminianische Lehre, 894 f.
Amt prophetisches, Christus Offenbarer der Weisheit in der griech. Kirche, 5.
Amt hohepriesterliches, das objektive Centrum der Kirche der Reformation ist die heil. Passion, 6 f. 425. vgl. 465 f. 483. 511 f. Dadurch erst erhält die Menschheit Christi eine sichere Stellung, 8.
Amt, königliches, überwiegend in der röm. Kirche, 5. 332.
Anabaptisten, 622. 637. 862.
Anastasius Sinaita, 158. 177. 183.
Anastasius Presb., 155. 231 f. 240.
Anastasius II., 256.

Anatolius, 114. 123 f.
Andreä, (Jac.) 668. 683 f. 687. 688 f. 692 ff. 733. 763 f. 815.
Andreä, Joh. Valent., 803.
Angelologie, 293.
Anypostasie, s. Unpersönlichkeit.
Anselmus, 341. 344. 358 f. 376. 456.
Anthropologie, 4. 29. 41. 83. 224. 347. 350. 361. 410. Luther, 541. 768. F. C. 707. Die Reformirten, 747—49. 881. Socinianer, 756. 764. 767. Brentz, 676. — 791. 795. im 18. Jahrh. 911—916. 926—930. 932—35. s. Gottesbegriff.
Antitrinitarier, 622. 644. 890 ff. 898. 957 ff.
Aphthartodoketen, 161.
Apollinaris, 29 f. 95. 102. 238. 330. 1263.
Apophatische Theologie, 292.
Archelaus, 26.
Arianismus, 903. 906. s. Subordinatianismus.
Armasiten, 257.
Arminianismus, 891 ff. 896 ff. 901. 903. 906.
Arndt, (Joh.) 518. 814.
Arnold, (Gottfr.) 579.
Arnold, Thomas, 1227.
Arriaga, (Roder. de) 845.
Asgil, (J.) 840.
Athanasius, 38. 40. 41. 42. 60. 204. 435 f. 1268.
Attikus, 520 f.
Auberlen, 1021 ff. 1026. 1028. 1036.
Audius, 61.
Auferstehung von den Todten, 38. 39. 52. Cyrill, 70. 159. Leo, 115. Vgl. 159. 318 f. 528. 572 f. 632. 759.
Augusti, 723.
Augustin, 3. 87. 90—98. 252. 333. 341. 375. 442. 451. 461.
Avicebron, 486.
Avicenna, 486.

B.

v. Baader, 1037. 1042. 1244.
Babäus, 87. 88. 89.
Bohtz, 1019.
Baglio, 1023.
Bahrdt, 968.
Baier, 825 f.
Baltzer, 1205.

Baradai, (Jak.) 175.
Barclay, 861.
Bardanes, (Philippikus) 256.
Bardesanes, 34.
Barhebräus, 88. 162. 189. 192.
Barlaam, 294.
Baronius, 218.
Barsudaili, 162. 169. 196.
Barsumas, 86. 87. 192.
Basedow, 968.
Basilius d. Gr., 60. 120.
Baumgarten, (M.) 842. 1180. 1240.
Baumgarten, Crusius, 30. 163. 443. 446. 1210.
Baur, 25. 151. 157. 344. 377. 386. 414. 424. 443. 540. 582. 649. 855. 954. 958. 988. 1105. 1120. 1125 f. 1134. 1180.
Bayle, 936. 945 f. 952. 960 f.
Beatus, 306. 324.
Bechmann. 731. 829 f.
Beck, Tob., 1210.
Becker, 844. 960. 963.
Beda, 174.
Bellarmin, 218. 441. 688. 724. 822. 824. 846.
Bengel, 843. 1022.
Bennet, 903.
Berg, 825. 890.
Berthold v. Chiemsee, 574.
Besitz und Gebrauch, s. Gießener.
Besold, 816.
Bessarion, 304.
Besser, 1274.
Beza, 668. 688. 722 f. 725. 747. 822. 962.
Bickell, 25.
Bidenbach, 667 f. 693.
Biel, (G.) 836.
Binius, 218.
Blandrata, (G.) 589. 595. 656. 694.
Blaurer, (A.) 667.
Böhm, (J.) 855 ff. 951. 1037.
Böldicke, 962.
Börhave, 1023.
Börner, 908.
Boëthius, 155. 186 f. 202.
Bonaventura, 441. 836.

Bonosus, 308.
Bourignon, 865.
Braniß, 368. 1165.
Braun, 746. 899.
Breithaupt, 915.
Brentz, 581. 613. 627. 665. f. 671 f. 688. 692. 697. 763. 812 ff. 820. 844. 1258.
Brewster, 963.
Brückner, 1210.
Bruno, Giordano, 305. 494. 504.
Bucanus, 438. 726. 878.
Buddeus, 830. 833. 835. 837. 899. 902. 909. 914 f.
Bugenhagen, (Joh.) 594. 604. 628.
Bugenhagen, jun., 692.
Bull, G. 903 f.
Bullinger, 624. 667. 687. 722 f.
Bunsen, 25. 1215. 1216.
Burk, 1022.
Burmann, 899 f.
Burnet, (Thom.) 866. 960.
Busäus, 688. 724.
Bushnell, 1217 ff.

C.

Cajetan, 401.
Calixt, 824. 826. 830 f.
Calov, 295. 441. 733. 803. 821. 824 ff. 829 ff. 890. 913 f.
Calvin, 438. 590 f. 607. 616. 662 f. 671. 718 f. 739. 843 f. 891.
Calvinisten, 890. s. Reformirte.
Campanus, 646 f.
Canz, 957 f.
Caraçoli, (Rob.) de Licio, 439.
Carlyle, 1227.
Carlstadt, 594.
Caroli, 645.
Carpov, 593.
Carpzov, 839.
Cartes, des, 451. 898. 936 f.
Cartesianer, 901.
Cartesianismus, 898.
Cassian, 155.
Cecropius, 128.
Cerinth, 401.
Chalced. Synode und ch. Symbol, 99—149.

Chalmers, 964.
Chalybäus, 1133. 1136. 1229. 1244. 1275.
Channing, 1210.
Chemnitz, (M.) 668. 687. 695 ff. 708. 710—717. 725. 733. 735. 747. 771 f. 824 f. 844.
Christologie, ethische, bei Theod. v. Mopsv., Julian u. Leporius, 41. 89. 94. ethisches Moment in dem gnomischen Willen des Monoth. 242 f., im Adoptianismus, 315. 323., bei Duns Scotus, 410. 422., Luther, 550 f., Zwingli, 615 f., den Socinianern, 757 f., den Reformirten, 719 f. 877 f. 883. der Lutherischen Kirche, 909—17. Kant, 975 f. Hase und Colani 1009—11.
Christologie, kirchliche, Hauptstadien derselben, 129. 251. 257 f. 310. 327. 381. 452. 536 f. 605. 706 f. 806 f. 926 f. 1058 f.
Christologie, mystische, bei Theod. v. Mopsvestia, 49. Cyrill, 68 f. Augustin, 94. Chrysostomus, Theodoret, 94. 134. 137. Dionysius, Ar., 196. Joh. Dam., 264. 287. 300 ff. Scotus Erig., 355. Thomas Aq., 408 f. 427. Richard v. St. Vict., 395 f., der germanischen Mystik, 468 f. 473. 74. 75—77. 482. Nic. v. Cusa, 494 f. Luther, 531 f. 541. 547. 573. Bischof Berthold und Theophrastus Par. 574—581. A. Osiander, 582 f. Schwenkfeld, 629. Ph. Nicolai, 779. V. Weigel, 850 f. Böhm, 855. Quäker, 861 f. Poiret, 862 f. Goodwin und Watts, 867 f. Swedenborg, 871. Zinzendorf, 917. Urlsperger, 921. Oetinger, 1022 f. St. Martin, 1039. Baader, 1037. Novalis, 1042. 45. Gegensatz des Chalced. gegen d. myst. Christol. 148. 183. Vgl. 1075. 1090 f. 1139. f. 1145 f. 1154. 1227 ff.
Christologie, pantheistische, im Monophysitismus, 140—43. Rest derselben bei Augustin, 144. 145. In der Lehre von der Unpersönlichkeit menschlicher Natur, 147. 149. Bei Scotus Erigena, 353 f., s. Maximus und Dionysius. — Amalrich, 366. 453. Eckhardt, 455 f. Servede u. s. w., 646 f. Spinoza, 942 f., in der neueren Zeit, 1058 f. 1084 f.
Christologie, theophanische, s. bei Dionys. Ar., 200 f. Maximus, 289 f. Erigena, 347 f., dem Lombarden, 381 f., Thomas, 407.
Christoph, Herz. v. Würtemb., 666.
Christus, s. Christologie. Schwanken ob in Christus jede Physis als ἰδικὸν existire, 183. Das Generische und Individuelle in Christus, 181—86. 262. Die χριστότης, 183. 187. Anselm, 377. Innocenz III. 378.
Chytraeus, 696. 771.
Clarke, (Sam.) 902. 957.
Claudius, 910. 1019 f.
Claudius v. Savoyen, 648.
Clausing, 908.

Clemens v. Alex. 265. 287.
Clemens, Dr. F. J. 486. 1203 ff. 1205 ff.
Clericus, Joh. 898. 899. 904.
Clotz, Steph., 844.
Cluver, 1023.
Coccejaner, 901.
Coccejanische Schule 898.
Coccejus, 876 f. 879 f.
Coccius, 628.
Cölestin, 142.
Colani, 1004. 1010 f.
Communicatio personae, (filii dei) 564. 821. 822. 831. (Calixt); 908. (Löscher); 913. 954.
Communicatio naturarum, bei Luther 547 f. Brentz und Andreä, 707 f. Calov u. A. 822 ff.
Communicatio idiomatum, unvollständig bei Joh. Dam., 268. der Scholastik, 409. 567 f., real bei Luther, 567. 605., anders Melanchthon und die Wittenberger, 613. 622 f. 692. Zwingli, 614. Calvin, 719. Zurücktretend bei den älteren Schwaben gegen die Einheit der Naturen, 669 f. Chemnitz, 698. C. F. 707. 733. Beschränkung der Comm. idd. auf die wirksamen Eigg., aber Zurücktreten der ethischen sec. 17. 826. 831. Ausdehnung der C. auf die ethischen Eigg. 914. Uebergewicht dieser 909. Zerfall der Lehre v. der C. 909 f. 914. 954. Subjektives Gegenstück der comm. idd. 1008. 1010. Schwenkfelds Widerspruch gegen sie, 627.
Conradi, 1090 ff. 1135. 1138. 1141. 1143. 1149—1153. 1178.
Constantinus Pogonatus, 228. 246.
Copernicus, 960.
Corduba, 845.
Cornelius, 641.
Cornelius Agrippa von Nettesheim, 505. 580.
Corvinus, 631.
Cotelerius, 160.
Cotta, 966.
Cratander, 158.
Crato, 725.
Crell, 692. 751. 758. 760 f.
Crusius, 1020.
Cryptocalvinisten, 663. 822.
Cudworth, 904.
Cuffler, 945.
Curcelläus, 891. 893 f. 898.
Cureton, 61.

Curtius, Sebast., 980.
Cyprian, 119.
Cyrill v. Alex., 31. 60. 64—79—86. 99 ff. 120 f. 230 f. 261. 269 f. 690. Gegensatz gegen die Theopaschiten und die falsche Kenosis, 72 f., gegen Nestorius, 64 f. Seine physische Einigung führt auf Insubstantiation, nicht blos Enhypostasirung 75—77. Er lehrt Beschränkung der Aktualität des Logos zu Gunsten der Menschheit. Chemische Bilder der Unio, 82. Mangel an Ethik, Zusammengehörigkeit der antioch. und Cyrill'schen Christologie, 83.
Cyrus, 87.
Cyrus, v. Alex., 195. 204. 205. 214.

D.

Damianus, 158. 161. 176.
Danäus, 701. 725. 744 f. 824.
Danasi, 257.
Dannhauer, 837.
Danov, 908.
David Joris, 646 f.
Davidis, Franz, 694. 751. 761.
David v. Dinanto, 365. 485.
Delitzsch, 842. 844. 1180. 1227. 1229. 1261. 1262.
Determinismus, 742 ff. 898.
Deurhoff, 945.
Didacus Stella, 437.
Didymus, 60.
Diodor v. Tars. 24. 32.
Dionysius Areopagita, 162. 169. 176. 196. 203. 292. 300. 341. 479.
Dionysius, Bar Salabi, 192.
Dippel, 839. 924. 948.
Dioscur, 100. 121 f. 151 f.
Döderlein, 954. 956.
Doketismus, Reste desselben in der ganzen Periode des Uebergewichts der göttlichen Seite, 8. 13. 329., bei dem Lombarden, 381 f. bei Thomas und Scotus, 424. Vgl. 605 f. 678 f. 714. 1217 f. 1270.
Domnus v. Rom, 228.
Dorotheus, 27.
Dorscheus, 441.
Dreier, 830.
Drusen, 257.
Dualismus bei den Vätern zu Chalcedon, 143 ff.
Duns Scotus, 344. 370 f. 409 f. 446. 489. 765.

Durandus, de S. Portiano, 444.
Dyophysitismus, gegen ihn Cyrill, 66., für ihn wird entschieden zu Chalcedon gegen Eutyches, 128.; gegen ihn später Menno Simonis, 637., Servede, 649 f., Schwenckfeld, 625 f., die Socinianer, 753 f. und die Christologie der neueren Philosophie.
Dyotheletismus, 203 ff. 228 f. 242 ff. 283., die lutherische Christologie ist anfangs nicht für denselben, vgl. 670. 690.

E.

Ebed Jesus, 88.
Eber, Paul, 692.
Ebionitismus, s. Theodor v. Mopsv., Adoptianismus, Scotus 421. Socin, 754. — 968. 972—1016.
Ebrard, 538. 1210. 1224. 1226. 1229. 1244. 1261. 1263. 1267.
Eckermann, 966.
Eckhart, 455 f.
Edelmann, 924. 926. 945. 948.
Edward, 903.
Eglin, Raph. S. 726.
Ehrenfeuchter, 1229. 1244. 1246.
Einheit, s. Unio.
Elias, 189.
Elipantus v. Toledo, 306. 308. 322.
Emanatismus, 342.
Empfänglichkeit der Menschheit für Gott, nach Scotus 411. Die germanische Mystik, 455 f. positive Sätze 716. Luther, 539. 541 ff. humana natura capax divinae bei den Schwaben 676 ff. C. F. 709. Etwas anders bei Chemnitz, 698. Reformirte Lehre, 746 f. Abschwächung und Umdeutung der capacitas und der comm. idd. 826 f. 832—834., s. Socinianer. Vgl. 1227 f.
Engelhardt, 196. 292.
Enhüber, 85.
Entäußerung, s. Ständelehre und Theopaschitismus. Unterscheidung von der Menschwerdung, 561. 818. Vermittelt durch relatives Ruhen oder Retractio des Logos, 416. (Scotus) Luther, 554. 561. Melanchthon, 663. 692. Chemnitz, 702 ff. J. Gerhard und die meisten luth. Dogm. mit den Gießenern, 819. vgl. Reinhard, 956. Neuere 1261 ff.
Ephesinisches Concil, Unsicherheit über seinen dogmatischen Gehalt, 84 f.
Ephräm, 27.
Epiphanius, 60.
Episcopius, Sim., 891.

Erbkam, 624.
Erhöhung Jesu, s. Ständelehre, Allgegenwart, Majestät u. s. w.
Erigena, 344 f. 374.
Ernesti, 965.
Ernesti, L., 1230.
Erniedrigung Jesu, s. Ständelehre; Entäußerung.
Etherius, 306. 324.
Ethik, s. Theodor v. Mopsv., Adoptianer, D. Scotus, ferner 751. 881. 894. 910 f. 914. 929. 954. 972 ff. 1011. 1227.
Eudämonismus, 896. s. die Wolf'sche Zeit.
Eugenius, 228.
Eulogius v. Alex., 158. 163. 177. 210.
Eusebius v. Dorylaeum, 103.
Eusebius v. Cäsarea, 891 f. 894.
Eustathius, 43. 178. 191.
Euthymius Zigabenus, 199. 282.
Eutyches, 103 f. 243. 564. 567. 736.
Eutychianer, 164.
Eutychianismus, 829.
Evagrius, 152.
Ewald, H., 1210. 1212.

F.

Fecht, 837. 839.
Felgenhauer, 842.
Felix, 119.
Felix v. Urgellis, 306. 312 f.
Fend, 924.
Feuerborn, 837.
Fichte, 973. 977. 987. 1049. 1052. 1053 ff. 1058.
Fichte v. J. 1133.
Fischer, K. Ph., 1133. 1144. 1148. 1229. 1244. 1247.
Flacianer, 693.
Flacius Illyricus, 628.
Flatt, 960. 964. 967. 969.
Flavian, 103. 106.
Fleming, Rob., 866.
Fock, 751.
Föderaltheologie, 883. 901.
Förster, 844.
Fowler, 844. 866.
Franck, Seb., 628. 648.
Francke, 912.

Franken, Christian, 751. 761.
Franz, Davidis, 694.
Frauenstädt, 1136. 1138. 1149.
Frecht, 628. 667.
Freiheit, ob in Christus Freiheit, 36. 40. Maximus und Anastasius vertreten die Freiheit Christi als absolute Geistesmacht, 245. Gnomischer Wille Christi bei den Monotheleten, 242. Nach Joh. Dam. bleibt nur menschliche Entwickelung des Leibes übrig, 270 Seine Lehre von der Freiheit, 259 f. 273. Nach Augustin keine Wahlfreiheit in Christus, 91. Socinianer, 758. Reformirte, 881. Arminianer, 894. s. Ethik.
Fricker, 1022.

G.

Gabler, 1138.
Gajaniten, 160.
Gajanus, 173.
Galatinus, P., 840.
Gallus, N., 628. 664.
Gastrell, Francis, 866.
Gaß, 57. 283. 304.
Gaupp, 890. 1226. 1229. 1261 ff.
Geburt Christi. Nestorius, 63 f., vgl. Maria. — Mystische Lehre von Christi Geburt in uns, 461 ff., Luther, 519. 527. Servede, 651 f. Schwenckfeld, 629. Vgl. Menschwerdung. Jungfräuliche G., 879 (Ref.) 758. (Socinianer) 893 f. (Arminianer); V. Weigel, 853. Böhm, 855 f. Oetinger, 1032 f., s. Himml. Menschheit.
Geist, heiliger, s. Bedeutung für die Christologie bei den Reformirten, 879., Arminianern, 894., bei Thomasius, Hofmann 1269, s. Salbung.
Gehorsam, thuender, nach Parsimonius, 911. Piscator, 885 f., reformirte Lehre, 884 f. Haferung u. A. 911 f. Töllner, 955 f.
Gelasius, 166.
Gellius, Faber, 637.
Gelzer, 1019. 1021.
Gentile, V., 656 f.
Genugthuung nach Anselm, 6. 8. D. Scholastiker, 422 f. 425. Die evang. Kirche, 6. Luther, 513—518. Die Reformirten, 880 ff.
Georg, v. Arbela, 89.
Georgius, Gemistius, 304.
Gerhard, J., 441. 688. 819. f. 824. 826. 837. 844. 966.
Gerson, 451 f. 699.

Gesner, 844.
Gieseler, 151. 160. 166.
Giessener, 788 f. Vergleichung mit den Tübingern, 802 f.
Gilbert de la Porr., 376 f.
Giordano, Bruno, 305. 494.
Glanville, 844.
Glaß, 844.
Glaube, 516 ff. 592 f.
Gnosis, s. Dionysius, Erigena und Theosophie.
Göbel, M., 641.
Göllicke, 924.
Göschel, 964. 1087 ff. 1134. 1137. 1143 ff. 1244. Beurtheilung, 149 ff.
Gobat, 191.
Goodwin, 866 f.
Gottesbegriff, 3 f. 45 f. 78. Augustin, 90. Concil. Chalced., 141 f. 144—147. s. Barsudaili. Pseudo-Dionys. 197 f., s. Mystik, 292 f 295 ff. 300. 302. Scotus Erigena's, Anselms und Thomas, 341—351. 358 f., des Thomas und Scotus, 368 f.; deutsche Theologie, 477., Luthers, 537., Zwingli's und Calvins, 616 f., Schwenckfelds, 629. Ueberblick über die Confessionen, 767 f. Gott die Hypostasis aller Gläubigen, 236. 454. G. intensive Unendlichkeit nach Augustin, 90., Luther, 607 f., Brentz, 673., Nicolai, 780 f. Unmittheilbarkeit nach der Scholastik, 370. Mittheilbarkeit, 233. nach Luther, 537 f. 547.; Socin, 764.
Gottheit Christi, steht im Uebergewicht v. Chalc. bis z. Reform. 4 ff. in der griech. u. röm. Kirche; Grund davon, 8. — Folge: Unpersönlichkeit der Menschheit, ein neuer Doketismus, 330. In d. Reform. Zeit steht die Gottheit u. Menschheit in Chr. im Gleichgewicht, 9. 537 f. Angriffe auf jene von den Antitrinitariern, sec. 16. 646 f. 753 f. sec. 17 u. 18. 891 f. 902. 955 f.—60. s. d. A.
Grabe, 902.
Grant, 87.
Grapius, 838. 844. 899. 901.
Grauer, Alb., 837.
Gregor v. Naz. 119. 121. 267.
Gregor v. Nyssa, 40. 59. 215.
Gregorius v. Valentia, 441. 688. 846.
Gregorius v. Tours, 174.
Gretser, 218.
Gribaldo, 656 f.
Griesbach, 956.
Gruner, 955 ff. 958. 966.
Güder, 882 f. 917. 1227.

Günther, 1202 ff. 1227. 1247.
Guericke, 885.
Guldenschaf, 485.

H.

Haberſack, 912.
Hafenreffer, 787 ff. 820.
Haferung, 910 ff. 924.
Hagenbach, 115. 1227.
Hahn, A., 366.
Hahn, G. L., 624.
Hahn, Ph. Matth., 1022.
Hahn, L., 1261. 1263.
Hamann, 1019 ff.
Hamberger, 1023. 1229. 1247.
Hanne, 1138 und
Hare, J., 1227.
Hardenberg, Alb., 666.
Harmaſius, 257.
Hartknoch, 582. 687.
Haſe, 1004. 1010. 1210.
Haſſe, 358. 377. 1187.
Haupt, Chriſtus das, 1228 ff., ſ. myſt. Chriſtol.
Hebenſtreit, 914.
Heberle, 535. 589. 649. 652. 656.
Heerbrand, 688.
Hegel, 963. 988. 1189. 1192. Hegel und ſeine Schule, 1084 ff. 1192. 1195. 1197.
Hegelmaier, 960.
Heidegger, 876 f. 879 f. 883. 886. 889. 904.
Heilmann, 908. 910.
Heinius, J., 890.
Helvidius, 841.
Henke, 956. 966.
Henry, 664.
Heraklius, 154. 190. 204. 214. 217. 246.
Herder, 996. 1019. 1021.
Hermes, Trismegiſtus (von Beſſarion) 304.
Herrlichkeit Chriſti, ſ. Majeſtät.
Herxheimer, 842.
Herz, Cultus des allerheiligſten H., 847 f.
Heßhus, Til., 664 f. 686 f. 725. 772.

Hesychasten, 292 ff.
Hetzer, 646.
Heye, 961.
Hieronymus, 34. 60. 96. 173. 376.
Hieronymus v. Dungersheim, 558.
Hierotheus, 162. 196.
Hilarius, 40. 160. 376. 633.
Hildebrand, Joh., 824.
Hiller, 1022.
Himmelfahrt Christi, 547 f. 606 f. 633 f. 678. (stattfindend von der Geburt an); 711. 712 f. 723. 748. 760. f. Allgegenwart 902.
Himmlische Menschheit, 636. 806. 862 f.
Hobbes, 902.
Hoe v. Hoenegg, 837. 844.
Höllenfahrt Christi nach Luther, 549. 50., Calvin, 720., ob Christus Mensch war in dieser Zeit, 835. 36., reformirte Lehre, 881 f., Arminianer, 893.
Hofmann, Melch. 631. 641.
Hoffmann, Dan. 684. 725. 772 ,.
Hofmann, C. G. 917.
v. Hofmann, 842. 1180. 1210. 1229. 1240. 1247. 1261. 1263 f.
Hohburg, Chr., 842.
Hollaz, 823. 826. 830. 833. 908. 914.
Honorius v. Rom, 195. 204 f.—228. 230. 280.
Hoornbeck, 726. 751.
Hormisdas, 156.
Hospinian, R., 665. 668.
Hülsemann, 831.
Hugo, Cavellus, 409.
Hugo, Grotius, 896.
Hugo v. St. Victor, 362. 398. 865.
Hulsius, 726.
v. Humboldt, 964.
Hundeshagen, 1226.
Hunnius, Aeg., 686. 708. 726. 775 ff. 821. 824. 844.
Hussey, 866.
Hutter, 692. 775.
Hypsistarier, 31.

J.

Jacob, von Edessa, 192.
„ von Sarug, 192.

Jacobi, 995.
Jacobiten, 164. 191. syrische u. ägyptische, 192.
Jacobus, Nisib., 29.
Ibas, 86.
Jerusalem, 969.
Jesuiten, Christologie ders., 688 f. 844 f.
Ignatius, 61.
Illgen, 292.
Innocentius III., 328. 376. 401.
Joachim v. Floris, 364. 387.
Johannes Askusnages, 158. 180.
„ Cassianus, 158.
„ Climacus, 291.
„ v. Cornwall, 386.
„ Damasc., 20. 178. 244. 283. 320. 380; s. Christologie, 258—281., zwei vollständige geistige Lebenssysteme in Christus. Die menschliche Seite beherrscht von der göttlichen, 260. 266. Neigung zur Unpersönlichkeit der Menschheit, 262 f. Der τρόπος ἀντιδόσεως nur nominell 268 f. 271., die περιχώρησις nur locale Unio, 267. keine reale comm. idd. 261. Widerspruch bei ihm, 270.
Johannes von Dara, 192.
„ von Germanicia, 124.
„ Katholikos, 192.
„ von Lasky, 642. 664.
„ von Leyden, 641.
„ Marentius, 156.
„ de Mercuria, 446.
„ Philoponus, 158. 180.
„ Scotus Erigena, 344 f.—374.
Johrenius, 924.
Joris, David, 646.
Jovinian, 96.
Irenäus, 51. 267. 432. 614.
Irving, 1225.
Julianisten, 159.
Julianus v. Eclan. 94.
Julianus v. Halicarnaß, 151. 159.
Julianus Saba, 27.
Julius, v. Rom, 119. 136. s. römische Kirche.
Jurieu, 904.
Justinian, 87. 154. 178 f. 190. 194.
Justinus, Martyr, 57.

K.

Kahnis, 1261.
Kant, 974. 987 f. 992. 994 f.
Karg (Parsimonius), 911.
Kataphatische Theologie, 293.
Keckermann, 726. 733. 772.
Keil, 966.
Kenotiker, 819.
Kern, 1177. 1191.
Kesselring, 837 ff. 841 f. 844.
Kinkel, 902.
Kirche, evang., der Gegenwart 1203 ff.
Kirche, römische, Wechsel der christologischen Ansichten in ihr; für die Einnaturenlehre Julius, Cölestin mit Cyrill, 84. 106. 136. Für die Zweinaturenlehre Leo, 106 f. Leo gegen eine reale comm. idd. 112. 142. Gelasius, 166. Honorius Monothelet, 204 f. 217. Stellung der römischen Kirche im Mittelalter, 331 f., gegenüber der Reformation, 573. 689. 844 f.
Kirchner, T., 725. 741.
Kleuker, 1020.
Kling, 1244.
Klose, 257. 926.
Knapp, 964.
Knoodt, 1203 f.
Knutzen, 945. 948.
Koch, 961.
Köcher, 909. 954.
König, 819. 826.
König, Lic., 1261 ff.
Königthum, s. Amt, Majestät, Stände.
Körner, 687. 772.
Koluthos, 173.
v. Krakewitz, 839.
Kramer, 912.
Krüger, 910 f.
Kryptiker, 819.
Kurtz, 964. 1246.

L.

Lactantius, 38. 434.
Lange, Joach., 915. 924. 964.
Lange, Joh. Pet. 842. 1144. 1210. 1224. 1226. 1229. 1238. 1244. 1261.

Lavater, 1019 f.
Lechler, 87.
van Leenhoff, 945.
Leib Christi, Cyrill 71. Augustin 91. Andre: 113. 115. 160 f. 170. 232. 357. 581. 612. 629 f. 639. 654. 678 ff. 712. 13. 778 f., s. Himml. Menschheit, Abendmahl, Himmelfahrt, Auferstehung.
Leibnitz, 951 f. 957. 962. 1023.
Leiden Christi, Wichtigkeit für die Begründung der Nothwendigkeit der Menschwerdung, 6—8. 58. des Scotus Kritik von Anselm, 423. mittelalterliche Behandlung der Passion Christi und der Maria, 337. in der deutschen Theologie, 475 f.; Luther, 545 f. C. F. 707. Die Tübinger, 791 f. 810 f. 820. Das Uebergewicht der Majestät Christi zieht die lutherische Christologie wieder ab vom wahren Leiden, 619. Leiden Gottes, 477. s. Theopasch.
Leo, 105 f. 121. 169.
Leo, Judä, 614.
Leo, M., 740.
Leontius, 153. 160. 173. 178. 189. 268.
Leporius, 61. 87. 89 f. 94. 133.
Leß, 964. 969.
Lessing, 1019.
Leuckfeld, 687.
Liberius, 899 f.
Lieber, 1205.
Liebner, 1144. 1190. 1223 f. 1229. 1235 ff. 1244 f. 1261. 1263.
Limborch, Ph. a., 891. 893 ff.
Locke, 902. 947.
Löffler, 966.
Löscher, 513. 531. 908. 910 f.
Lohmann, Hartw., 842.
Lorimer, 903.
Lücke, 1210.
Lütkemann, 836.
Luthardt, 1210.
Luther, 709 f. 717. 727. 739. 741. 747. 838. 844., seine Christologie 510 ff. 644. 701. 1272.
Lutherische Christologie, 771.
Lyser, Polycarp, 772. 774.

M.

Maanes, 87.
Macarius, 27. 207. 231. 291.
Macarius d. Aelt., 291.

Maccovius, 822.
Majestät, 71. 158 f. 262 f. 269. 318. 537—41. 547 f. 605 f. Brentz und Andreä, 668 f. 779 f. Vgl. Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit u. Stände Christi.
Major, 692.
Mallebranche, 1023.
Malchion, 26.
Marcian, 122.
Marcus, Eremita, 291.
Marcus, Eugenikos, 294.
Marbaiten, 257.
Maresius, 745. 822. 824. 876. 878 ff. 883 f. 885. 913.
Marheinecke, 480. 1085 f. 1135. 1141. 1152.
Maria, 148. s. Nestorius u. Cyrill, sowie 155. 335 f. 416 f. 749. 847 f. Luther, 553.
Marius Mercator, 51. 62 f.
Maris, 26. 86.
Markius, 726.
Maroniten, 256.
Marsilius, Ficinus, 304. 494. 498. 659.
Martensen, 1224. 1237 f. 1244 f. 1261. 1263. 1265. 1272
St. Martin, 1039.
Martini, Rud., 647.
Martini, 725 f.
Martini, 966.
Martinus I., 206.
Marun, 256.
Maastricht, 726. 746. 876. 878 f. 880. 882. 885 f. 888 f. 901.
Maty, P., 865. 867. 904.
Maurice, 1227.
Marentius, 156.
Maximus, Confessor, 20. 195. 207. 217 f.—228. 240. 244 f. 253. 255. 271 f. 279. 283 f.—294. 341. 344. 456.
Mayer, 839.
Mehring, 1224.
Meisner, 803. 823. 833. 836.
Melanchthon, 438. 579 ff. 627. 644. 704 f. Entäußerung des Logos selbst, 613. Eine andre Christologie (Retractio ἡσυχάζειν des Logos), 663. 692. 704.
Mendoza, 845.
Menken, 1225.
Menno, Simonis, 637.

Menschheit Christi; die adamitische nicht die wahre, 274. 541. 716. s. Leib und Seele.
Menschwerdung Christi, Nothwendigkeit derselben abgesehen von der Sünde nach Theodor, 51.; bei vielen Andern, 432—42.; 1244 ff. vergl. Luther, 536. für Luther ist der Gottmensch, nicht blos Gott, Mittelpunkt der Frömmigkeit 598. Nic. v. Cus., 493 f. Berthold, 574. A. Osiander, 584. Melanchthon, 438 f. Calvin, 718. Brentz, 674. Menschwerdung der Person ohne die Natur mit Ausleerung der letzteren, die Anthropomorphiten, 72. Bei Leporius, 90. Aehnlich die Scholastik, viele Reformirte u. s. w., s. Person; Unio, Communicatio, Christologie.
Mentzer, B., 726. 744 ff. 788. 821. 837.
Merten, 1205.
Merz, H., 1224.
Messalianer, 27.
Methodius, 35.
la Mettrie, 1023.
Meyer, H. A. W., 1210.
Migetius, 307.
Miller, 969.
Mirus, 844.
Mörlin, Joach. 665. 687
Molitor, 1247.
Monophysiten, 88. 151., armenische, 192., wesentliche Aehnlichkeit zwischen Monophysitismus und Kirchenlehre, 189.
Monotheletismus, 195.
Montagu, 963.
Morgenstern, 687.
More, H., 844. 866. 964.
Mosheim, 904. 908. 910.
Müller, Ad., 948.
Müller, Jul., 391. 664. 1111. 1113. 1224. 1245—1258.
Münchmeyer, 1265.
Mylius, H., 774.
Mycronius, Mart., 642.
Mystik,
» 1. griechische, in Aegypten und Syrien, 25. 60. 61. 291. Pseudo-Dionysius, 202., des Maximus, 281., der Hesychasten und des Nic. Cabasilas, 292 f.
» hierarchisch-kirchliche des Areopagiten, 291.
» die der subjectiv-asketischen Frömmigkeit, 291.
» 2. romanische, 360 f. 425 f.
» 3. germanische, 453 f., Nic. v. Cus, 485 f.
» 4. nachreformatorische, 779 f. 850 f. 1021.

N.

Nägelsbach, 1229. 1240 f. 1244—46.
Narses, 87.
Naturen Christi, Cyrill lehrt eine ἕνωσις φυσική, 75 ff. Das Chalced entscheidet für Dyophysitismus, 129. Die Unterscheidung fortgeführt bis zu zwei vollständigen Lebenssystemen im Dyotheletismus, 248 ff. Reaktion im Nihilianismus auf Kosten der Menschheit, 384 ff. Luther und die schwäbische Christologie will die Einheit der Person aus der Einigung der zwei Naturen resultiren lassen, 539. 670. Gleichheit des Begriffs von Natur und Person bei Nestorianern und Monophysiten, 181. S. Unio.
Neander, 31. 84. 257. 1210.
Neoplatonismus, 341.
Neoplatonische Theosophie, 304.
Nestorianer, die erste Partei, welche zu überwinden die Kirche die Kraft nicht bewiesen hat, 86. spätere N., 899.
Nestorianismus, 155. 307.
Nestorius, 24. 60—69. 225. 307. 564. 694.
Newton, 960. 1023.
Nicephorus, 151. 180.
Nicephorus, Gregoras, 294 ff.
Nicetas von Chone, 282.
Nicolai, Phil., 779 ff. 832.
Nicolaus Cabasilas, 292. 294 f.—303. 485.
Nicolaus von Cusa, 23. 304 f. 451. 485 f. 489 f. 501. 837.
Nicolaus v. Clemanges, 452.
Nicolaus von Methone, 282.
Niehenck, 901.
Nihilianismus, 373. 408. 424. 890.
Nitzsch, Jm., 1223 f. 1244. 1246. 1261 f.
Nossairiten, 257.
Novalis, 1037. 1042.

O.

Occam, 447. 451. 607.
Ochino, Bernh., 658.
Oecolampad, 594 f. 606.
Oehler, 1261. 1264. 1267.
Oelrichs, 968.
Oetinger, 1020 ff. 1023 f. 1026. 1028. 1037.

Oischinger, 1203 ff. 1205. 1247.
Olevian, Kasp., 722.
Olshausen, 842.
Onuphrius, 218.
Origenes, 30. 39. 56. 60. 891.
Osiander, Andr., 535. 576 f. 582. 625 f. 720. 1258.
Osiander, Joh. Ad., 803. 820. 838. 843. 901, 914,
Osiander, Lukas, 668. 703. 814. 820.
Osiander, E., 1210.
Osterwald, D. T., 898.
Osterzee, 1227.
Ostorod, 751.

P.

Pabst, 1205. 1247.
Palamas, 293.
Pareus, D., 725. 744.
Parker, Th., 1210.
Parsimonius, 911.
Paschasius, Diaconus, 327.
Paschasius, Radbertus, 330. 841.
Passion, s. Leiden.
Paul von Samosata, 27. 43. 968.
Paul von Eitzen, 664.
Paulinus v. Aquileja, 307.
Paulus, Dr. 966.
Paulus v. Constantinopel, 226. 690.
Pelagius, 142. 434 f.
Perkins, 843. 885.
Perrone, 416. 846 f.
Person des Logos incarnirt ohne die Natur, 90. 376 f., Anselm, 387. Vgl. 401. 744. 824. 831. 835. 878., Gott die Person aller Gläubigen, 236. Person bald die Totalität Christi, bald das Ich, 251. ff. 279. Person bald als Accidens bald als substantiell gedacht, 188. s. Unio, Unpersönlichkeit, Naturen.
Petavius, 441. 846.
Peter d'Ailly, 452.
Petersen, 961. 1032 f.
Petersen, Aug., 1244.
Petrus v. Alexandrien, 119.
„ Fullo, 155.
„ d. J. von Kallinik., 175.
„ monophys. Patriarch von Antiochien, 176.

Petrus, Lombardus, 258. 374 f. 389.
„ de Albano, 580.
„ Martyr, 664. 688. 722. 747.
„ Molinäus, 839.
Pezel, Christ., 692. 747.
Pfaff, 592 f. 666. 827. 837. 890. 910.
Pfaff d. ä., 803.
Pfeiffer, F., 465 f.
Philippi, 821. 1251.
Philo, 198. 342.
Philoponus, J., 277. 900.
Philorenus v. Hierap. od. Mabug, 152. 160.
Photius, 152 f.
Picus von Mirandola, 304. 659.
Pincier, 745.
Pirstinger, 574.
Piscator, 725. 745. 822. 885. 911.
Pius VI., 847.
Plancius, Petr., 780 f.
Planck, 582. 664 f. 966.
Plouquet, 1023.
Poiret, 840. 844. 862 ff.
Polanus a Polansdorf, 438. 726. 822.
Porphyrius, 98.
Postellus, W., 1033.
Präexistenz der Menschheit Christi, Consequenz der schwäbischen Lehre, 806. 820. in Adam, 837 f. seminalis oder realis? 844. Schneckenburgers Lehre von ihr, 820.
Preiswerk, 87.
Pressensé, Edm. de, 1210. 1227.
Probus, 176.
Proclus, 99. 196.
Pseudo-Dionysius Areop., 196 f. s. Dionysius.
Puccius, Franz, 505. 580.
Pusey, 1227.

Q.

Quäcker, 861. 865. 868.
Quenstedt, 437. 441. 745. 825 f. 829. 832. 837. 913.
Quistorp, 955.

R.

Rabulas, 87.
Raimund v. Sabunde, 451. 507 f.
Rambach, J., 844. 924.
Ratramnus, 841.
Raymundus Lullus, 417. 421.
Redepenning, 1213 f.
Reformation, 6. 8. 23. 339. 512. Die alte und die neue Weisheit, 536 f. Die alte und die neue Sprache, 541.
Reformirte Christologie, 718 ff. 603. Das Neue derselben, 615. 779. 780. Vgl. mit der luth. 615. 743—750. Neuere 1226 f. 1274 f.
Reformirte Kirche, s. Zwingli, Oecolampad, Calvin, 593 f. 618 ff. 718 f.—750.
Reithmaier, 574.
Reinboth, 837.
Reinhard, 910. 956. 964. 970.
Remonstranten, 898. s. Arminianismus.
Rettberg, 443.
Reuchlin, 659.
Reusch, 914 f. 953. 957 f.
Reuß, 1022.
Richard v. St. Victor, 360 f. 371. 394. 396. 436.
Rieger, 1022.
Ritschl, 25.
Ritter, H., 342. 360. 371. 443 f. 451. 1019.
Rixner, 824.
Robinet, 1023.
Rocholl, 1248.
Roderich de Arriaga, 845.
Rodolph, 876.
Röhr, 993 f.
Roëll, Herm. Alex., 892. 900.
Romang, 1227.
Roos, M., 1022.
Roscellin, 364. 376.
Rosenkranz, 1086 f. 1141, 1148. 1151.
Rothe, 1144. 1210. 1229. ff. 1240. 1244. 1265. 1272.
Rudelbach, 885. 890.
Ruhen, des Logos. S. Entäußerung, Melanchthon, Chemnitz.
Ruprecht, v. Deutz, 193. 389 f. 396. 437 f.
Rusticus, 177. 184.
Ruysbroch, 456. 459.

S.

Sabellianismus, erneuerter sec. 11. 364 f. in der Reformationszeit, 648 f. Swedenborg, 870. Urlsperger, 921. Whitby, 904. 956 f. Formen desselben in der neuesten Zeit, 1192—1197. 1214 ff.
Sabeel, Anton, 725 f. 730. 733 f. 744. 747. 822. 824. 843.
Sailer, 955. 958.
Salbung Christi, 723. (auf Christi Geburt oder Taufe bezogen); 825. 878 f. 893. 915,
Sand, Chr., 901.
Sardinoux, 1227.
Sartorius, 909. 915.
Sartorius, Ernst, 1224. 1229. 1261. 1262.
Sattler, Bas., 772.
Savonarola, Hier., 452. 507.
de la Saussaye, Chantepié, 1227.
Schaller, J., 1134 ff. 1141 ff.
Scharpius, 822.
Schegck, 668.
Schelling, 1058—1084. 1087. 1189. 1192. 1195. 1197.
Schenkel, 537. 539.
Sherlock, 904.
Scherzer, 441. 826.
Schlegel, G., 958.
Schleiermacher, 1113. 1153. 1219.
Schleusner, 966.
Schlosser, 1019.
Schlüsselburg, 649. 687.
Schmidlin, Jacob (Andreä), 667.
Schmid (luth. Dogm.), 820.
Schmid, 956. 1210. 1244. 1257. 1265.
Schmidt, 966.
Schmieder, 1229.
Schneckenburger, 748. 800. 811. 818 f. 876. 882. 885. 889. 890. 910. 1236. 1267.
Schnepf, 664. 667.
Schöberlein, 1229. 1244. 1247. 1261 f. 1266.
Scholten, 892. 1227.
Scholastik 331 f. 358 f. 373. 399 f. Nachsommer der Scholastik in Spanien 844 f.
Schomer, 901.

Schorcht, 915.
Schott, 218.
v. Schubert, 964. 1075.
Schwarz, K., 1019. 1145.
Schweizer, 883. 1174. 1189.
Schwenckfeld, 573. 577. 580. 624 f. 649. 667. 695. 736. 854.
Schwenckfeldianer, 622.
Schyn, 641. 642.
Scotistische Schule, 436. 446. 845.
Scotisten, 845.
Scotus Erigena, 285. 291. 304. 341. 485.
Secretan, 1229.
Seele Christi, 29. 35. 171. Monothelet. 210 f. Anastas. Presb. 232 f. Maximus 223. 264. (zusammengesetzter und gnomischer Wille); 720. 782. 787. (Gebet) 911. 914 (Salbung); Neuere: 1263 ff. 1270. s. Person, Unpersönlichkeit, Freiheit, Allwissenheit, Allmacht, Unsündlichkeit.
Seelenleiden Christi, Calvin 720. 723. Reform. Kirche 881.
Seiler, 909.
Selnekker, 687. 692. 696. 725. 741. 771 f.
Semler, 965 f. 1019.
Serapion, 27.
Sergius, 167. 195. 204. 211—214 ff. 230. 272.
Servede Mich., 613. 629. 646. 694. 720. 870.
Severianer, 172 f.
Severus, 152. 161. 164 ff.
Sieffert, 28.
Smalcius, 751. 754 f.
Socin, 751. 759 ff. 766 f.
Socinianer, 434. 751 ff. 893.
Socinianismus, 890. 898. 968. 1210 ff.
Sohn Gottes, in Christus ist die Welt zum alter deus, zum kosmischen Gott oder Sohn Gottes geworden in Einheit mit dem ewigen Sohn nach Theodor, 49. 54 f. Adoptianer 315. 316. Adoptivsohn 317 f. Vgl. 604. 628. Sohn Gottes bei den Mystikern 461. 471. Luther 519. 543. Theophrast 579. A. Osiander 581. 584 f. Schwenckfeld gleicht die Menschheit aus mit dem Sohn Gottes 626 f.; socinianische Lehre vom Sohn Gottes 754. s. Trinität, Subordinatian., Sabellianism., himmlische Menschheit. Die Welt Sohn Gottes in der neuen Philosophie, 1065. 1085.
Sohnius, 726. 745. 822. 890.
Sophronius, v. Jerus. 195. 205 f. 211 f. 228.
South, 904.
Souverain, 966.

Spalding, 969.
Spangenberg, 921.
Spee (Fr.), 465.
Spener, 890. 908.
Spinoza, 936 ff.
Stände Christi, Vorspiele der Ständelehre: Wahrheit des menschl. Werdens, 41 ff. 79. 94. 315. Vgl. dagegen 269. 403. 415. — Luther: 548. 551 ff. 560. 605. 619. 632 ff. luth. Theologie, 791. 795. 911 ff. 926 ff.) Die beiden ev. Confess., 820 f. Bestimmtere Unterscheidung der zwei Stände seit der Reform., 679. 680. 702. 710. Gießener und Tübinger 788—807.
Stankarus, 383. 589 f. 720.
Stark, 966.
Staudenmeyer, 1247. 1262.
Steffens, H., 963. 1075 f. 1244.
Steinbart, 968.
Steinhofer, 843. 1022.
Steinmeyer, 1221. 1261.
Stellvertretung Christi, 1227 ff. s. myst. Christol.
Stephanus, Schüler des Sophronius, 206 f. 225. 240.
Stephanus Barsudaili, 162. 196.
Stephanus Niobes, 152. 175.
Stilling, 1020.
Stier, 1210. 1229.
Stillingfleet, 904.
Storr, 843. 955. 964. 969. 1022.
Strauß, 1087. 1112. 1118 ff. 1140. 1163 f. 1174. 1180. 1185.
Stuart, 1219.
Suarez, 441. 824. 845.
Subordinatianismus, 364. 648 ff. 891. 902 ff. 956 ff.
Sündlosigkeit Jesu s. Unsündlichkeit.
Supralapsarier, 878.
Surius, L., 455 f.
Suso, 456. 465 f.
Swedenborg, 870 f. 923. 1023.
Synusiasten, 101.
Syrische Schule, die doppelte, 25 f.

T.

Tafel, 870.
Tanner, 688. 824.
Taufe Christi, nach Theodor, 50; nach den Adoptianern 318 f.; d. Socin., 758; den Arminian., 893. s. Salbung.

Teller, 956.
Terfteegen, 1020.
Tertullian, 38. 142. 435.
Tetinge, Nic., 842.
Tetradismus, 158.
Thamer, Theob., 648.
Tauler, 454 f. 574.
Themiftius, 172.
Theodor Abukara, 185. 283. 294.
Theodor v. Mopsveft., f. Syftem, 33—57. 63. 99. 435. 668.
Theodor v. Pharan, 195. 205. 209 f. 213—230. 415.
Theodoret, 30. 86 f. 101 f. 195. 256.
Theodofianer, 172.
Theodofius, 152.
Theodotus, d. Syrer, 27.
Theopaſchitismus: Gegen Leiden, Depotenzirung des Logos ift Cyrill, 72. 73. Vgl. 81. Dafür: Apollinariften und Monophyf., P. Fullo, 155 u. A. 190. Menno, 638. Petav, 844. Zinzendorf, 917 ff. Neuere, 1192 ff. 1197. 1217 ff. 1262 ff.
Theophilus, Alex., 60. 119.
Theophraftus Paracelfus, 574 f.
Theofophie, f. Theophraft, Böhm, Weigel, Oetinger ꝛc., 579. 849 ff. 862—875. 1021 ff.
Thirlby, 902.
Tholuck, 964. 1210.
Thomas v. Aquin, 293. 296. 328. 341. 367. 399 f. 427 f. 441. 824. 836.
Thomas v. Bradwardin, 446.
Thomaſius, 582. 778 f. 801. 809 f. 1223 f. 1229. 1255—58. 1261—64. 1273.
Thomiften, 441. 845.; thomiſt. Nominalismus, 444.
Thumm, 788 ff. 801. 820 f. 828. 914.
Tieftrunk, 973.
Timann, 664 f.
Timotheus, neſtor. Katholikos, 88.
Timotheus Ailuros, 151 f. 160.
Tod Chriſti, 499. 547. 835 f. (nach Nic. v. Cus und Lütkemann); ſ. Leiden, Genugthuung; Luther, 546. 547.; ſ. Tübinger.
Töllner, 911. 954 ff. 958 f.
Traducianismus, 91. 837.
Trautermann, 915.
Trebiſch, 1203 ff.
Trechſel, 649. 653. 656. 658.

Trelkatius, 822. 824.
Trinitätslehre, 56. 157. 244. 334. 376. Antitrinitarier, 644. 754. Swedenborg, 871. 891 f. 901–906. Zinzendorf, 920. Urlsperger, 921. Dippel, Edelmann, 924–26; Spätere: 956. f. 966–68. s. Sabell., Subordin., Sohn Gottes u. s. w.
Triphysiten, 308.
Tritheismus, 180 f. 364.
Trithemius, 580.
Tübinger, 788 f. Vergl. mit den Gießenern 802 f. ihr Widerspruch in sich und heterodoxe Consequenz, 801.
Turretin, 890. 898.
Turrianus, 724.
Twesten, 1219. 1224.

U.

Uhlhorn, 25.
Ullmann, 282. 438. 465. 1210.
Unio, der zwei Naturen. Ihre möglichen Formen, 15 f.
I. Die Unio auf Kosten der Integrität der einen oder der andern Natur:
a) Durch Verwandlung der göttlichen in die menschliche; so im Apollinarismus und Theopaschitismus, 72 f. 81. 810. 889. 1260 ff. 1266 ff. Verworfen von Cyrill, 73 und der F. C., 714.
b) Durch Verwandlung der menschlichen in die göttliche s. Monophysitismus, 160 ff. Schwenckfeld, 633 ff. J. Andreä, 714. 815.
c) Durch gegenseitige Temperirung, chemische oder temperative Unio, 82. 87. 104. 133. 165. In neuerer Zeit,
II. Die Unio durch ein drittes, ausserhalb der zwei Naturen liegendes Princip.
a) Die Unio des localen Zusammenseins, 251. 252. Bild: Die Menschheit Tempel, Gewand der Gottheit; durch Gottes Machtwillen, der auch absolut Heterogenes zusammenbringt 66. 81. Resultat bleibt da die mechanische Unio.
b) Die Unio der Beziehung, unio relativa, ἕνωσις σχετική. Entweder vermöge der göttl. εὐδοκία, (Theodor v. Mopsv., 45.) oder kraft göttlichen Urtheils über den besondern Werth der Menschheit Jesu findet eine besonders nahe Beziehung des allgegenw. Logos zu Jesu statt. Unio forensis des Adopt. 312. In d. Scholastik, 408. 410. 424.
c) Die Unio durch die Gleichheit des Gedachten (Cartesianer,

899. Ant. Günther, 1202 f.) und Gewollten, und die formale Aehnlichkeit des Wollens, der Gesinnung. Moralische Unio s. Antiochener, Adoptianer, Arminianer, Socinianer u. A., 954 f

III. Die Unio durch ein inneres Princip in der Gesammtperson selbst.

1) Unter Voraussetzung des wesentlichen Gegensatzes (Dualismus) der zwei Naturen:

a) Unio durch die Eine göttliche Hypostase. Diese kann als Resultat des Processes der zwei Naturen, 129., als gemeinsamer Ort beider Naturen, als der sie in sich fassende Ring, 251. 252. und zugleich als die Macht über ihre Differenz angesehen werden (s. II, a.). Damit war für die Erkenntniß der Unio noch nichts geschehen, wenn nicht die göttliche Hypostase zugleich der menschlichen Natur zukam, was vor der Reform. nicht statuirt war. Vgl. Brentz über die Unio hypostatica, 669 ff. Andererseits Chemnitz, 701 f.

b) Vereinigung der Naturen in der Einheit des Willensvermögens, Wollens, Werkes (Monothelet.), 195 f.

c) Vereinigungsversuch der zwei dyothel. Lebenssysteme und Naturen bei Joh. Damasc. durch die Περιχώρησις (vgl. II, a.), durch den Austausch der Prädikate, Antidosis, die nominell blieb, und durch die Steigerung der menschl. Kräfte zur Gottähnlichkeit (Θέωσις), die ein Antheil an göttl. Prädikaten ward, 262 ff.

Auseinanderfallen der chalced. Unio hypostatica in die doppelte Form, α. des Adoptianismus, 315., der die Menschheit wie die Gottheit persönlich denkt, in dem abstrakten und leeren Einheitspunkt des Ich aber beide geeint setzt, vergl. II, b. c.; β. des Nihilianismus, 381, dem die Menschheit unpersönl. Organon der Gottheit oder Gewand ist (vgl. II, a.).

2. Unter Voraussetzung der innern Zusammengehörigkeit, des Zusammenstrebens beider Naturen will Luther und die schwäbische Theologie eine reale Communicatio personae, naturae, idiomatum, 536 ff. 567. 669 ff. Ueber die unbefriedigende Durchführung dieser Lehre, 712 ff.; den frühen Abfall vom urspr. Gedanken luth. K., die Beschränkung, Bestreitung und den Verfall derselben, s. Communicatio. Rückkehr der neueren Zeit zu der reformatorischen Erkenntniß von der Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen; von Seiten der Philosophie, 932 ff. 1015. 1058.; von Seiten der neuern Theologie, 1226 f.

Unmittheilbarkeit, göttl. Eigensch. u. s. w. s. Gottesbegriff. —

Lateran. Conc., 31. v. J. 649. S. 227. Vergl. J. Damasc., D. Scotus Thomas, Richard v. St. V.; die Jesuiten, 404. 690.

Unpersönlichkeit, menschlicher Natur, — Folgesatz des Chalcedonense, wenn es nicht in Adoptian. übergehen und die Unio hypostatica zur Unio humanae hypostaseos et divinae machen will, 146—149. 188 f. 251 ff. 256. Entscheidung für die Unpersönlichkeit der menschl. Natur, 327 f. 386 Vgl. 408. 411 f. 699 (Gerson). Occam, 449. Savonarola, 508. Mystische Form dieser Lehre, 454. 461 f. 474. 480. Anm. Luther denkt die Menschheit Christi nicht unpersönlich, 540. Christol. d. luth. K., 821 f. Calixt. 831, der Reformirten, 822. 835. 878. 880. 889. Curcelläus, 893. Cartesianer, 899 f. Während die ächte luth. Lehre die Menschheit persönirt in sich denkt durch den Logos (was auch ein Theil der Reformirten annimmt, 880. 822.) bleibt in der reform. Christol. ein Schwanken zwischen der Auffassung der Menschh. als eines unpersönl. Organon, und zwischen Adoptianischer Denkweise, 835. 889. Pfaff läßt die Personirung der Menschheit fallen und läßt sie auch in sich unpersönlich sein, 910.; so ist sie bloßes Organon des Logos, Gewand u. s. w., vgl. Nihilianismus. Darauf wird in d. luth. K. (wie schon früher im Arminianismus, 893.) die Menschheit, weil vollständig, als persönlich in sich gesetzt, in erneuter dualist. Fassung des menschl. und göttl. Wesens, — adoptianische These — woran sich bald ein Zurückdrängen des Göttlichen in Christus, in nestorianisirender Weise, bald aber, da es bei so loser Verbindung mit der Menschheit nicht in trinitar. Form mehr nöthig erscheint — auch in antitrinitarischer Form (Subordinat., Sabell., Socin. und Ebj.) anschließt, 754. 928. 954. f.

Unsündlichkeit Christi. Streit zw. d. Alex. u. Antioch., 79. Zw. Augustin u. Julian, 95—98. — Vgl. ferner 236. 239 f. 314. 318. 415 f. 637 f. (Anabaptisten); 758 (Socinianer); 924 f. (Fend, Dippel); Conradi, 1093. Baur, 1120. s. Freiheit.

Urlsperger, 921.

Ursinus, 722. 725.

V.

Vadian, 624. 633.

Valentin, 105.

Vasquez, 843. 845 f.

Vatke, 1124. 1141.

Velthusen, 966.

Venturini, 970.

Verdienst Christi, 4—6.; nach Theodor, 53. 54. Cyrill, 66. 69 f. 83. Augustin, 91. Julian, 95. Leo, 109 f. Theopaschitismus, 156. Erigena, 355 f. P. Lomb., 383. Ruprecht v. Deutz, 389 f. Rich.

v. St. Victor, 397. D. Scotus, 422. Thomas, 427 f. Die mystische Scholastik, 425. Ueber d. Mittelalter überh., 335 f. Luther, Betonung der Versöhnung, 512—531. Zwingli, 616. Calvin, 718 f. reform. Kirche, 882 f. F. C. 708., im neueren Patripassianismus, 1218., s. Amt Christi. Vgl. S. 1258.
Vernet, 960.
Victoriner, 344. 360 f.
Vigilius, 155.
Vinet, 920.
Vitalianus, 228.
Vitringa, 892.
Vorstius Conr., 898.

W.

Wagner, J. F., 910.
Waläus, 822.
Walch, 156. 582. 641. 816. 910. 914 ff. 924.
Waterland, 903.
Watts, J., 866 f.
Wegner, 839.
Wegscheider, 993.
Weickhmann, 843.
Weigel, Val., 581. 850 ff.
Weisheit, s. Allwissenheit; Agnoeten.
Weiß, 25.
Weisse, 565. 572. 963. 1141. 1210. 1212.
Wendelin, 726. 745. 822. 885.
Werden, wahres der Menschheit, 51. 414 f. (Scotus), bei Luther, 550 f., bei Zwingli und Calvin, 604. 719. Spätere Verdunkelung dieses Fortschrittes bei Luther, 604. 619. Lehre der Schwaben, 712. Chemnitz läßt das Werden durch Ruhen oder Retraction des Logos vermittelt werden, 702. 710. Vergl. 79. Ebenso J. Gerhard und die Meisten, 819. Die Tübinger durch Kenosis der in der Unio erhöhten Menschheit, 788 f. Auch die Gießener haben kein gottmenschliches Werden, 791. 795. Wachsende Selbstständigkeit der Menschheit, 909 f. 914. 951 f. 954. Werden auch der Unio selbst, 1271 ff. Kant, 972 f. Läugnung des wahren Werdens, 158. 80. Die bessere ältere Lehre verdunkelt, 173 f.
Werenfels, 898.
Werk Christi, s. Verdienst und Amt.
Wessel, Joh., 452.
Westphal, Joach., 664.

Wetstein, 898.
de Wette, 996. 998. 1000. 1003. 1210.
Whewell, 963.
Whiston, Will., 902. f. 960 f
Whitby, 903.
Wichelhaus, 26.
Wiclef, 610.
Widebram, 692.
Wieseler, 1210.
Wigand, 441. 624. 665. 686 f.
Wilken, 582.
Wille Christi, s. Seele, Freiheit.
Windischmann, 574.
Wissen Christi, s. Seele und Allwissenheit.
Witsius, 876 f. 882 f. 885.
Wittich, 746. 899.
Woken, 835.
Wolf, Christian, 952 f. 960. 1023.
Wolfenbüttler Fragmentist, 970.
Wolff, Phil., 257.
Wolzogen, 751. 759.
Wullen, 855.

X.

Xenajas, 87. 89. 152. 162 ff. 192.

Z.

Zacharia, 908. 910.
Zanchius, 438. 725. 746. 822. 824. 839.
Zeno's Henotikon, 153 f.
Ziegler, 968.
Zimmermann in Zürich, 898.
Zimmermann in Prag, 1019.
Zinzendorf, 917. 921.
Zweiheit der Naturen, s. Naturen. Bestreitung derselben, s. Monophysiten, Schwenckfeld, Socinianer, Theopaschiten; Amalrich v. Bena, Servede. Neuere Philosophie, 1058 ff. — Die verschiedenen Weisen ihrer Einigung s. Unio. Zweiheit der Naturen innerh. der Unio vor d. Chalced. nicht Kirchenl. 137.
Zweiheit der Willen, s. Dyotheletismus und Monotheletismus.
Zwingli, 540. 592 ff. 725.